الصحراء العربية
ثقافتها وشعرها عبر العصور
قراءة أنثروبولوجية

الصحراء العربية
ثقافتها وشعرها عبر العصور
قراءة أنثروبولوجية

سعد العبد الله الصويان



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الصويان، سعد العبد الله

الصحراء العربية: ثقافتها وشعرها عبر العصور، قراءة أنثروبولوجية/ سعد العبد الله الصويان.

٨١٩ ص.

ببليوغرافية: ص ٧٩٧ ـ ٨١٩.

ISBN 978-9953-533-47-6

١. الصحراء العربية ـ تاريخ. ٢. الثقافة العربية. ٣. الشعر العربي. أ. العنوان.

892

الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهـــداء

إلى الدكتور جواد علي

تقديراً لجهوده في توثيق حياة العرب قبل الإسلام

شكر وعرفان

من الصعب تعداد الأيادي البيضاء التي امتدت لتساعدني على إنجاز هذا العمل وخروجه إلى النور سليما معافى. لكن من الواجب علي أولا وقبل كل شيء أن أشكر الرواة الذين قضيت معهم أوقاتا أحسبها من أجمل ساعات العمر وقد فتحوا لي خزائنهم وكنوزهم من المعلومات الثرّة النادرة عن قبائلهم وعن حياة البدو والصحراء والتي كانت سترحل برحيلهم وتندثر لولا أن الله قيض لي الفرصة السانحة لتدوينها. تلك هي المرويات التي تشكل مادة الكتاب الرديف لهذا الكتاب، أعني **أيام العرب الأواخر: أساطير ومرويّات شفهيّة في التاريخ والأدب من شمال الجزيرة العربية مع شذرات مختاره من قبيلة المره وسبيع**. وهناك الوسطاء من شيوخ القبائل ورجالاتها الذين ليسوا من الرواة لكنهم استضافوني ودلوني على الرواة المجيدين وكان لتوصياتهم ووساطاتهم الأثر البالغ في تجاوب الرواة معي. وأخص بالذكر المرحوم مطلق بن عواد العبيكة الذي كان بيته في النسيم منتدا حافلا يؤمه الشعراء والرواة من شمر ومن مختلف القبائل، وكذلك أخيه عبدالكريم في جبه والذي كان بيته بمثابة النُّزل الذي أقيم فيه وألتقي فيه مع الإخباريين والرواة كلما ذهبت إلى الشمال في رحلاتي الميدانية. أما الأمير الشهم مقرن بن عبدالعزيز، الذي كان أميرا لحائل في تلك الفترة التي كنت فيها أتردد على المنطقة لجمع الأشعار والسوالف والأخبار، فإنه لم يتردد لحظة واحدة في تسهيل مهمتي وقد غمرني بما طُبع عليه من حفاوة وكرم.

وهناك الزملاء الذين لهم نفس الاهتمامات والذين قرأوا فصول هذا الكتاب أو بعضا منها وكنت أستنير بآرائهم وملاحظاتهم واستمد من تشجيعهم لي الطاقة اللازمة للاستمرار في العمل حتى تمكنت أخيرا من إكمال المشروع. وأخص بالذكر عبدالعزيز الفهد ومحمد السيف ومشاري الذايدي وسعود القحطاني والأمير فهد بن سعد بن فيصل. وأعتذر لهؤلاء جميعا على الساعات الطوال التي كنت أستلبها من أوقاتهم الثمينة في غمرات الحماس و"الجذب" الفكري التي كانت تنتابني أثناء الكتابة للتحدث إليهم باستفاضة قد تكون مملة أحيانا عن بعض الأفكار والمواضيع المبثوثة في ثنايا الفصول. كما أتقدم بشكر خاص لكل من برنارد هيكل من جامعة برنستون Princeton University وليسا أوكرِفيتش Lisa Ukrevich من الجامعة الأمريكية في الكويت AUK وأُلريكي فريتاغ Ulrike Freitag من مركز برلين لدراسات الشرق الحديث Zentrum Moderner Orient. أما مارسيل كوربرسهوك، رفيقي في متاهات ثقافة الصحراء والعطش الذي لا يرتوي لأشعارها وسوالفها ومغازيها، فأنا مدين له بأمور عملية ووجدانية يصعب حصرها.

وليس كل من قرأ مسودة هذا الكتاب أو أجزاء منها يتفق معي في كل ما طرحته فيه من الأفكار والآراء لذا تبقى مسؤوليتها مرهونة بي لوحدي.

الرياض ٢٠١٠/٢/٢

المحتويات

مقدمة

هذا العمل محاولة للتعامل مع عدد من القضايا والتعاطي معها من زوايا مختلفة لكنها متداخلة ومتكاملة، كل منها تعضّد الأخرى وتدعمها. إنه في الأساس محاولة لربط الحاضر مع الماضي ولكن من جهة قلما تنبّه لها من يدرسون تاريخنا الاجتماعي والثقافي والأدبي واللغوي في الجزيرة العربية. لقد اعتاد الباحثون في محاولاتهم ربط الحاضر مع الماضي أن يركزوا على الثقافة الرسمية التي وصلتنا مدونة في مصادر مكتوبة، دون الالتفات إلى المصادرالشفهية وموروثات الثقافة التقليدية. ومن الواضح أن في ذلك انتقائية مخلة وإقصاء متعمدا لمصدر من أهم مصادر الدراسة والذي قد يكون في بعض النواحي أصدق تمثيلا لواقعنا الثقافي والاجتماعي وصلة حاضرنا بماضينا.

كان البدو حتى عهد قريب يشكلون غالبية سكان الجزيرة العربية، خصوصا في الوسط والصحراء وكانت الشفاهة هي السمة الغالبة على ثقافتهم. لكن التعامل مع مخرجات الثقافة الشفهية يحتاج إلي أطر منهجية ونظرية تختلف عن تلك التي نوظفها للتعامل مع الثقافة الكتابية. لقد ظل العلماء في الأمم المتقدمة منكبين على البحث والتنظير والأخذ والرد في قضايا الأدب الشفهي بينما عالمنا العربي ينعم بالغفلة عن هذا كله، علما بأنه أحوج ما يكون إلى ذلك، ليس فقط لغزارة وتنوع آدابه وأشعاره الشعبية وإنما أيضا لأن مثاله الأعلى في الأدب، وهو الشعر الجاهلي، هو أدب شفاهي. هذا يحتم علينا، كي نتمثل الشعر الجاهلي تمثلا صحيحا ونفهمه حق الفهم، أن نطّلع على النتائج التي توصلت إليها أحدث الدراسات العلمية عن طبيعة المجتمعات الأمية والآداب الشفاهية.

لقد وصلتنا الثقافة الجاهلية كنصوص مكتوبة وهذا ينسينا أنها ثقافة شفهية فنطبق عليها معايير الثقافة المكتوبة والأدب المكتوب واللغة المكتوبة. والذين حفظوا لنا هذا الموروث الجاهلي هم نخبة من العلماء مما جعلنا نتعامل معها كما لو كانت هي ذاتها نتاج نخبوي متناسين أنها في الأصل ثقافة شعبية أنتجتها ذهنيات أمية، فلا نفرق منهجيا بين الأدب الذي أنتجه العصر الجاهلي وبين الأدب الذي أنتجه العصر العباسي مثلا، بعدما تكرست الكتابة كآلية لإنتاج الأدب وبثه ونشره. كما أننا نغفل دور العلماء لاحقا وجهودهم في تقعيد وتنسيق اللغة الجاهلية والأدب الجاهلي ونتعامل مع هذه القواعد لا على أنها فرضيات ونظريات أنتجتها عقليات حضرية في أوج ازدهار الحضارة العباسية، وإنما نتعامل معها كما لو كانت معايير يتقيد بها الجاهليون عن وعي وإدراك حينما يتحدثون أو حينما ينظمون شعرهم. فالجاهليون لم يقيدوا أنفسهم بقواعد سيبويه النحوية ولا ببحور الخليل الشعرية وإنما كانوا يستجيبون لسليقتهم وطبعهم دون وعي بالقواعد التي تحكم إنتاجهم اللغوي والأدبي،

تماما مثلما أن القبائل في تحالفاتها ومناقلات فروعها من قبيلة لأخرى لم تتقيد بما دونه النسابون عن أنساب القبائل الجاهلية.

الخليل بن أحمد هو الذي اكتشف البنية العروضية للشعر الجاهلي مثلما اكتشف اللغويون البنية النحوية للغة الجاهليين ووضعوها لنا في قواعد مكتوبة. لذلك لا تتوهم وتعتقد أن فصاحة لغة الجاهليين وآدابهم كما وصلتنا من خلال المصادر المكتوبة يجعل نتاجهم الأدبي أقرب للأدب المكتوب الذي أنتجته النخب المتعلمة في عصور العربية اللاحقة. الأخطاء التي أوقعنا فيها هذا الوهم هو الذي حال دوننا ودون فهم الأدب الجاهلي على حقيقته من ناحية ودون إدراكنا لأهمية دراسة أدبنا الشفهي العامي من ناحية أخرى وما يمكن أن تقدمه مثل هذه الدراسة من إسهام حقيقي في فهمنا لطبيعة الأدب الجاهلي وفي التعامل مع ما يثار حوله من قضايا وإشكاليات. من خلال دراستنا للشعر النبطي سوف نتعرف على الطبيعة الشفهية للأدب الجاهلي، بما في ذلك آليات التحول الأسطوري. سوف نلاحظ مثلا أن آليات الرواية الشفهية في كلا الموروثين تنزع بطبيعتها نحو الانزلاق لاشعوريا من التفكير الواقعي إلى التفكير الأسطوري ومن السرد التاريخي إلى السرد الملحمي وبذلك يتداخل الأسطوري مع التاريخي.

شفاهية الشعر الجاهلي تجعله أقرب إلى أشعار البدو المتأخرين منه إلى أشعار شعراء الفصحى. شعر البادية وثقافة الصحراء في الجزيرة العربية يمثلان الامتداد الطبيعي والاستمرارية التاريخية لشعر الجاهلية ولغتها وثقافتها. إننا بدراسة شعر البادية نكمل الصورة المبتورة عن الأدب الجاهلي التي تنقلها لنا دواوين الشعر المكتوبة. ونحن حينما نعمق فهمنا للشعر الجاهلي من خلال فهمنا لوريثه الشرعي، أي الشعر النبطي، فإننا أيضا نعمق فهمنا لثقافة العصر الجاهلي. الشعر في الصحراء العربية خلال عصورها الشفهية، منذ العصر الجاهلي وحتى عهد قريب، يتداخل تداخلا عضويا مع مختلف شؤون الحياة. التداخل بين مكونات الثقافة الشفاهية هو انعكاس للبنية الداخلية للذاكرة الشفاهية والذهنية الشفاهية. تميل أنساق الثقافة الشفاهية نحو التداخل والاندماج بحيث أن كلا منها يفسر الآخر ويعزز وجوده، لذا فإنه من الناحية المنهجية لا يجوز لنا أن نطبق عليها معايير الثقافات التحريرية التي تميل أنساقها نحو التمايز والانقسام، من تجزئة الشريط الصوتي المتصل ومفصلته إلى حروف مستقلة أحدها عن الآخر إلى تجزئة الذرة وتقسيمها إلى نيترونات وبرتونات.

إذا كان الشعر انعكاسا لواقع الحياة الطبيعية والاجتماعية فإن تفسيره يتحول في نهاية المطاف من مجرد عمل لغوي إلى عمل ثقافي متكامل، إلى رصد إثنوغرافي شامل لثقافة المجتمع الذي أنتج هذا الشعر والذي هو بدوره مرآة تعكس مجتمع البادية وثقافة الصحراء. لذا يصبح الحديث عن مضامين الشعر وصوره ومعانيه

حديثا عن مضامين الثقافة ومركباتها ومكوناتها، مادية وعقلية ونفسية. ومن هنا يصعب فصل المباحث اللغوية والأدبية عن المباحث الاجتماعية والثقافية. على هذا الصعيد من الرؤية والفهم يتضافر الشعر الجاهلي مع الشعر النبطي ليشكلا مادة إثنوغرافية واحدة وتتآلف القصيدة النبطية مع القصيدة الجاهلية لترسمان صورة متكاملة لثقافة الصحراء العربية على مر العصور، وسيتبين لنا أنه مثلما أن الشعر النبطي يمثل امتدادا طبيعيا للشعر الجاهلي فإن ثقافة الصحراء العربية في عصورها المتأخرة تمثل امتدادا طبيعيا لثقافة المجتمع الجاهلي. من هذا المنطلق فإنه بقدر ما ننادي بدراسة الشعر النبطي من أجل فهم أعمق للشعر الجاهلي ننادي كذلك بدراسة ثقافة صحراء الجزيرة في الحقب المتأخرة من أجل إضاءة جوانب لا زالت تخفانا في الحقبة الجاهلية. سوف يتضح لنا مدى إمكانية سد الثغرات المعلوماتية في أي من الحقب المتتالية في تاريخ الصحراء العربية عن طريق اللجوء إلى ما هو متوفر من معلومات عن الوضع في الحقب الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك كله ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا أن الجزيرة العربية هي الموطن الأصلي الذي تفرقت منه الشعوب السامية، وأن قبائل البدو العربية تمثل النموذج الأولي لحياة الساميين القدماء، لذا فهي تحتل مكانا بارزا في الدراسات التاريخية والمقارنة التي تتعلق بعادات الساميين ودياناتهم وثقافتهم المشتركة.

قصة البداوة، قصة درامية طويلة استمرت في جملتها لمدة تربو على ألفي سنة، إنها قصة كفاح البدوي منذ مرحلة استئناس البعير، أي قبل العصور الجاهلية، وحتى العصور المتأخرة ليقهر الصحراء ويتعايش معها ويألفها كما تألفها الوحوش. إنها قصة تجربة إنسانية فريدة في التكيف والبقاء تستحق التوقف والرصد والتوثيق والتحليل. سوف يتبين لنا من خلال هذه الدراسة مدى أهمية الدور المحوري الذي لعبته الإبل في تشكيل ذهنية ابن الجزيرة العربية وثقافته كعنصر أساسي في تكيفه مع طبيعة الصحراء. لو دققنا النظر في الأدب البدوي، شعرا ونثرا، من عصر الجاهلية حتى العصور المتأخرة، لوجدناه في معظمه توثيقا لهذه المغالبة المستمرة والكفاح المتصل بين الإنسان والطبيعة الصحراوية والذي يتم التعبير عنه بطرق مختلفة وبصور مبطّنة.

لذا فإنني أطمح أيضا إلى أن يسهم هذا العمل في تصحيح الصورة المشوهة التي تحملها النخب العربية في أذهانهم عن التنظيم القبلي وطبيعة الحياة البدوية وقيم الثقافة الصحراوية وعن حقيقة العلاقة بين البدو والحضر في الجزيرة العربية. إننا غالبا ما نتبنى دونما نشعر وجهة النظر الحضرية وتحيزاتها ضد القبيلة ونردد أنه حالما تضمحل سلطة الدولة فإن الفوضى تحل محلها ويبدأ البدو أعمال السلب والنهب ويغيرون على القرى ويفرضون عليها الأتاوت. إدانة هذه الأوضاع وشجبها أقرب إلى أقلامنا من محاولة فهم الآليات التي تحركها والظروف التي تستدعيها

والمنطق الذي يحكمها. علينا دوما أن نتنبه إلى هذه التحيزات ضد البدو وأن نتجاوز التابوهات التي تغلغلت في أذهان الحضر من خلال طبيعة حياتهم المستقرة ونظمهم التعليمية وبلورتها الكتابة على شكل نصوص ومدونات تتراكم عبر العصور مما يمنحها البقاء والاستمرارية والقوة الأخلاقية والمرجعية. علينا أن نفهم الثقافة الشفهية البدوية فهما حقيقيا من داخلها ووفق شروطها هي حتى نتمكن من رؤية العالم بعيون بدوية.

سوف أتعامل في هذا الكتاب مع الشعر الجاهلي والشعر النبطي على أنهما يمثلان إرثا أدبيا واحدا متصلا يعبر عن حس جمالي مشترك وعن رؤية كونية مشتركة ويعكس استمرارية ثقافية ممتدة لم تنقطع عراها من عصور الجاهلية حتى عصورنا المتأخرة التي لا زال البعض منا يتذكر بعض ملامحها. ليس عندي أدنى شك بأن الشاعر الجاهلي لو قابل شاعرا نبطيا فإن كلاهما سوف يفهم ما يقوله صاحبه ويطرب له ويؤمّن على مضمونه حتى لو أعيته لغته إلى حدٍّ ما، وهي لن تعييه كثيرا لأن الفروق في غالب الأحيان لا تعدو أن تكون فروقا في طريقة لفظ المفردة، وهذا أمر من السهل تجاوزه وبسرعة. وقد سبق لي أن افترضت أن الشنفرى أو عروة بن الورد أو ذو الرمة لو قدر لأي منهم وبُعث في القرن الماضي أو ما قبله لما وجد عنتا في أن يمتطي ذلوله ويستجنب فرسه ويمدّ غازيا مع شليويح العطاوي أو مع ساجر الرفدي واستمتع بمحادثة هؤلاء الأعراب وشاركهم الحداء واستعذب مقارضتهم الشعر واستحسن سوالفهم وفضل شعرهم على كثير مما يقال الآن من شعرٍ بالفصحى.

المنهج التزامني synchronic approach الذي أتبناه في هذا العمل في التعامل مع الشعر الجاهلي والشعر النبطي على أنهما موروث شعري واحد يأتي ليتكامل مع المنهج التاريخي التتابعي diachronic approach الذي سبق أن بدأته في كتابي **الشعر النبطي: ذائقة الشعب وسلطة النص** (٢٠٠٠) والذي حاولت فيه أن أتتبع بالتفصيل مراحل انتقال الشعر في بادية الجزيرة العربية من النمط الكلاسيكي إلى النمط النبطي وأوضح كيف تحولت لغته من الفصحى إلى العامية. هذا العمل الذي بين يدي القارئ يهدف إلى التأكيد على أن العلاقة بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي لا تنحصر فقط في الجوانب اللغوية والأدبية، والتي سبق وأن فصلنا القول فيها في العمل المشار إليه، وإنما تتعدى ذلك لتشمل كونهما نتاج بيئة طبيعية واحدة وانعكاسا لثقافة صحراوية رانت على الجزيرة العربية وامتدت من عصر ما قبل الإسلام وحتى بداية القرن العشرين.

وحيث أن المرتكزات التي يقوم عليها هذا العمل وتنطلق منها مجمل طروحاته هي المادة القولية المتمثلة في النصوص الأدبية، نثرية وشعرية، جاهلية ونبطية، فإنه كان لا بد من البدء بتشخيص هذا الموروث القولي كمادة شفهية لها خصائصها التي

تميزها عن النصوص التحريرية ثم معايرة قيمتها وإلى أي مدى يمكن الركون إليها كمرآة تعكس الواقع الثقافي والاجتماعي. وهذا ما انصرف إليه الجهد في الفصول الأولى من الكتاب، إضافة إلى لفت النظر أولا إلى مختلف أوجه العلاقة التي تربط الشعر النبطي بالشعر الجاهلي من أجل تسويغ التعامل مع هذا الإرث الجاهلي والنبطي كإرث شعري واحد. كما تحاول الفصول الأولى أن توضح تطبيقيا كيف يمكن الاستفادة من علاقة الشعر النبطي بالشعر الجاهلي من أجل استخدام النبطي الذي نعرفه جيدا وهو ألصق بنا زمنيا لإضاءة الجوانب المعتمة في فهمنا للشعر الجاهلي.

باختصار، هذا الكتاب عبارة عن رصد وتحليل للتاريخ الشفهي في الجزيرة العربية بأبعاده اللغوية والأدبية والاجتماعية والثقافية (بالمعنى الأنثروبولوجي للثقافة) وعلاقات القبائل ببعضها البعض وعلاقات الحاضرة بالبادية والدولة بالقبيلة عبر العصور، ومن ثم محاولة ربط الحاضر بالماضي والشعر النبطي بالشعر الجاهلي، ولكن وفق منهجية فكرية محايدة لا تتبنى بالضرورة الخط الرسمي والسائد، وليس ذلك من باب الاعتراض على الخط الرسمي والسائد، وإنما رغبة في الموضوعية والحيادية والفهم الصحيح لهذه القضايا الشائكة والملتبسة، وبحثا عن الحقيقة العلمية المجردة بعيدا عن أي توجهات أو مواقف مسبقة.

الكتاب ليس فيه تحد سافر لأي سلطة أو مؤسسة من أي نوع. إنه فقط إعادة نظر في بعض "المسلمات" و"الثوابت" من خلال رصد إثنوغرافي وتحليل أنثروبولوجي واجتماعي لحركة الأدب الشفهي ممثلا بالشعر النبطي (البدوي) والتاريخ الشفهي (السوالف) كما يحكيها الرواة الشفهيون من أبناء القبائل والبدو ولفت النظر إلى شرائح مهمشة وصفحات منسية من تاريخنا الاجتماعي الممتد لعدة قرون من خلال العرض والتحليل والنقد. ولا أعني بالمسلمات والثوابت أمور تمس السلطة أو الدين أو الجنس أو أي من المحرمات أو المحضورات وإنما قضايا تتعلق بمركبات الثقافة وبنية المجتمع ومفاهيم القبيلة والدولة والبداوة والحضارة والشعبي والرسمي والعامي والفصيح، ومحاولة تفكيك هذه القضايا والمفاهيم الثقافية والاجتماعية الشائكة والمتشابكة وما يتعلق بها من ملابسات وسوء فهم. لكن لو أخذنا الدولة والقبيلة والمجتع بمختلف شرائحه وأطيافه وتياراته الفكرية والأيديولوجية لوجدنا أن كل طرف من هذه الأطراف وعبر كل العصور كان له روايته التي تتسق مع رؤيته، وكل طرف يحاول أن يصادر الحق في كتابة التاريخ ويستأثر بتدوينه من وجهة نظره هو فقط وبما يلمّع صورته ويدفع بقناعاته ويخدم مصالحه حصريا. لذلك فإن ما نقدمه هنا قد يتعارض، دون أن نقصد ذلك، مع ما حاولت أو تحاول بعض الجهات تمريره وتكريسه. التثبيت الكتابي الموضوعي للتاريخ الذي يهدف إلى الرصد الحيادي دون خدمة مصالح معينة مهمة محفوفة بالمتاعب في أي دولة ناشئة تتلمس

طريقها نحو إعادة تشكيل هويتها وبلورة قيمها وترتيب أولوياتها، خصوصا في مجتمع يتعرض لمختلف التيارات والتجاذبات ويمر بتحولات جذرية ويريد لتاريخه الشفهي أن يبقى عائما دون تثبيت كتابي ليتمكن من الاستمرار في إعادة توظيفه وتشكيله وإعادة رسم خارطته الاجتماعية وفق مستجدات الظروف المتغيرة ومتطلبات كل مرحلة. وهذا أمر مفهوم وله مبرراته من وجهة النظر السلطوية وصراع القوى، لكنه يجعل من مهمة الباحث الموضوعي مهمة صعبة حيث تتحول الكثير من القضايا مهما بدت بسيطة وبريئة إلى قضايا قابلة للتفجّر وسوء الفهم، سيما أن مجتمعنا يتألف من قبائل وثقافات فرعية متعددة ومتداخلة ومن مناطق متباعدة كل منها كان في الماضي يشكل كيانا سياسيا مستقلا.

يثير هذا الكتاب قضايا ملحة تشكل مدار حديث لا ينقطع في معظم المجالس، قضايا سوف يضل النقاش حولها مستمرا لعقود قادمة لأنها من صميم هموم الناس، إنها مخزونات الوجدان ومكنونات اللاوعي ومكونات الوعي على المستويين العام والخاص. فأنا أحاول هنا أن أقدم أدوات تحليلية تساعدنا على إعادة النظر في معطيات واقعنا المعاش لفهمه بعقلانية والتعاطي معه بصورة أفضل. لقد سئم الناس من طرح مواضيع الثقافة التقليدية والأدب الشفهي والتاريخ القبلي بشكل مبتذل في وسائل النشر والإعلام وصاروا يتطلعون لمقاربات جادة تشفي غليلهم وتروي تعطشهم لمعرفة ماضيهم وثقافتهم بشكل غير موارب يتحرى الصدق ويحترم العقول.

ختاما لا بد من التأكيد على أنني لا أدعي إطلاقا أن النتائج التي توصلت إليها أو الآراء التي أطرحها حول القضايا التي أتعاطى معها في هذا العمل هي صحيحة أو نهائية بأي شكل من الأشكال، وأقر بأنني لم أتمكن من الوصول إلى ما كنت أطمح له من إضاءة جوانب لا يزال يكتنفها الغموض ومن الربط بين مسائل لا تزال معلقة. هذه مجرد اجتهادات مبدئية ووجهات نظر أولية قابلة للأخذ والرد على كل المستويات. إن كان هناك من ميزة لهذا العمل فهو أنه يدشن منهجية جديدة تتكئ على مستحدثات العلوم الإنسانية والاجتماعية في التعامل مع موروثنا الثقافي والاجتماعي ومع ذخيرتنا التاريخية والقولية، منهجية تحاول أن تتخطى الظواهر السطحية إلى ما هو أعمق وأقرب إلى الحقيقة، منهجية تعتمد الربط المنطقي والتحليل النظري بحثا عن البُني الذهنية والآليات المستترة والأسباب الكامنة التي تقبع وراء الظواهر المحسوسة وأحداث المعاش اليومي ووقائع التاريخ العابرة. إنها محاولة للبحث عن علاقات وعن معاني لظواهر تبدو على السطح وكأنها لا علاقة بينها ولا معنى لها، أو أن علاقاتها ومعانيها يساء فهمها وتحرف عن أصلها.

ولقد أكثرت، ربما لدرجة المبالغة، من إيراد الشواهد الشعرية والنثرية من المرويات الشفهية والنصوص الشعبية، وذلك من أجل أن يتعرف القارئ على كيفية التعامل مع هذه المرويات والنصوص واستحلابها كشواهد لا على قضايا لغوية

وأدبية فقط وإنما أيضا على قضايا تاريخية واجتماعية وثقافية.

بقيت هناك بعض الملاحظات التي نود أن ننبه القارئ لها فيما يتعلق بنص الكتاب والتي نجملها فيما يلي:

١/ يرد في الكتاب كم زاخر من المرويات الشفهية، شعرا ونثرا، من رواة أميين نقلناها بلهجاتهم الأصلية وفق قواعد إملائية في كتابة اللهجات يجدها القارئ مفصلة في كتابينا (صويان ٢٠٠٠: ١١١-٢٧) و (Sowayan 1992: 46-72) وفي مقدمة كتاب لنا تحت الإعداد عنوانه **أيام العرب الأواخر: أساطير ومرويّات شفهيّة في التاريخ والأدب من شمال الجزيرة العربية**. ونحيل القارئ إلى هذا الكتاب الأخير للمزيد من المرويات الشفهية. كذلك يمكن للقارئ الرجوع إلى كتابنا **ملحمة التطور البشري** (تحت الإعداد) لمعرفة المزيد عن أنساق القرابة ونظم الاقتصاد ومفهوم السلطة في المجتمعات البدائية والتقليدية، وغير ذلك من القضايا النظرية التي تتقاطع مع أطروحات هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ.

٢/ إذا لاحظ القارئ في الاقتباسات العامية ما يخالف قوعد الفصحى في النحو والإملاء ولكن وفق استخدام مطرد في كل الكتاب فليعلم أن هذه قاعدة اتخذناها بما يتفق مع طبيعة هذه النصوص الشفهية وطريقة نطقها. فالأسماء والمصطلحات العامية الشائعة مثلا درجنا على كتابتها وفق نطقها العامي، كأن نكتب "وضحا" بدلا من "وضحاء" أو "سالفه" بدلا من "سالفة"، ومثلها "الروله"، "عنزه"، وهكذا. كذلك كلمة "بن" التي ترد معترضة بين الأسماء العامية كتبناها "ابن" نظرا لأن العامة يحققونها كما لو كانت مهموزة ولأن حذفها في الشعر مثلا قد يؤدي إلى خلل في الوزن.

٣/ أحيانا قد يُفصل حرف العطف "و" عن الكلمة اللاحقة، خصوصا الكلمات المقوّسة أو العامية حتى لا يحدث لبس فيظنها القارئ حرفا من أحرف الكلمة.

٤/ إذا ورد بيت الشعر مفردا في محل استشهاد عابر فإنه يكتب أحيانا مع الكلام وليس في سطر مستقل.

٥/ ترد في الكتاب الكثير من الاقتباسات من مراجع لمؤلفين من العامة وأشباه العامة -مثل منديل الفهيد ومحمد العبيد- التي لا تتقيد بقواعد الفصحى في النحو والإملاء ولم نصحح لغتها لأنه ليس من أمانة النقل التعديل في النص المنقول.

٦/ كذلك لم نشأ أن نقيم وزن الأبيات مختلة الوزن إذا وردت كذلك في المصدر.

ختاما لا بد من الإشارة إلى أن المناداة بدراسة الآداب الشفاهية لا تعني إطلاقا الدعوة إلى العامية، ولا أن دراسة البداوة والتنظيم القبلي تعني المناداة بالنكوص إلى عصور البداوة والقبلية. إننا ندرس هذه المواضيع كجزء من تاريخنا الثقافي والاجتماعي وكأحد محددات هويتنا وتصوراتنا الجمعية التي لا تزال رواسبها توجه سلوكياتنا على مستوى اللاوعي. ثم إنها تبقى جزءا من المنتج الإنساني والتجربة الإنسانية التي يحرص العلم على رصدها وتوثيقها، فهي لا تقل أهمية عن اللُّقَى

والحفريات الأركيولوجية التي لا تزال محتفظة بقيمتها كمادة علمية بالرغم من مرور آلاف السنين عليها وانقراض الجماعات التي خلفتها مطمورة تحت الإرض. إذا كان من المشروع علميا أن ندرس الثقافة البابلية أو ثقافة البيرو أو الإنكا أو سكان أستراليا الأصليين أو الهنود الحمر وأن ندرس اللغة السومرية والكتابة المسمارية والهيروغليفية فإنه من المشروع أيضا دراسة الشعر البدوي والقبائل العربية وثقافة الصحراء.

توطئة
الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب

المشكلة المنهجية التي نواجهها في دراستنا للقصيدة الجاهلية كنتاج أدبي هي أن الشعر الجاهلي في صميمه شعر شفاهي والمجتمع الجاهلي الذي نشأ فيه هذا الشعر كان مجتمعا أميا شفاهيا. إنه لأمر مدهش حقا أن تثار قضايا مثل مسألة الانتحال أو مسألة الصياغة الشفهية أو حتى مصداقية "أيام العرب" وحقيقتها التاريخية ولا يفكر من يناقشون هذه المسائل بالرحلة إلى بادية الجزيرة العربية ودراسة شعرها وأدبها لتعميق الرؤية العلمية حيال هذه المسائل. لقد آن لنا أن نستفيد من مناهج العلم الحديثة وأن نتبنى نظرة أوسع وأعمق وأكثر شمولية في تناولنا لقضايا الأدب الشفهي والثقافة التقليدية في مجتمعاتنا العربية من عصر الجاهلية وصدر الإسلام حتى العصور المتأخرة، خصوصا فيما يتعلق بمسائل النقد الأدبي وقضايا الشعر الشفهي، قديمه وحديثه، فصيحه وعاميه.

الخلل المنهجي في دراسة الشعر الجاهلي

ما تعاني منه الدراسات النقدية في الأدب الجاهلي هو إما انزلاقها في تطبيق معايير النقد المدرسية التي نشأت في أحضان الآداب المكتوبة، مثل نظرية الانتحال، أو تبسيطها لقضايا الشعر الشفاهي وتطبيقها بشكل خاطئ، كما في نظرية الصياغة الشفاهية. أرى أن المنهج السليم لتصحيح الوضع وفهم قضايا الشعر الجاهلي على وجهها الصحيح هو تسليط الضوء عليه من منظور الأبحاث الميدانية المعاصرة عن حياة الصحراء البدوية والرعوية من ناحية والدراسات الإثنوغرافية الحديثة عن المجتمعات الأمية وآدابها من ناحية أخرى، وليس كما فعل ناصر الدين الأسد مثلا في كتابه **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية** الذي حاول أن يثبت فيه تفشي الكتابة في العصر الجاهلي والاعتماد عليها في حفظ شعر الجاهلية (أسد ١٩٥٦). وأنا اتفق في هذا الصدد مع ما خلص إليه يوسف خليف من أن تسجيل الشعر كتابة "يستلزم مستوى حضاريا معينا تكون الكتابة فيه ظاهرة حضارية لا مجرد ظاهرة حيوية، وهذا ما لم يتحقق في المجتمع الجاهلي" (خليف ١٩٨١: ١٥). كما شكك جواد علي في دور الكتابة كوسيلة لحفظ الشعر الجاهلي قبل عصر التدوين (علي ١٩٩٣/٩: ١٥٠ وما بعدها)

لا تزال الثقافة العربية تتحاشى التعامل مع الآداب الشفاهية وتفتقر إلى منهجية واضحة في الدراسات الشعبية؛ هذا بينما نجد غيرنا من الأمم في العقود الأخيرة قد خطت خطوات حثيثة في مجال البحث عن طبيعة العلاقة والفروقات القائمة بين الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب، والدور الذي قامت به الذاكرة قبل استخدام

الكتابة ثم الدور الذي لعبته الكتابة في تحوير الأجناس الأدبية وما أحدثته من تحولات في طبيعة الأدب وسياقاته الإبداعية والأدائية، ناهيك عن العلاقة بين المبدع والمتلقي. وصار المختصون يتساءلون عن مدى تأثيرات الكتابة والقراءة على مضامين الأدب ووظائفه الاجتماعية وطرق إنتاجه ووسائل تداوله وتلقّيه، وصاروا يولون أهمية خاصة للسمات الفنية والذهنية والنفسية التي تميز عصور الشفاهة عن العصور اللاحقة التي تفشت فيها الكتابة وحل فيها التدوين محل الذاكرة في حفظ النصوص الأدبية. ثم بدأ يتجه البحث مؤخرا نحو استكشاف وسائل المعرفة والإدراك عند الإنسان وبنية الذاكرة البشرية وطرق عملها والسبل التي تلجأ إليها المجتمعات الأمية في تخزين معارفها وتداولها وحفظها وتوريثها عبر الأجيال. وتشير الدراسات الحديثة في النقد الأدبي وفي علم اجتماع الأدب وفي الأنثروبولوجيا والفلكلور إلى أن التغير الحضاري والاجتماعي لا بد أن يصحبه، بطبيعة الحال، تغير في الأجناس الأدبية وفي وظيفة الأدب ومضامينه وفي دور الأديب في المجتمع وعلاقته بجمهور المتلقين. فأدب المجتمعات الرعوية يختلف عن أدب المجتمعات الريفية وأدب الحاضرة يختلف عن أدب البادية وأدب المجتمعات الأمية يختلف عن أدب المجتمعات الكاتبة.

ولقد أصبحت هذه القضايا مدار نقاشات ساخنة وبحوث مستفيضة عند المختصين وتشكل الدراسات التي أجريت في هذا المجال ببيليوغرافية ضخمة تشير إلى أهمية هذا الميدان الجديد من ميادين البحث وما أحدثه من تفجر معرفي غيّر النظرة السائدة عن الأدب وقاد إلى ثورة حقيقية في مجال النقد الأدبي. إلا أن ما يعيق البحث العلمي عندنا في هذا الاتجاه هو أن الموقف الفكري العربي مدجج بالقناعات الأيديولوجية والتوجهات النخبوية والمقولات الجاهزة لإدانة اللهجات والآداب العامية والثقافة الشفهية بوجه عام على افتراض أن الاهتمام بالإبداعات الشعبية، خصوصا في الجانب القولي منها، يمثل معول هدم يهدد اللغة العربية الفصحى بكل ما ترمز إليه من موروثات وقيم روحية وقومية وفكرية توحد بين أبناء الأمة العربية والإسلامية. يرى هؤلاء أن الأدب العامي بلغته العامية جرثوم خطير يجب محاربته واجتثاثه وتسخير كل الطاقات للاجهاز عليه وسحقه ومحقه حفاظا على نقاء وصفاء أجوائنا الروحية والسياسية والفكرية. ومن هذا المنطلق تبذل جهود ومحاولات دائبة لطمس معالم الثقافة الشعبية وتطهير المجتمع من شوائبها وتعقيم الجماهير ضدها وتحصينهم بالجرعات اللازمة من الثقافة الرسمية الفصيحة. إن قصر التعامل مع الأدب عندنا على أساتذة اللغة التقليديين وانصراف علماء النقد والاجتماع والإثنولوجيا واللسانيات عن هذا الموضوع كرس النظرة الآحادية والمنهجية الاختزالية في تناول الفنون القولية على أساس أنها مجرد مادة لغوية دون التنبه إلى أهميتها كنتاج فني وكوثيقة لرصد الوقائع التاريخية وتسجيل الظواهر الاجتماعية. وأساتذة اللغة في مؤسساتنا الأكاديمية يحملون لواء المعيارية وشعارهم

"قل ولا تقل" وهمهم تمييز "الخطأ" من "الصواب" دون بذل أي جهد لفهم اللغة كوسيلة للتواصل وكسلوك إنساني ونشاط ذهني تتكشف من خلاله خفايا الطبيعة الإنسانية وديناميكية العقل البشري، كما تمليه المناهج الحديثة التي يسير عليها علماء اللغة بالمعنى اللساني العصري لهذا التخصص.

إن كثيرا من القضايا النظرية والأسئلة الملحة في الأدب الجاهلي لن نتوصل إلى حلها إلا بالنظر إلى أدب البدو وثقافة الصحراء في وقتنا الحاضر عن طريق العمل الميداني الذي أصبح من أساسيات البحث العلمي في عالمنا المعاصر. لو تمكنا من دراسة شعر البدو في سياقه الأدائي ومحيطه الثقافي والاجتماعي لاستطعنا الإجابة على العديد من الأسئلة التي تدور حول طبيعة الشعر العربي القديم، وخصوصا فيما يتعلق بدوره السياسي ووظيفته الاجتماعية وكذلك طرق نظمه وأدائه وروايته وحفظه وتداوله كتراث شفهي يعتمد على الحفظ والرواية والسماع لا على الكتابة والتدوين. إذا كانت الدواوين هي الوسيلة الوحيدة التي تربطنا بشعر الجاهلية وصدر الإسلام فإن الشعر النبطي[١] بشكله التقليدي الشفهي المتوارث في بادية الجزيرة العربية منذ القدم، والذي يمثل الامتداد الطبيعي والسليل المباشر والمثال الحي المعاصر للشعر الجاهلي، كان إلى عهد قريب شعرا حيا قويا لا يزال بعض رواته ومن عاصروا أحداثه وظروفه يعيشون بين ظهرانينا، كما أن القليل من فحوله لا يزالون على قيد الحياة. يتفق الشعر الجاهلي مع الشعر النبطي في أنه شعر شعبي ترعرع وازدهر على نفس الرقعة الجغرافية بين أبناء البادية وشعوب الصحراء العربية الذين تغلب عليهم الأمية ويعتمدون على الرواية الشفهية في حفظ وتداول معارفهم وفنونهم. المناخ الاجتماعي والبيئة الثقافية ومجمل الظروف الإنسانية والطبيعية التي أفرزت الشعر الجاهلي هي نفسها تلك التي أفرزت الشعر النبطي. إن جمع وتوثيق هذا الشعر النبطي كتقليد ينبض بالحياة ودراسته دراسة ميدانية على أسس علمية سوف تفتح لنا آفاقا رحبة للريادة العلمية والاستكشاف وسوف تتمخض عن ذلك مقتربات منهجية وأطر نظرية جديدة وسوف تتفرع عنها مواضيع تكون منطلقا لدراسات أخرى ويكون لها مردودات بالغة الأثر وبشكل قد لا نتصوره الآن على مجالات البحث الأخرى في حقول الدراسات الأدبية واللغوية والإنسانية والاجتماعية والتاريخية.

سوف نتناول في الفصول اللاحقة أبرز أوجه الاعتراض على تطبيق نظرية الانتحال ونظرية الصياغة الشفهية على الشعر العربي وما تعانيه هذه التطبيقات من خلل منهجي، بناء على النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراسة الشعر النبطي. سوف نرى أن الشعراء النبطيين وشعراء الجاهلية وصدر الإسلام يتفقون في

(١) يطلق مسمى الشعر النبطي على الأشعار العامية التي كان يتناقلها في العصور المتأخرة سكان وسط الجزيرة العربية وشمالها من البدو والحضر.

تشخيصهم لعملية النظم وفي التعبير عن المعاناة الطويلة التي يمرون بها خلال هذه العملية. وعلى خلاف ما يزعم أصحاب نظرية الصياغة الشفهية فإن الرواية تقوم على الحفظ ومحاولة استظهار نص أصلي محفوظ في الذاكرة، وليس إعادة نظم للقصيدة. والشاعر الذي يعي تماما رسالته الفنية ومسؤوليته الاجتماعية يحاول جاهداً أن يخرج بعمل يفي بهذه الرسالة ويواكب هذا الدور. من هذا المنطلق أيضا فإن الراوي يحاول بقدر ما تسمح له الذاكرة ألا يغير في النص الذي تلقاه من الشاعر.

وبينما نجد أن تأليف القصيدة في شعر النظم يسبق إنشادها وأن الرواية عملية مستقلة عن النظم تقوم على الحفظ والاستظهار، فإن هناك جنس آخر من الشعر تندمج فيه عملية النظم مع الأداء، ذلكم هو شعر القلطه أو المرادّ، وهو فن شعري قائم بذاته يختلف في وظائفه ومضامينه عن شعر النظم. أي أن هناك جنسين متمايزين من الشعر العربي التقليدي، جنس يكون فيه النظم سابقا للأداء والرواية ومستقلا عنهما، وهو شعر النظم؛ وجنس مرتجل يتم فيه النظم أثناء الأداء، وهو شعر القلطة الذي سنتناوله بالوصف والتحليل. إلا أننا سوف نجد أن الارتجال في شعر القلطة أمر مختلف تماما عن الارتجال في الشعر الملحمي الذي قامت عليه نظرية الصياغة الشفهية، وأن شعر القلطة لا يحفظ ويروى مثل ما يحفظ ويروى شعر النظم، بل غالبا ما ينتهي وينسى بمجرد الانتهاء من أدائه.

هذا العمل الذي بين يدي القارئ يهدف أساسا إلى التقريب بين الشعر العربي القديم والشعر النبطي على مستوى النظرية والمنهج انطلاقا من قناعتنا بأن أي سبق علمي نحققه في فهمنا لطبيعة أي منهما سوف تكون له أبعاد وتأثيرات مباشرة على فهمنا لطبيعة الآخر بحكم ما بينهما من أواصر وعلاقات قوية سنتبينها في صفحات هذا الكتاب. إلا أننا في بحثنا لعلاقة الشعر النبطي بالشعر الجاهلي لن نتوقف عند حد إيراد الأمثلة والشواهد الشعرية، بل سوف نتبنى منهجا شموليا تكامليا ينظر إلى الشعر الجاهلي والشعر النبطي كعناصر ثقافية مرتبطة وظيفيا وبنيويا مع بقية المكونات الثقافية والأنساق الاجتماعية الأخرى التي سوف نتناولها بالوصف والتحليل من خلال صورها وانعكاساتها في المضامين الشعرية والاستعارات والمجازات ومختلف الصور والمعاني. نريد أن نؤكد على أن مجتمع الجزيرة العربية ظل لقرون طويلة محتفظا باستمراريته اللغوية والأدبية والثقافية والاجتماعية وعلى أن هذه الجوانب وثيقة الارتباط بعضها بالبعض الآخر بحيث يصعب فهم أي منها فهما صحيحا ودقيقا بمعزل عن الجوانب الأخرى.

ولكي نعطي استنتاجاتنا وزنا علميا علينا أولا أن نتبين وبدقة طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي وشعر الجاهلية وصدر الإسلام ونوثق هذه العلاقة من أوجهها المختلفة. لقد حاولت في مواضع أخرى أن أتتبع بالتفصيل مراحل انتقال الشعر في

بادية الجزيرة العربية من النمط الكلاسيكي إلى النمط النبطي وتحول لغته من الفصحى إلى العامية (صويان ٢٠٠٠: ٩٣–١٠٠؛ Sowayan 1985: 163-7) . ومن أهم وأقدم المصادر التي يمكن التعويل عليها في هذا الصدد العينات التي أوردها ابن خلدون من الشعر البدوي وشعر بني هلال في مقدمته وفي بداية الجزء السادس من تاريخه. وقد سبق لي مناقشة أهمية هذه العينات في كتابي **الشعر النبطي: ذائقة الشعب وسلطة النص** (صويان ٢٠٠٠: ٢٣٨–٥٥). إلا أنه بعد نشر الكتاب عثرت على بعض المراجع والمخطوطات المهمة مما يضطرني إلى فتح باب النقاش مرة أخرى في هذه المسألة.

في المجتمعات الأمية، مثل مجتمع الجزيرة العربية في عصوره الماضية، يتضافر الأدب الشفهي مع بقية النشاطات الاجتماعية ويتقاطع مع مكونات الثقافة الأخرى بحيث يستحيل فصله عنها والنظر إليه كنشاط مستقل، كما هو الحال في الأدب المكتوب. تتعدد وظائف النص الشفاهي بحيث تشمل وظائف أخرى تساند وظيفته الفنية وتتعدى قيمته الجمالية. إنه أشبه ما يكون بمادة البترول الخام التي يمكننا أن نستخلص منها العديد من المشتقات إذا كانت لدينا معدات التكرير اللازمة، والتي تعني في هذه الحالة الأطر النظرية والأدوات المنهجية الملائمة. فهو نص أدبي ومادة لغوية ومصدر تاريخي ووثيقة إثنوغرافية تعكس جوانب الحياة المتعددة في المجتمع الأمي. ومن أجل إضاءة مختلف المستويات الدلالية والجمالية لهذا النص الشفهي والتعرف على وظائفه المتباينة لا بد من التطلع إليه من منظور أعم وإخضاعه لنظرة شمولية فاحصة تكسر قيود التخصصات التقليدية وتتضمن مزيجا مركبا من مناهج التحليل الأدبي واللغوي وكذلك مناهج التحليل التاريخي والاجتماعي والنفسي. ولا نقصد بذلك التقليل من شأن الأبعاد الفنية والجمالية للنص الشفاهي وإنما تسليط الضوء عليه من زوايا مختلفة للتعرف على وظائفه السياسية والاجتماعية والأيديولوجية والتعامل معه بالجدية التي تتناسب مع أهميته وخطورته كقوة فاعلة في المجتمع التقليدي. فلو أننا نظرنا مثلا إلى خطاب من خطابات بيريكليس Pericles، أحد قادة اليونان القدامى، فسوف نجد أن قيمته الأدبية تعزز وظيفته كخطاب جماهيري يقصد منه التأثير على المستمعين ودفعهم للعمل والتفكير في اتجاه معين. كذلك لو أننا نظرنا إلى قصيدة نظمها شيخ من شيوخ البادية أو فارس من فرسانها كمجرد نص أدبي فإننا نخطئ فهم القصيدة ونغمط قائلها حقه والذي لا يليق بنا أن ننظر إليه كمجرد شاعر وإنما شخص له مكانته ويتوسل بالشعر لتناول أحداث خطيرة ومعالجة أمور جليلة كإعلان الحرب أو تخليد النصر أو طلب الصلح أو الدفاع عن حق أو الحث على عمل ما، أو ما شابه ذلك.

النص الشفاهي والنص الكتابي

مع أن معظم الباحثين لا يقرون الفصل بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب بشكل مطلق ويؤكدون أنه من الصعب في بعض الأحيان إقامة حدود صارمة بينهما نظرا لما بينهما من تداخل وتفاعل وتشابك في الأشكال والمضامين والوظائف والأغراض (Finnegan 1977: 160ff)، إلا أنه من وجهة النظر المنهجية لا يجوز لنا أن نطبق دوما وأبدا على الأدب الشفاهي معايير النقد المدرسية بحذافيرها لأنها نمت وترعرعت أساساً من خلال دراسة الأدب المكتوب وتقويمه. وكثيراً ما نقع في مفارقة تاريخية، عن قصد أو عن غير قصد، حينما نحكم على الأدب الشفاهي من منطلقات الأدب المكتوب. وغالباً ما تتحول المقارنة إلى مفاضلة بينهما متناسين أن كلاً منهما وليد ظروف اجتماعية متميزة ونتاج بيئة حضارية مختلفة. ومن الأخطاء المنهجية التي يقع فيها النقاد الذين تعودوا على دراسة الأدب المدون أنهم يصمون الشعر الشفاهي بالتقليد والمحافظة والنمطية دون أن يعوا الدور الاجتماعي والسياق الحضاري لهذا الشعر وما يكتنفه من ظروف أدائية وما يقوم به من وظيفة اجتماعية. المنهج العلمي يتطلب منا طرح المسألة في إطار نظري ومنهجي يتلاءم مع طبيعة هذه الإشكالية المركبة ويأخذ في الاعتبار ما توصل إليه العلم الحديث في هذا الصدد حتى نستطيع الوصول إلى نتيجة علمية مقنعة، أو على الأقل نشق الطريق الصحيح الذي سوف يوصلنا إلى هذه النتيجة المرضية.

النص الشفاهي بطبيعته لا يكتب ويقرأ على انفراد بمعزل عن جمهور المتلقين، وإنما يقال ليحفظ ويؤدى في المجالس والمنتديات وحالما ينقل من أفواه الرواة إلى صفحات الكتب يفقد الكثير من صفاته الجمالية وخصائصه الفنية نظرا لارتباطه بسياق الأداء. هناك اختلافات جوهرية بين الكتابة الجامدة وبين الرواية الشفاهية التي تنبض بالحياة. لا شك أن عملية انتقال النص الشفاهي عن طريق الكتابة من أضمن السبل للاحتفاظ بالأصل إلى الأبد ولكن هناك اعتبارات أخرى وحالات يكون فيها الأداء الحي أفضل من الكتابة. سياق الأداء والتلقي في الأدب الشفاهي محكوم بعلاقة ديناميكية بين المؤدي والجمهور يستطيع المؤدي من خلالها أن يبرز المعالم الجمالية للنص من موسيقى وإيقاع وأغراض بلاغية ومضامين مبتكرة وأن يضيف جمال الأداء إلى جمال النص. النص الشفاهي على لسان المؤدي الموهوب أشبه بالأداء المسرحي، إذ أنه يكتسب حياة وحركة وأبعاداً إيحائية تساعد على فهمه وتذوقه والتماهي معه. وكل مرة يقدم فيها الراوي أداءاً جديداً لنص شفاهي فإنه ينفخ فيه روحاً جديدة ويبعث فيه حياة جديدة. ولكن حالما يُنقل إلى كلمات مكتوبة فإنه يفقد الكثير من سماته الجمالية وخصائصه الفنية ويتحول إلى نص خامد هامد لا حياة فيه ولا حركة. هذا يعود إلى أن الحميمية والكثير من الخصائص الشفاهية المميزة التي تصاحب الأداء الشفاهي والتي تساعد على فهم النص وتذوقه لا يمكن

إبرازها خطيا وذلك مثل نبرات الصوت وتعابير الوجه وحركات اليدين وغير ذلك من الإشارات والإيماءات التي لا تترك أثراً على الورق. والإلقاء الشفاهي للقصائد عادة يتخلله شرح بعض المفردات والتعليق على ما يرد في القصيدة من أسماء ومواقع، وكذلك رواية القصص التي توضح الخلفية التاريخية لهذه القصائد والمناسبات التي قيلت فيها. النص الشفاهي بدون السياق الأدائي ناقص ومشوه. التدوين بتر للنص الشفاهي وانتزاع له من سياقه الأدائي الطبيعي وإيداعه في سياق مفتعل وغريب. ولا أحد يعي ذلك أكثر من اللذين يتعاملون مع تفريغ النصوص الشفاهية التي سجلت في سياقها الطبيعي (Sowayan 1982; 1992). لذلك يرى العلماء المعاصرون أن أفضل طريقة لتسجيل الأدب الشفاهي وحفظه ليس التدوين وإنما تسجيل الصور الناطقة المتحركة والتقاط النص لحظة الأداء بكل ما يحمله السياق من تفاعلات رمزية وتفسيرية.

ومما يزيد عملية تدوين النص الشفاهي صعوبة وتعقيدا، ويضيف إلى العقبات التي تعترض من يريد قراءته قراءة صحيحة، وفهمه فهماً سليماً، هذا البون الشاسع بين الحديث أو المخاطبة التي هي وسيلة نقل النص الشفاهي إلى السامع، وبين الكتابة التي هي وسيلة نقل النص التحريري إلى القارىء، خصوصا في حالة النصوص الشعبية التي لا يتناسب نطقها مع طرق الكتابة المعتادة. فالخط العربي مثلا ابتكر لكتابة العربية الفصحى مما يجعله غير ملائم تماما لكتابة اللهجات العامية التي فيها من الأصوات والحركات ما لا يستوعبه الخط العربي في صورته الحالية. ولذلك نجد من يتصفح ديوانا مطبوعا من دواوين الشعر الشعبي غالبا ما يقرأه بنطق فصيح، لأنه اعتاد أن يقرأ ما هو مكتوب على أساس أنه كلام فصيح، وهذا مما يؤدي إلى اختلال الوزن واستغلاق المعنى.

في النص الشفاهي يقوم سياق الأداء و"حضور" المؤدي والخلفية المشتركة للمؤدي والمتلقي دورا مهما في توصيل المعنى للمستمعين. الإيماءات والحركات وتعابير الوجه واللغة الجسدية body language وتنغيمات الصوت والشروحات ومجمل الإشارات والظروف المصاحبة للأداء الشفاهي الذي يتم وجها لوجه بين المبدع والمتلقي تسهّل المهمة على الإثنين، مهمة التوضيح وإزالة الغموض ومهمة الفهم والمتابعة. ويمكن للمؤدي أن يكيف النص والشروحات بما يتمشى مع طبيعة المتلقين وميولهم ومستويات إدراكهم. لكن الكتابة التي تتم بمعزل عن المتلقي تجعل المهمة صعبة. مهمة إيصال المعنى في النص المكتوب تقع كلية على كلمات النص مجردا من شخصية المبدع وسياق الأداء، أي أن النص المكتوب شيء قائم بذاته autonomous ومستقل عن كاتبه. لذا فإن على الكاتب أن يتخيل كل المعاني الممكنة لكل كلمة يكتبها ويختار منها المعنى الذي يقصده ويضعه في السياق اللغوي المناسب الذي يزيل عنه اللبس والغموض، وعليه أيضا أن يضع في حسبانه كل القراء المحتملين لعمله على

اختلاف أطيافهم ويكتب بطريقة تتناسب مع أذواقهم ومستوياتهم ويمكن لهم جميعا أن يفهموها كنص مستقل الوجود ومنتزع من السياق الأدائي الحي (Olson 1977).

الأدب المكتوب فردي في إنتاجه واستهلاكه حيث أن المؤلف مُنْبَتّ عن القارىء لا تربطه معه صلة وهدف الكاتب ليس بناء علاقة مع المتلقي وإنما توصيل رسالة معينة لقارئ مجهول. أما الأداء الشفاهي فإنه يرتكز على إيجاد علاقة مباشرة وارتباط حميمي بين المؤدي والمتلقي مما يقود هذا الأخير إلى الاستسلام لمؤثرات الأداء واندماجه شعوريا مع الجو العام وتمثله لأحداث النص وتقمصه لشخصياته بدلا من النظر إليه نظرة حيادية تحليلية نقدية. أما الكتابة فإنها تفصل المبدع عن عمله وتنتزع النص من ظروف الأداء وملابسات السياق الإبداعي وتضع مسافة بين الكاتب وما يكتب وتفصله عنه كلية لدرجة تمكن القارئ الذي يقرأ نصا لا يعرف من كتبه أن يتفحص ذلك النص بحيادية وتجرد بعيدا عن تأثيرات حضور المبدع وطغيان شخصيته عليه والنظر إلى العمل بموضوعية، مما ينمّي لديه روح النقد ويشحذ ملكاته التحليلية والتأملية (Chafe 1982).

تختلف الكتابة عن الأداء الشفاهي في أنها تمنح القدرة على التروي والتنقيح وتصحيح الأخطاء واستبدال كلمة بأخرى. الكاتب يكتب بمعزل عن جمهوره وباستطاعته أثناء التأليف أن يعود لما كتبه يراجعه وينقحه ويغير فيه ويعدل كيف يشاء حتى يخرجه بالصورة النهائية التي يرضى عنها قبل النشر. يمكن في الكتابة مراجعة الخطأ ومسح الكلمات غير المناسبة وكأنها لم تكن لأن ما يصل إلى المتلقي هو العمل المنقح دون أن يعرف هو بعمليات التنقيح والتصحيح أو يشعر بها إطلاقا. هذا على خلاف الأخطاء التي تحدث وجها لوجه في الأداء الحي (Ong 1982: 104). قد يمكن الاعتذار عن هذا النوع من الخطأ لكن لا يمكن مسح الخطأ وإزالة ما قد يسببه من حرج وتجاهله كأنه لم يكن لأنه يحدث بحضور المتلقي. وقد عبر الشاعر العربي عن ذلك أحسن تعبير في البيت الثاني من قوله:

ندمت على شتم العشيرة بعدما ... مضت واستتبت للرواة مذاهبه

فأصبحتُ لا أسطيع دفعا لما مضى ... كما لا يرد الدر في الضرع حالبه

كذلك القارىء يقرأ وحده بصمت بعيداً عن الآخرين وعن مؤلف العمل الذي يقرأه، وبإمكانه أن يقرأ بسرعة أو ببطء وأن يتوقف أنّى شاء. وإذا فقد تسلسل الأحداث أو استغلق عليه المعنى واستعصى الفهم فإن باستطاعته إعادة الكرة ليبدأ من جديد من حيثما يريد. لذلك أصبح الابتكار والتفرد في الأسلوب والتعقيد في الأحداث والإغراق في الرمزية أمراً ممكناً، بل هدفاً في حد ذاته. الكاتب يصبو دوماً وأبداً إلى أن يحطم التقاليد ويتخطى المألوف ليكون مجدداً ومثيراً يأتي بالغريب المثير المدهش. كذلك نجد أن السرد القصصي في الأدب الشفاهي سرد تراكمي يتألف من مواقف وأحداث متتالية تبدو لنا مهلهلة وتفتقر إلى عناصر الربط والدمج

القوية، وهذا يعود إلى ضعف سيطرة المؤدي الشفاهي على تسلسل الأحداث وعدم تملكه للوسائل المتاحة للكاتب الروائي والتي تمكنه من إنجاز عمل قصصي طويل حبكته متينة وأحداثه متداخلة وتترابط ترابطا عضويا يؤدي إلى تسلسلها بشكل مثير وتصاعدي نحو الذروة وفك العقدة. كل هذا يقود إلى تكريس فكرة التخصص في الأدب وفكرة المؤلف الأصلي وملكية الإنتاج والنص المعتمد وحق امتلاك العمل الأدبي ونشره والتكسب من ورائه والتي تتميز بها المجتمعات التحريرية عن المجتمعات الشفاهية التي لا تعرف المتاجرة بالأدب.

أما في الأدب الشفاهي فلا المبدع ولا المتلقي يتمتعان بهذا القدر من التأني والتروي المتاح للكاتب والقارىء لأن عمليات التأليف والأداء والتلقي في السياق الشفاهي عمليات آنية ومباشرة. فالشاعر مثلاً ينقل قصيدته مباشرة إلى الجمهور حيث هناك صلة وثيقة وتفاعل مستمر بينه وبينهم تصل أحياناً إلى درجة المشاركة الفعلية في التأليف والأداء. وهناك حالات تكون فيها لحظة الأداء هي لحظة الإبداع كما في إنشاد السيرة الشعبية أو في شعر **القلطة** أو **المرادّ**، كما سيتضح لنا في الفصول المخصصة لوصف هذا الجنس الشعري. ارتجال النص الشفاهي بالنسبة للمؤدي وسرعة زواله وتلاشيه بالنسبة للمتلقي تجعل من التكرار والإطناب والإسهاب، والتي تعد من عيوب الأدب المكتوب، أمورا ضرورية في الأدب الشفاهي. التكرار من أهم سمات الأداء الشفهي، وقد يوظف لتأكيد المعنى أو إزالة الغموض، ولكنه في كثير من الأحيان لا يؤدي هذه الوظائف وإنما هو مجرد وسيلة لالتقاط النفس وكسب الوقت وإعطاء الراوي بعض الراحة والفرصة للتفكير فيما سيأتي، وكذلك إعطاء الفرصة للمستمعين كي يتابعوا أحداث الأداء المتسارع لأن المستمع في الأداء الشفهي، بخلاف القارئ، لا يستطيع العودة إلى بداية النص لاسترجاع شيء فاته. بدلا من التوقف والصمت أو الحيرة والتردد أثناء الأداء -والتي تعد عيوبا صارخة في الأداء الشفاهي لكنها أمور عادية بالنسبة للكاتب- يلجأ المؤدي إلى تكرار ما سبق أن قاله أو إعادة صياغته بشكل آخر أو ترديد ألفاظ جاهزة مثل **طال عمرك**، **سلّمك الله** وما شابهها ليعطي نفسه حيزا من الوقت، وإن كان ضئيلا، لكنه يكفيه للبحث سريعا عن الكلمات المناسبة والشكل المناسب للعبارة التالية. كما يستفيد المتلقي من التكرار في إعطاء نفسه بعض المهلة لالتقاط الأنفاس وإراحة الذهن بدلا من التركيز الشديد الذي يصعب تحمله والإبقاء عليه لفترة طويلة، فلا ضير عليه لو شرد ذهنه لبضع ثوان أو لم يسمع أو لم يفهم عبارة هنا أو كلمة هناك لأن التكرار والإطناب والإسهاب يمنحه الفرصة لمتابعة الأداء دون انقطاع في التلقي أو خلل في الفهم.

وحيث أنه لا يتاح دائما للأديب الشفاهي ما هو متاح للكاتب من إمكانيات مراجعة عمله وتصحيحه وتنقيحه نجده أحيانا يقع في بعض التناقضات والأخطاء

غير المقصودة. مثال ذلك أن شاعر الإغريق هوميروس في ملحمة الإلياذة يتحدث عن مقتل أحد الأبطال ثم يصادفنا البطل نفسه في مشهد لاحق يهز رأسه استحسانا أو استنكارا لكلام سمعه أو شيئا رآه، ناسيا هوميروس بذلك أن ذلك البطل مات وشبع موتا. ومن الأمثلة في الشعر العربي أن الشاعر في المقدمة المخصصة للرحلة ربما أضفى على راحلته نعوتا تبدو لنا متناقضة كأن يصفها بالبدنة والضمور في آن واحد أو بالنشاط والتعب أو بصفات المذكر والمؤنث كما في حادثة "استنوق الجمل". والشاعر هنا أساسا لا يتحدث عن راحلة بعينها وإنما كل ما هنالك أنه يتناول موضوعا شعريا بحتا وكل ما يهمه أن يراكم صفات ومفردات تتحقق فيها الشاعرية وتتمشى في تركيبها اللفظي مع متطلبات الوزن والقافية، بصرف النظر عن اتساقها مع بعضها أو مناسبتها لما ينبغي أن تكون عليه الراحلة النجيبة في الواقع والحقيقة. ومن أمثلة التناقضات التي يقع فيها شعراء النبط والقصاص الشعبيون أننا نجدهم قي روايتهم لتغريبة بني هلال يذكرون أن بني هلال يتفقون هم والزناتي خليفة أن يخرج في يوم الغد ثلاثون فارسا منهم وثلاثون فارسا من قوم الزناتي ليتلاقوا في ميدان الحرب، إلا أن ذياب ابن غانم في قصيدته التي يصف فيها تلك المعركة بينهم يقول:

ربي بلانا بالخلا بالف فارس وحنا ثلاثين ولا زاد زايد

لكل هذه الاعتبارات يختلف الأديب الشفاهي عن الكاتب في مفهومه لقضايا الإبداع والتجديد وهو مقيد بالظروف الموضوعية التي تحكم إنتاجه وتوجه أسلوبه. مظاهر الإبداع في المجتمع الشفاهي تختلف شكلاً ومضموناً عنها في المجتمع التحريري، كذلك تختلف في وظيفتها الاجتماعية وسياقها الأدائي، كما تختلف طرق النظم والتلقي وطرق الحفظ والتداول، ناهيك عن الاختلاف في المفاهيم النقدية والمعايير الجمالية. لا بد أن تلعب الذاكرة في المجتمعات الشفاهية دوراً رئيسياً في حفظ وترويج الإنتاج الأدبي. هذا لا يعني أن ذاكرة الإنسان الأمي أقوى وأنه أقدر على الحفظ من الإنسان المتعلم إلا بقدر ما يسمح به التمرين والتعود. المقصود هو أن المجتمعات الشفاهية تصوغ آدابها ومعارفها بأسلوب يسهل حفظه وتذكره واسترجاعه. التكرار والإرداف والإتباع والتقابل والسجع وتوازن الفقرات والقوالب اللفظية في النثر والوزن والقافية في الشعر وغيرها من خصائص الأسلوب الشفاهي ليست مجرد عناصر جمالية أو آليات لتسهيل النظم وارتجاله، بل هي أيضا وسائل تساعد على الحفظ والتذكر والرواية. ولذا نجد المجتمعات الشفاهية تعتمد كثيراً على القوالب الجاهزة والصيغ التقليدية في التفكير والتعبير وتميل نحو النمطية في الوصف والتشخيص. وهي إلى المحسوسات أقرب منها إلى التجريد لأن المجرد يصعب حفظه وتذكره. لذا يتشابه الأبطال في القصص والمحبوبات في القصائد، فهم أنماط، لذلك نجد، مثلا، أن الشخصيات البطولية في تغريبة بني هلال (مثل ابا زيد

وعشيقته عليا وذياب ابن غانم وفرسه الخضيرا) لا تختلف كثيراً عن الشخصيات البطولية في رحلة الضياغم (مثل عمير وزوجته ميثا وعرار وحصانه مشهور). ومن أجل تخفيف العبء على الذاكرة وسهولة التذكر يختار المجتمع الشفاهي بطلاً أو عدداً من الأبطال البارزين تدور حولهم حوادث التاريخ وتنسب إليهم جميع الأعمال البطولية ويتحلق بقية الشخصيات حول البطل ويختفون في ظله.

الارتباط بين الشعر الشفاهي والإنشاد أمر معروف لا نحتاج إلى تأكيده هنا. فالقصيدة الشفاهية تعيش في الأسماع وعلى الألسن والشفاه وتعتمد على الحفظ والاستظهار في انتشارها بين الناس وبقائها عبر الأجيال. والمستمع قد لا تتاح له الفرصة لتلقي القصيدة إلا عدداً محدوداً من المرات حينما يرويها له الشاعر أو الراوي ولا يمكن له بعد ذلك استرجاع أبياتها إن لم يكن قد حفظها عن ظهر قلب. لذا يتحتم على الشاعر الشفاهي إذا أراد لشعره الخلود والبقاء في المحيط الأمي أن تكون أبياته سهلة المتناول قريبة المأخذ في ألفاظها وفي مضامينها كي تلتقطها الأسماع وتلهج بها الألسن ويحفظها الرواة ويشدوا بها السمار. وحتى لا يفقد الشاعر الشفاهي صلته بمستمعيه فإنه لا يبتعد كثيرا عما هو مألوف لديهم وما هو قريب إلى أذهانهم من الصور والأخيلة والمعاني والألفاظ. هذا هو المحك النقدي ومقياس النجاح في العمل الشفاهي وهذا هو المقابل الذي يجنيه الأديب الشفاهي ويرتضيه عن عمل جيد. هذا لا يعني أن الأديب الشفاهي أقل اكتراثاً بقضية الإبداع من الكاتب وأقل حرصاً منه على إضفاء لمسات فنية خاصة متميزة على إنتاجه ولكن المعادلة الصعبة التي تواجه الأديب الشفاهي هي كيفية تحقيق التوازن المطلوب بين الإبداع والاتباع، بين الابتكار والتقليد.

وليس عجباً أن تغلب على الأدب الشفاهي سمات المحافظة والتقليد فهو في الأصل نتاج مجتمعات تتحكم فيها قوى العرف والعادة، وهو مرآة لقيم خلقية ومثل اجتماعية يغلب عليها طابع المحافظة، وهو فوق ذلك كله سجل لأحداث تتسم هي ذاتها بالنمطية والتكرار. وخضوع الأديب الشفاهي لتيارات المحافظة والتقليد يمنح عمله الصبغة الحضارية الضرورية لاستمراريته والتصاقه بالموروث الثقافي واندماجه في الواقع الاجتماعي. فالشاعر الشفاهي حينما يتحرك ضمن الأطر الثقافية والمعرفية وفي حدود المجالات الفنية التي ألفها جمهوره وتعود على التعامل معها فإنه يضمن نوعاً من التواصل والتجاوب بينه وبين المستمعين. مهمة الشاعر الشفاهي ليست بالضرورة إبداع شيء جديد بقدر ما هي تكرار ما هو معروف وإعادة تشكيله وصياغته حتى لا يتلاشى من الذاكرة ويبقى ماثلاً في الذهن. ومن هنا نجد أن الأدب الشفاهي عموماً يتسم بالتكرار والترداد حتى تبقى المعلومات والمعارف التي يتضمنها محفوظة متداولة متوارثة، ولكي يكون هناك تراكم معرفي واستمرارية حضارية. هذا بينما نجد أن علاقة القصيدة الحديثة بالمعرفة علاقة

تلميح وإيماء ورمز وليست علاقة تكرار وترداد ونقل مباشر، وهذا هو الغموض الذي نتحدث عنه في الشعر الحديث. القصيدة الحديثة تحد للذهن لا للذاكرة.

إحلال الكتابة محل الذاكرة كوساطة توصيل من الشاعر إلى المتلقي نتج عنه تحولات جذرية في مفهوم الشعر وفي بنية القصيدة. فقد حلت وحدة القصيدة محل وحدة البيت وتحرر الشعر من القوالب الجاهزة ومن الوزن والقافية اللذين يحولان دون وحدة القصيدة وانسيابها الموضوعي، لكنهما في العصور الشفاهية كانا من وسائل التذكير التي تساعد على الحفظ والاستظهار. وهذا يقودنا إلى القول بأنه لو تتبعنا مسيرة الشعر العربي من العصر الجاهلي حتى وقتنا هذا لوجدنا أنه على الرغم من التجانس اللغوي فإن الشعر القديم يختلف عن الشعر الحديث في الشكل والمضمون وفي البنية والوظيفة. الشعر العربي القديم كان في الأصل شعراً شعبياً يتناقله الناس مشافهة عن طريق الحفظ والسماع لا عن طريق القراءة والكتابة. لذا فإن من يطالبون مثلا أن يبقى الشعر العربي موزوناً مُقَفّى سهل الحفظ والارتجال كما كان في السابق تخفاهم حركة التاريخ وطبيعة التطور.

وحيث أن الأدب في المجتمعات الشفاهية يصور البيئة ويعكس الحياة نجد أن الكلاسيكيين من إغريق وعرب وغيرهم من الذين لم يستطيعوا التخلص من ترسبات العصور الشفاهية ينظرون إلى الأدب كمحاكاة للطبيعة mimesis. والمحاكاة أمر يتناسب مع طبيعة المجتمعات الشفاهية التي تعتمد بصورة أساسية على التكرار والترديد والنقل والتقليد ليس لمظاهر البيئة الطبيعية والاجتماعية فقط، بل أيضاً لما سبق إنتاجه وتداوله من حكم وأمثال وقوالب جاهزة وصيغ لفظية وأشعار وحكايات وغيرها من المعارف العامة والأجناس الأدبية. أي أن المحاكاة والتقليد حالة ذهنية ونفسية مسيطرة في المجتمعات الشفاهية. ولو أعدنا النظر في تاريخ الأدب الأوروبي لوجدنا أن الفترة الكلاسيكية يغلب عليها طابع المحاكاة والتقليد. ولم يتم التحول الكلي من المشافهة والسماع إلى الكتابة والقراءة إلا بعد أن انتهى عصر التدوين والمخطوطات واخترعت الطباعة وما صاحبها من تكنولوجيا النشر والتوزيع. ولم يتجه الأدب الأوروبي نحو الإبداعية إلا مع بداية الحركة الرومانسية حيث لم يعد الأديب في العصر الرومانسي مقلداً بل مبدعاً يخلق من عدم. ولا غرو أن تظهر الحركة الرومانسية بعد ظهور الطباعة. وفي كتابه **المرآة والفانوس** *Mirror and the Lamp* يمثل ابرامز M. H. Abrams الأدب في العصر الكلاسيكي بالمرآة التي تعكس الحياة أما الأدب الرومانسي فهو فانوس يضيء الحياة. وقال الرومانسيون لا ينبغي للقصيدة أن تعني بل ينبغي أن تكون a poem should not mean but be .

تداخل الشفاهي والكتابي

وهكذا يختلف الأدب الشفاهي عموما عن الأدب المكتوب في البيئة الحضارية

والوظيفة الاجتماعية وفي البنية الفنية وفي اللغة والأسلوب وكذلك في عمليات النظم والأداء والتلقي والتداول. ولكن على الرغم من محاولة البعض تبسيط الأمور وتسطيحها واعتقادهم بوجود تضادية بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب وحواجز يصعب تخطيها فإن الأمور ليست بهذا القدر من البساطة. فالأدب الشفاهي، وإن كان على عمومه يتسم بسمات مشتركة تميزه عن الأدب المكتوب، ليس برمته نتاجا متجانسا ينتظمه نسق واحد، بل إن فيه من الأنواع والأجناس والأشكال المختلفة مثلما في الأدب المكتوب. يرى غالبية الباحثين أن ثنائية الشفاهة والكتابة في الأدب تحصر بين طرفيها خطا متدرجا من الأجناس والأشكال والأنواع والمضامين والوظائف الأدبية والتي قد تتفاوت فيما بينها بتفاوت المستويات الحضارية والمراحل التاريخية، لكنها مع ذلك تتقاطع وتتفاعل على عدة نقاط من هذا الخط المتدرج بحيث يصبح من الصعب أحيانا التمييز والفصل فيما بينهما واعتبار كل منهما شكلا منعزلا تماما عن الآخر. اختلاف الأدب الشفاهي عن الأدب المكتوب لا يلغي ما بينهما من أوجه الشبه وعلاقات التأثير والتأثر وروابط الأخذ والعطاء في مختلف الأزمنة والأمكنة (Finnegan 1982: 18-19)، وهو ليس اختلافا نوعيا بقدر ما هو اختلاف نسبي (Finnegan 1977: 70ff). الإثنان متداخلان متشابكان على صعيد المادة والشكل، كل منهما يغذي الآخر ويمده بالمضامين الأدبية والعناصر الفنية مما يجعل الفصل بينهما فصلا تاما أمرا متعذرا وغير ذي جدوى في كثير من الأحيان، ويجعل من الصعب النظر إلى أحدهما بمعزل عن الآخر. لذلك فإنه مهما بدا التمييز بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب سهلا على المستوى النظري فإنه يصعب الفصل بينهما في الواقع المعاش. فليس من السهل دائما أن نفصل بين أساليب النظم والرواية الشفاهية من ناحية وأساليب النظم والرواية الكتابية من ناحية أخرى. فالأجناس الشعرية التي تتميز بصرامة الوزن والقافية والأمور الشكلية الأخرى يصعب ارتجالها وهي عادة ليست طويلة مما يسهّل حفظها. كذلك لا بد من حفظ القصائد التي تغنى جماعيا وإلا كيف يمكن للمغنين أن يتفقوا؟

ولا تتم عملية التحول في عمليات النظم والتداول وفي قضايا مفاهيم الإبداع الأدبي بمجرد أن يبدأ المجتمع في استخدام الكتابة، إذ أن عملية التحول هذه تستغرق أجيالا وتتم على مراحل. اخترعت الكتابة أساساً للأغراض التجارية، وبعد ذلك شاع استخدامها في الأغراض الدينية. ولم تستخدم للأغراض الأدبية إلا في مراحل متأخرة. وحتى حينما بدأ استخدامها في مجال الأدب استخدمت لتدوين نصوص شفاهية كالشعر الجاهلي مثلاً أو الملاحم الهومرية عند الأغريق. فأول ما تشرع به أي أمة خلال انتقالها من أطوار الثقافة الشفاهية إلى أطوار الثقافة الكتابية هو الحرص على تدوين ما يمكنها تدوينه من موروثات العصور الشفهية. هذه مرحلة التدوين التي تليها بعد ذلك مرحلة التأليف، أعني أن يقوم المبدع نفسه بكتابة إنتاجه.

ولكن حتى في هذه المرحلة المتقدمة نسبياً لم تندثر ملامح الشفاهية وظل المبدع أسير العادة الشفاهية في النظم والتأليف، كما أن إنتاجه، وإن كان مكتوباً، ظل السواد الأعظم من جمهور المتلقين الذين يتألف أغلبهم من الأميين يتلقون هذا العمل عن طريق القراءة الجهرية. وقد لا يزال البعض منا يذكر كيف كان يتم ذلك في مجالسنا العامة حتى عهد ليس بالبعيد، إذ يتولى واحد من الأشخاص الملمين بالقراءة، وما أندرهم في الزمن الماضي، قراءة أحد دواوين الشعر أو أحد كتب السير الشعبية أو كتب الأدب مثل كتاب **المستطرف في كل فن مستظرف** لقراءته على الحاضرين في المجلس من جمهور الأميين. بل إننا نسمع كثيراً عن السلاطين والأمراء الذين لا تخلو مجالسهم من مثل هؤلاء القراء. ولو تصفحنا الكثير من كتب التاريخ والأدب العربي لوجدناها ألفت لتقرأ قراءة جهرية في المجالس العامة. مثال ذلك **البيان والتبيين**، **عيون الأخبار**، **محاضرات الأدباء**، **الأغاني**، **يتيمة الدهر**، **العقد الفريد**، **جواهر الأدب**، وغيرها كثير مما يصعب حصره. ولعل هذا يفسر لنا بعض الخصائص الأسلوبية التي تختص بها تلك الكتب التراثية مثل السجع والاستطراد والتنقل من فن إلى آخر، وغير ذلك من الأساليب التي يتداخل فيها الشفاهي مع الكتابي. وبالإضافة إلى تغلب الأمية فإن تدوين المخطوطات باليد لا يسمح برواج الكتب بل إنه يحد من انتشارها على نطاق واسع ويجعل منها سلعة نادرة باهظة التكاليف. لذا يمكن النظر إلى القراءة الجهرية من منظور اقتصادي ترشيدي.

من المعروف أن الحفظ والاستظهار يلعبان دوراً هاماً في الثقافة العربية عبر عصور التاريخ المختلفة. كانت وظيفة الكتابة في الشعر العربي لفترة طويلة لا تتعدى تدوين أبيات القصيدة وتسجيلها. أي أن شعراء العرب أمضوا فترة طويلة يستخدمون الكتابة في تدوين قصائدهم قبل أن تحدث الكتابة أي تأثير يذكر في تحوير نظرة الشاعر نحو قضية الإبداع ونحو طبيعة الشعر ووظيفته وعلاقة المبدع بالمتلقي. ظل الشاعر أسير العادة الشفاهية في النظم والأداء وظلت الملامح الشفاهية بارزة في إنتاجه. وحتى لو كان إنتاجه مكتوباً فإن السواد الأعظم من جمهوره يتلقى هذا العمل مشافهة أو عن طريق القراءة الجهرية. فالقصيدة الفصيحة يحفظها الناس ويتناقلونها شفاهيا وينشدونها في المحافل والمجالس وتشيع بينهم. أي أنه بعد استخدام الكتابة وانتشارها استمرت الأساليب الفنية وطرق النظم والأداء والتداول أساليب وطرق شفاهية، بما في ذلك تكرار الصيغ اللفظية والقوالب الجاهزة وتعدد الروايات للنص الواحد والشك في نسبة بعض القصائد، واستمرت الحدود البينية قائمة لمدة طويلة بين الشفاهي والمكتوب. وهذا ما ينطبق أيضا على الأدب الإغريقي والآداب الكلاسيكية عموما. ومن هنا يؤكد بعض المختصين أن التكرار وتشبع النص بالقوالب اللفظية الجاهزة في حد ذاته لا يعد بالضرورة وفي كل الأحوال ميزة تختص بها النصوص الشفاهية دون التحريرية ولا يعني بالضرورة

الارتجال في النظم وإلغاء دور الحفظ، ولا يعني كذلك بالضرورة أن الكتابة لم تدخل في عمليات النظم والرواية، كما تشهد على ذلك الكثير من الآداب والموروثات الشعرية في العديد من المجتمعات (Finnegan 1977: 70; 1982: 18-19).

ومن ترسبات العصور الشفاهية التي ظلت عالقة بالأدب العربي والفكر العربي حتى بعد عصر التدوين غلبة روح المنافسة والمساجلة والمناظرة والمجادلة (كما في المسألة الزنبورية مثلا) التي هي أشبه بالمبارزات الميدانية التي تفترض الخصومة بين الطرفين وغايتها معرفة الغالب من المغلوب، بدلا من البحث الهادئ الموضوعي المتجرد والمحايد عن الحقيقة المطلقة. بل إن علوم العربية من نحو وبلاغة وبيان وغيرها كان هدفها الأساسي في البداية ليس تعليم قواعد الكتابة النثرية والتأليف وإنما تعليم قواعد الخطابة على المنابر ومحاجّة الخصوم ومقارعة الأنداد والتحدث في المنتديات بفصاحة وبدون لحن.

ومن الأدلة على تأصل عادات الإلقاء الشفاهي والأداء السمعي، حتى بعد ظهور الكتابة واستخدامها في الأغراض الأدبية أن القارئ في حالة القراءة الفردية حتى حينما يكون مختلياً بنفسه وليس هناك أحد يستمع إليه يقرأ بصوت مرتفع ويهز رأسه وكامل جسمه حسب إيقاع القراءة الجهرية. ونلاحظ هذه الظاهرة بشكل واضح عند حديثي العهد بتعلم القراءة من الكبار والذين لم يتمكنوا بعد من التخلص من عادة التواصل والتلقي عن طريق التلفظ والسماع. ولا شك أن مناهج التعليم التي تقوم على الحفظ الصم هي من ترسبات العصور الشفاهية التي تلعب فيها الذاكرة وملكة الحفظ والاستظهار دوراً أساسياً في تخزين المعلومات واسترجاعها.

ومن مظاهر التداخل بين الشفاهي والكتابي أن تنتشر قصيدة مكتوبة وتشيع عن طريق الرواية الشفاهية، أو أن تدون قصيدة شفاهية وتحفظ عن طريق الكتابة، أو أن ينظم الشعراء المتعلمون على غرار الشعراء الأميين، أو أن يقتدي الشعراء الأميون بالشعراء المتعلمين، أو أن يطلب الشاعر الأمي من إنسان متعلم أن يكتب له قصيدته. وقد يعيش النص الشفاهي على الألسن لعشرات السنين ثم يأتي وقت يعمد فيه أحد النساخ إلى تدوين واحدة من الروايات الشفاهية المتعددة للنص وتثبيتها خطيا لتصبح بذلك نسخة معتمدة وتحفظ من الضياع بينما تأتي عوادي الزمن على الروايات الأخرى وتطمسها من الذاكرة الجماعية بعد موت رواتها. وقد تحظى عدة روايات شفاهية مختلفة للنص الواحد بالتدوين فيصبح بين أيدينا أكثر من نسخة لروايات مختلفة للقصيدة الواحدة. وعلى الجانب الآخر، قد تبقى إحدى القصائد محفوظة لمدة طويلة عن طريق التدوين برواية واحدة لا غير. وبعد سنين طويلة تقع القصيدة في يد أحد الحفظة فيقرأها أو يسمعها فتثبت في ذاكرته ويبدأ باستظهارها وروايتها في المجالس. وهكذا تشيع القصيدة بين الناس ويتلقفها الرواة وتدخل إلى عالم الرواية الشفاهية وتبدأ التحويرات والتغييرات تدخل عليها من هنا وهناك.

التحول من الأدب الشفاهي إلى الأدب المكتوب لا يتم بمجرد إجادة القراءة بل لا بد أن تشكل الكتابة قناة أساسية للتواصل وتأخذ القراءة حيزاً كبيراً في حياة المتلقي، ولا بد أن يتم ذلك على مستوى جماهيري عريض. والكتابة التي نتحدث عنها هنا لا يقصد بها مجرد التدوين وإنما توظيف الكتابة في العملية الإبداعية ذاتها وارتباطها بها إلى درجة أننا أصبحنا الآن نستخدم كلمتي "كاتب" و "مبدع" كما لو كانتا مترادفتين، كما في قولنا "فلان الكاتب المعروف". الشاعر الأمي الذي يستعين بشخص يعرف القراءة والكتابة ويطلب منه أن يخط له قصيدته ليس كاتباً تماماً كما أن الشخص الأمي الذي ينصت لقراءة جهرية ليس قارئاً. بل إن المبدع الذي يعرف القراءة والكتابة ولكنه لا يدون عمله الإبداعي إلا بعد أن يفرغ تماماً من إبداعه لا تنطبق عليه صفة "كاتب" بمعناها الدقيق ولا يختلف كثيرا عن المبدع الشفاهي. وكان العرب قديماً يستخدمون كلمة "كاتب" بمعنى "ناسخ" ولم يستخدموها بمعنى "مؤلف" إلا في العصور المتأخرة. كما أن الأستاذ في تلك العصور القديمة لا يمنح تلميذه إجازة علمية إلا بعد أن يكون التلميذ قد قرأ على أستاذه قراءة جهرية جميع الأعمال التي يجاز عليها، أي تلقى العلم مشافهة. ولعل في تردد أبي بكر عن تدوين القرآن الكريم ما يدل على شعور الناس آنذاك تجاه حميمية التلقي الشفاهي وأن الكلمة الملفوظة أصدق من المكتوبة، خصوصاً وأن الكتابة آنذاك كانت في بدايتها الأولى ولم تبلغ من الدقة ما هي عليه الآن.

ولعله من المفيد أن نذكّر هنا باختلاف مفهوم الأدب عند العرب عنه عند الغرب. ارتبط الأدب عند الغرب أساسا بالكتابة. كلمة literature (وكذلك belles lettres وغيرها من المصطلحات الأدبية) تشير إلى علاقة الاشتقاق اللغوي بينها وبين كلمة letter التي تعني خطاباً تحريرياً أو حرفاً من حروف الهجاء. أما المصطلح العربي "أدب" فليست له هذه العلاقة الاشتقاقية والدلالية بالكتابة. بل إن له علاقة بالتأديب والتهذيب فهو يأدُب، أي يدعو، إلى مكارم الأخلاق. ولما ظهر الإسلام وبدأ العرب في استخدام الكتابة في التدوين والتأليف ظلت كلمة "أدب" محتفظة بمعناها الأصلي، أي المعارف العامة التي من شأنها توسيع مدارك الفرد وصقل مواهبه وتهذيب سلوكه سواء تم تلقيها كتابة أو مشافهة، وهي بهذا أقرب إلى مفهوم lore منها إلى مفهوم literature. ولم تفقد الكلمة مفهومها الأصلي تماما إلا في العصر الحديث بعد أن اتصل العرب بالغرب وتأثروا به ونشطت حركة التأليف الإبداعي وأصبح الأدب عندنا مربوطاً بالكتابة.

هذا وقد توجد ظروف اجتماعية وثقافية تعيق مسيرة التحول الكامل من الشفاهة والسماع إلى الكتابة والقراءة، حتى بعد ظهور الطباعة، كما في المجتمعات التي تقل فيها نسبة المتعلمين أو كما في الحضارة العربية التي تنظر إلى الأدب الجاهلي الذي أنتجته عصور الأمية والشفاهة على أنه مثال أعلى ونموذج مقدس لا يجوز نبذه

والحيد عنه. وقد يتعايش الأدب الشفاهي جنبا إلى جنب مع الأدب المكتوب، كما هو الحال مثلا في الثقافة العربية التي تتكون مجتمعاتها من نخبة من المتعلمين الذين ينظمون شعرهم ويكتبون أدبهم باللغة الفصحى إلى جانب طبقات عريضة من الأميين وأشباه الأميين الذين يتعاطون الأدب الشعبي وينظمون شعرهم بالعاميات. ولكن برغم هذا التمايز اللغوي بين العامي والفصيح في الأدب العربي يظل التلاقح والتداخل بينهما قويا يأخذ أشكالا مختلفة وجوانب متعددة، كما بينا في غير هذا الموضع (صويان ٢٠٠٠: ٤٤-٥٥).

الكتابة والكلام

نظرا لعلاقة الأدب بمحيطه الثقافي والاجتماعي فإن البحث في قضايا الاختلاف والائتلاف بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب وأوجه العلاقة والتداخل بينهما يقود بالضرورة إلى البحث في طبيعة الثقافات الشفاهية والتركيبة الذهنية والسيكولوجية للإنسان الأمي ورؤيته الفنية والجمالية ونظرته إلى الكون والعالم من حوله وطريقته في تنظيم معارفه وتخزينها واسترجاعها عند الحاجة وكيف تختلف المجتمعات الأمية في ذلك عن المجتمعات الكتابية.

أصل الكلمات ألفاظ منطوقة، أصوات حادثة، لكن الكتابة تنسينا ذلك أحيانا لدرجة أننا لم نعد قادرين على تذكر كلمة دون أن نتخيل تهجئة حروفها وشكلها الكتابي على الورق. إننا بذلك فقدنا القدرة على تمثل الطريقة التي يستطيع بها الرجل الأمي أن يتخيل الكلمات كأصوات فقط دون أن ترتبط في ذهنه بتهجئتها وشكلها المرئي، المكتوب. الشخص الأمي لا يرد على باله أن السلسة اللفظية تتألف من كلمات يمكن فصلها عن بعضها البعض وأن الكلمات هي أيضا تتألف من "حروف" يمكن فصلها عن بعضها البعض وإعادة مزجها لنؤلف منها كلمات أخرى. ولتوضيح الفرق في التصور بين الأمي والمتعلم تخيل أبيات قصيدة مكتوبة وعلاقة الأبيات بعضها ببعض. إننا نشاهد الأبيات متراصفة على الورق كل بيت فوق الآخر بحيث يكون البيت الأول هو الأعلى والأخير هو الأسفل. ولكن هل يتصورها الرجل الأمي الذي لا يعرف شيئا عن القراءة والكتابة بهذا الشكل؟ هل يراها مكدسة بعضها فوق بعض، أم مترابطة جنبا إلى جنب واحدا مع الآخر مثل الحلقات في سلسلة ممتدة؟ هنالك مفردات ومصطلحات فنية تتعلق بعملية النظم يستخدمها الشعراء الأميون تشير إلى أنهم يتصورون الأبيات متراصفة واحدا فوق الآخر مثل تراصف الطوب في البنيان، وربما أن رتابة الوزن والقافية خلقت لديهم هذا التصور. ولكن تصورهم عَكْس تصورنا، فهم يرون أن البيت الأول هو الأسفل، حسب الأقدمية، تتلوه بقية الأبيات واحدا فوق الآخر حسب تسلسل التلفظ بها حتى البيت الأخير وهو الأعلى، ولذلك نجدهم يطلقون على البيت الأول ساس أو مشد، أي الأساس

الذي تشيد عليه بقية الأبيات أو الشداد الذي تركب عليه. أما كلام النثر غير المعقود بالقوافي والأوزان فإن معرفتنا بالكتابة التي تفرض علينا أن نراه سطورا على الورق تحول دوننا ودون معرفة كيف يتصوره الشخص الأمي. لكنني لاحظت من خلال قراءتي لمخطوطات ودواوين الشعر النبطي التي غالبا ما يدونها جُمّاع من أشباه الأميين الذين يتعلمون الكتابة عن كِبَر أنهم يُقطّعون الكلمات في الكتابة بطريقة خاطئة مما يدل على أنهم بحكم ذهنيتهم الشفهية ليس لديهم تصور دقيق لطريقة تجزئة سلسلة اللفظ المنطوق إلى كلمات منفصلة كل منها مستقل عن الآخر. ففي أحد المخطوطات مثلا كتب الناسخ كلمة "منجلي" هكذا "من جلي" بينما كتب عبارة "من عَلَي" هكذا "منعلي"، أي أنه لا يستطيع أن يفرق بين حرف الجر "من" الذي يكتب مفصولا عن الإسم اللاحق به وبين المقطع "منـ" الذي يشكل جزءا من الكلمة.

تجذّر الكتابة واتساع نطاقها في العقود الأخيرة أنسانا حقيقة كون اللغة شفاهية في أساسها. الكلام حال التلفظ به عبارة عن سلسلة من الأصوات المتتابعة يتلو بعضها بعضا عبر شريط زمني دائم الحركة. هذا التسلسل الزمني يفرض نوعاً من الحدود والقيود على اللغة لأن الزمن لا يتقهقر وما فات في شريط الزمن المتحرك لا يمكن إرجاعه. كما أنه يستحيل الكلام بأكثر من صوت واحد في آن واحد لأنه لا بد للأصوات والكلمات أن يتلو بعضها بعضا كحبات العقد، الواحدة تلو الأخرى. ولا أحد يستطيع أصلاً أن يصيخ السمع إلى أكثر من مصدر كلامي واحد في الآن ذاته والزيادة على ذلك نسميها ضوضاء وضجيجاً لا يفهم. الكتابة تحول هذا الشريط الزمني المتسلسل عبر الزمان إلى شريط بصري متسلسل عبر المكان الذي هو صفحة المخطوط أو الكتاب.

يصف شاعر الإغريق هوميروس الكلمات بأنها مجنحة لأنها تطير في الهواء حال التلفظ بها، لكن الكتابة قصت أجنحة الكلمات ومنعتها من الطيران، ثبّتتها على الورق، أو كما يقول العرب "قيّدَتْها". مع ظهور الكتابة بدأ الإنسان، ولأول مرة، يربط اللغة بحاسة البصر. هذا التحول من حاسة السمع إلى حاسة البصر يعني تحول الكلام من حدث زمني سريع الانفلات والزوال والتلاشي إلى شيء ثابت مستقر في مكان يمكن الرجوع إليه متى ما نشاء. النص الملفوظ شريط سمعي يمر عبر الزمان، بينما النص المكتوب شريط بصري يمر عبر المكان. بإمكانك أن تتوقف وتثبت نظرك على كلمة في هذا الشريط البصري وتتمعن فيها لمدة طويلة دون أن يؤثر ذلك شيئا على الكتابة المقيدة على سطح الورقة. لكنك لا تستطيع أن توقف الشريط السمعي لتتمعن في لفظة من الألفاظ لأن سكون هذا الشريط السمعي يعني توقف تحققه وزوال وجوده، التوقف عن الكلام يعني السكوت. يمكنك إيقاف شريط سينمائي لتثبت نظرك على شريحة منه لكنك لو أوقفت شريطا سمعيا مسجلا فلن تسمع شيئا. التحقق والتلاشي مرتبطان أشد الارتباط في حاسة السمع، فأنت حالما تبدأ التلفظ

بالكلمة تحكم عليها بالزوال بمجرد نطقها. أنت تستطيع أن تُبصر الكلمة المكتوبة، مهما كانت طويلة، دفعة واحدة كما لو كانت كتلة واحدة، لكنك لا تستطيع نطقها، مهما كانت قصيرة، دفعة واحدة، فلا بد من التلفظ بها مقطعا مقطعا، ولا تنتقل إلى مقطع إلا وقد زال الذي قبله وتلاشى من الوجود، إنه أشبه شيء بالكتابة على الماء.

وجود النص الشفاهي وجود آني يرتبط دائما بقائله وبلحظة الأداء العابرة ويزول بانتهائها دون أن يترك أثرا يدل عليه. إنه أشبه بالقطعة الموسيقية أو الرقصة التي ينتهي وجودها بمجرد الانتهاء من أدائها. وعلى هذا الأساس يعتمد استمرار وجود النص الشفاهي وبقائه على استمرار حدوثه، تكرار الأداء وحضور المؤدي. النص الشفاهي حدث عابر أما النص التحريري فهو شيء راسخ ساكن في الورق. الكتابة تمنح النص وجودا ماديا ثابتا ومستقرا ومستقلا عن المبدع والمؤدي، وجودا سرمديا لا يتلاشى ولا ينتهي بموت المؤدي. يتحقق وجود النص المكتوب ماديا بتسطيره على الورق أما وجود النص الشفاهي فيبقى إمكانية كامنة في الذهن ولا يتحقق ماديا إلا حينما يتشكل أصواتا وألفاظا على لسان المؤدي لحظة حدوث الأداء. الكتابة تسلخ النص من المؤدي والمتلقي وتُشَيِّئُه، أي تمنحه وجودا مستقلا وتجعل منه شيئا ماديا. والطباعة كرست تشييء الكلمات (جعلها أشياء). قبل اختراع الطباعة لم يكن لحروف الكلمات وجود فعلي قبل خطها يدويا على الورق، لكن الطباعة أدت إلى سبك حروف من المعدن (أشياء) موجودة دائما وجاهزة للاستعمال الطباعي في أي وقت. يقول والتر أونغ Walter Ong عن الطباعة أنها توجِد الكلمات من أشياء معدة مسبقا (الحروف المطبعية) مثل الطوب الجاهز المستخدم في البناء. إنها تثبت الكلمات على آلات ثم تطبعها منضدة مكانيا ومكررة بنفس الترتيب على آلاف الصفحات. هذا أتاح إمكانية عمل فهارس نستطيع بواسطتها أن نحدد المكان لأي كلمة نبحث عنها في الكتاب ونجدها مثلما نجد أي شيء نضعه على رف في المستودع أو أي ملف في الأرشيف (Ong 1977: 281-3) .

المفردة المكتوبة حال تدوينها على الورق تصبح شيئا مستقلا قائما بذاته وتفقد صلتها بقائلها الذي ربما يكون قد فارق الحياة. أما اللفظ فإنه مرتبط ارتباطا عضويا بشخصية المتلفظ، بنبرة صوته ونغمته وطريقة نطقه، إنه حدث، أداء حي لمؤدٍّ حي. يتصور الشخص الأمي أن الكلمات تخرج من الجوف أو الصدر وتتدفق من الفم مثلما يتدفق الماء من الصنبور، وسد الفم لإجبار المتكلم على السكوت يشبه بالنسبة له إقفال الصنبور ولا يدرك أن ذلك يعني فقط منع أعضاء النطق من الحركة لإحداث الصوت. لذلك فإن للكلمة المنطوقة التي تنبع من أعماق كائن حي فاعلية وحيوية تفوق فاعلية الكلمة المكتوبة التي لا حياة فيها. وتكثر عندنا الأمثال التي تؤكد على ذلك، مثل: **من فم الكَحْلا أحْلى، من الراس ولا القرطاس، من الراس ما يحتاج رد الرسايل.**

ارتباط اللفظ بالمتلفّظ في تشكيل البنية الفكرية لدى الرجل الأمي يقابله ربط اللفظ

بما يشير إليه، بحيث أن مجرد التلفظ بالدال يستدعي حضور المدلول، أو أن مجرد الكلام يغني عن الفعل أو يقوم مقامه. ولذلك نجدهم يتحاشون التلفظ بأسماء الأمراض الخطيرة والكائنات المخيفة والخفية فيقولون **طاعوش** بدلا من **طاعون** و **مكفي الشر** بدلا من **السرطان** و **شيطاح** بدلا من **شيطان** و **البسم الله** أو **اهل الارض** بدلا من الجن، وهكذا. وربما يكون هذا الربط الذهني بين الحديث والمتحدث والحدث هو الدافع إلى الاعتقاد بأن للهجاء أو الدعاء على الغريم تأثيرا ماديا عليه. والدعاء على الغريم ما هو إلا امتداد للهجاء، فكلا الأمرين يقصد بهما إلحاق الضرر بالخصم وكلاهما قائم على مفهوم "كن فيكون" وعلى الاعتقاد بأن بداية الخلق والحدث الأول كان في الأصل كلمة: في البداية كانت الكلمة. فالكلمة على لسان الفاعل القادر تمتلك قوى سحرية وطاقات دفينة تجعل منها في حد ذاتها سبباً كافياً لإحداث الحدث. وكلنا يعرف كيف كان الناس في الجاهلية يتحاشون الهجاء ويخافون الشعراء ويعتقدون أن القوى الخفية والشياطين تخدمهم. وقد ظل هذا الاعتقاد سائداً بصورة أو بأخرى في صحراء العرب حتى عهد قريب وكان الناس يخشون دعوة الشاعر. والدعاء على الغريم الذي لا نجد له في الشعر الجاهلي إلا حضورا باهتا لا يكاد يذكر تطور في الشعر النبطي ليصبح موضوعا شعريا بارزا، خصوصا في قصائد الهجاء. وقد اشتهر بعض الشعراء بأن دعوتهم مستجابة مثل ساكر الخمشي الذي دعا على أهل محبوبته لما رفضوا تزويجه منها حيث يقول:

عسى يجيهم من بني عمّهم صُوك   يومٍ به الممرور يَبْزَعْ بْخاله[1]

ويقال أن أقرباءهم أغاروا عليهم وقتل الرجل خاله. ومثال ذلك دعوة عدوان الهربيد على نخل راجي ابن طوعان في ملاحاة بينهما فاستعر النخل وأصبح هشيماً. يقول عدوان:

يْهَيّي لملكك قبسةٍ من جهنم   تضفي على روس النوابي شروقه
لْيا صار ما به للنشاما عريشه   دومٍ خْفافٍ بالمبادي عْذوقه[2]

خلصت الأبحاث السيكولوجية والأنثروبولوجية الحديثة إلى أن آليات التفكير الحسي التصوري والتفكير التقمصي empathatic والتموضعي situational تغلب على ذهنية الإنسان الأمي مما يجعل من غير السهل عليه التعامل مع المفردات بحيادية وموضوعية كما تعرّفها القواميس والمعاجم كمفاهيم قائمة بذاتها معزولة عن صورها الحسية ووظائفها واستخداماتها العملية ومجردة من سياقاتها التي توجد فيها في الحياة اليومية. يصعب عليه مثلا تصور الأعداد الحسابية مجردة من أشياء حسية محددة ترتبط بها؛ أربعة خرفان أو عشر دجاجات، وليس مجرد أربعة أو عشرة

(١) **صوك**: حرب ضروس. **الممرور**: رجل شجاع مع تهور وحدة في الشجاعة. **يبزع بخاله**: يقتل خاله بدون تردد.

(٢) **النشاما**: الرجال الطيبون. **عريشه**: ما يعترشون منه، يأكلون. **المبادي**: الأواني التي يقدم فيها الطعام والرطب. **عذوقه**: المقصود عذوق النخل. أي أنه لا يقدم للرجال الطيبين شيئا من ثمرة نخله، لذا دعى عليه أن يهيء الله له حريقة عظيمة يغطي لهبها كل المرتفعات "**النوابي**" لتلتهم نخل راجي جزاء على بخله.

هكذا بدون الإشارة إلى أشياء عينية ملموسة. والبدوي لا يطلق على وسوم إبله مصطلحات مجردة مثل دائرة ومربع ومثلث بل يسميها بأسماء أشياء مجسدة يستخدمها في حياته اليومية، فالشكل الدائري يسميه حلقه والنقطة يسميها ردعه وثلاث النقط التي تشكل مثلث يسميها هوادي، أي أثافي، والخطوط المستقيمة مطارق والمربع باب، وهكذا.

ومن الأمثلة على التفكير التقمصي أن إنشاد السيرة الهلالية في صعيد مصر مثلا قلما يخلو من العراك بين فرقاء الجمهور الذي يؤيد كل فريق منهم طرفا أو آخر من الأطراف المتنازعة في القصة. ومثال آخر ذلك الشخص الغريب الذي قادته قدماه إلى أحد القصاصين وجلس يستمع إليه وعند الفصل الذي أودع فيه بطل القصة في السجن نهض القاص من مكانه وانصرف إلى بيته واعدا باستكمال القصة في الغد، فتبعه الغريب وألح عليه أن يكمل له القصة حتى يخرج البطل من السجن فلا يبيت ليلته هناك.

ومن الأمثلة على التفكير التموضعي النتائج التي توصل لها الباحث السوفيتي الكسندر لوريا Aleksander Romanovich Luria في أبحاث أجراها على سكان الريف في أوزبكستان متأثرا بآراء سلفه عالم النفس السوفيتي ليف فيغوتسكي Lev Vygotski. رسم هذا الباحث صورة منشار وفأس ومطرقة وجذع شجرة طالبا من مبحوثيه أن يصنفوا هذه الأشياء ويحددوا له ثلاثة الأشياء المتقاربة من بعضها. كان من المتوقع أن يقولوا له المنشار والفأس والمطرقة بحكم أن هذه الأشياء الثلاثة تعتبر كلها من صنف واحد لأنها أدوات أو عِدد. لكن الشيء غير المتوقع أن المبحوثين حددوا المنشار والفأس والجذع مبررين هذا الاختيار بما بين هذه الأشياء من ترابط في السياق الوظيفي، إذ أنك تستطيع أن تقص الجذع بالمنشار وتقطعه بالفأس، لكن المطرقة في هذا الموضع والسياق لا يستفاد منها في شيء (Ong 1982: 49-56). أي أن توارد الخواطر وتداعي الأفكار وتسلسل المعاني وطرق التصنيف عند الرجل الأمي والآليات الذهنية التي يوظفها للربط بين مكونات الكل المركب تختلف عن تلك التي يوظفها الشخص المتعلم. وإذا نحن لم نستوعب هذه الخاصية الذهنية فإن الكثير من مضامين النتاج الأدبي والفني في المجتمعات الشفاهية، والتي لا تتمشى مع طريقتنا في التفكير والتعبير، سوف تبدو لنا غريبة ومتناقضة وغير منطقية، ولذا يبالغ البعض مثلا في تصويرهم للقصيدة الجاهلية بأنها مهلهلة التركيب وأنها تفتقر إلى التسلسل وعناصر الربط بين مكوناتها.

ويصطبغ التفكير الأمي والأدب الشفاهي عموما بالصبغة الصدامية التي تعد من خصائص الثقافات الشفاهية لأن عالمها عادة مشحون بالنزاعات والصراعات مع قوى كامنة وظاهرة، خصوصا في ظل شح الموارد وشظف العيش وقسوة الحياة والخوف وانعدام السلطة المركزية التي تحفظ الأمن أو ضعفها وفي ظل عدم تمكن

الإنسان من فهم الأسباب الموضوعية وراء قوى الطبيعة والكوارث والنكبات التي تحل به والمحن والأمراض التي يتعرض لها والعجز عن تفاديها والسيطرة عليها. هذا الجهل بقوانين الطبيعة والأسباب الموضوعية لحدوث الأشياء تدفع الإنسان الأمي إلى الاعتقاد بحيوية المادة فيضفي على الأشياء دوافع أشبه بالدوافع الإنسانية ويصبح عالمه مسكونا بالأرواح التي يعزو إليها ما يحدث له من خير أو شر ويعتقد بأن وراء أي شيء يصيبه روح من هذه الأرواح يسلطها عليه أعداؤه ومناوؤوه بدافع الضغينة، وهذا يجعله يعيش حالة تأهب وترقب وريبة وهواجس تستحوذ على شعوره وتفكيره وتصبح جزءا من مركب شخصيته (Ong 1967: 192-208). الرجل البدائي لديه إحساس دائم بأن هناك أعداء يتربصون به، كما في أحد عبارات التوراة "ما أكثر أعدائي، وما أشد كرههم لي". وكان جُل دعاء العجائز عندنا قديما لمن تحبه أن يحفظه الله ويقيه من شر أعدائه وكيدهم له. المجتمعات الشفاهية التي تقوم على مبدأ انصر أخاك ظالما أو مظلوما وعلى مبدأ أنت إما معي أو ضدي، حيث لا حيادية ولا موضوعية ولا تفكير أو موقف متجرد، لا ينطبق فيها المثل الذي يقول "الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية"، لأن أي خلاف يُشَخصن من خلاف في الرأي إلى خلاف شخصي تتماهى فيه المبارزة الكلامية مع المبارزة الجسدية. ولو أنك ألقيت على شخص أمي سؤالا بدا له ملتبسا أو غامضا فإنه في أغلب الحالات سوف يحمله على محمل التعريض أو الغمز الجنسي أو على أنه محاولة منك لجره إلى مبارزة كلامية لتوقعه في مطب لفظي. لذا تشكل البذاءات اللفظية والمشاكسات والمسبّة والعنف والمواجهة والتنابز بالألقاب والملاسنة والتحدي والتعجيز والتبجح عناصر مهمة من عناصر الآداب الشفاهية، مثلما يحدث في شعر الهجاء والنقائض وشعر القلطه (المراد) أو في الأشعار التي تدور بين قطبين متعارضين كل منهما يبسط حجته أمام القاضي، كما في قصائد القلم والسيف، البيض والسمر، الجمل والترنبيل، الشاي والدخان، الخ. ولا عجب أن مباريات المصارعة والملاكمة هي أفضل البرامج التلفزيونية في مجتمعات العالم الثالث.

المعارف الشفاهية معارف تكديسية تراكمية تقوم على حشد المعلومات وتجميعها لكنها تفتقر إلى وسائل المزج والدمج وآليات الربط والتركيب وإلى أدوات التأمل والنقد والتحليل التي توفرها الكتابة والتي تمنح القدرة على الاستنباط والاستقراء والاستنتاج والتعميم وتقود إلى صقل ملكة النقد والتحليل وإلى نشأة العلوم. في الثقافة الشفاهية يختزن كل فرد ما يعرفه في صدره ولا سبيل إلى تبليغه للآخرين إلا بالمشافهة وإذا مات مات معه علمه حيث لا سبيل إلى تقييده وضمان بقائه. لذا تبقى هذه المعارف الفردية المخزونة في الصدور مبعثرة وفي حالة انفصال دائم عن بعضها البعض، ومهما بلغ الفرد من العلم فإنه لا يستطيع الإحاطة بكل ما هو معلوم لدى الآخرين من أبناء جيله وجنسه. أما في الثقافة الكتابية فإنه يمكن تدوين المعارف

من كل الأفراد والمصادر في كتب تودع مجتمعة ومفهرسة في مخازن ومكتبات وأرشيفات يمكن لأي من كان أن يطّلع عليها وتبقى إلى الأبد وكل جيل يضيف إليها ما يستجد لديه. بفضل الكتابة تراكمت المعارف الدقيقة الموثوقة التي مكنت من بلورة وإتقان التحليل السببي المحايد والتصنيف التجريدي الدقيق وما يقود إليه ذلك من التساؤل والفضول والتعطش إلى المعرفة لذاتها. هذا لا يعني أن الإنسان الأمي يفتقر إلى الحكمة والعقل والمنطق لكن هناك عمليات ذهنية ومنطقية لا تتحقق إلا بالكتابة مثل كون الطيران لا يتحقق إلا بالأجنحة.

اللغة والكتابة كلاهما خاصيتان إنسانيتان يتميز بهما الإنسان عن بقية الكائنات، لكن اللغة خاصية بيولوجية وجدت منذ وجد الإنسان بينما الكتابة خاصية ثقافية اكتسبها الإنسان في وقت متأخر من تاريخ وجوده على الأرض ولا تزال بعض الجماعات تفتقر للكتابة. لا يقل عمر الإنسان العاقل homo sapiens على هذه الأرض عن خمسين ألف سنة لكنه لم يخترع الكتابة إلا في فترة متأخرة جداً من هذا التاريخ الطويل ومنذ مدة وجيزة لا تزيد عن أربعة آلاف سنة على يد السومريين. تكلم الجنس البشري خلال تاريخه الطويل على هذه الأرض عشرات الآلاف من اللغات التي اندثر معظمها دون أن تترك أثرا لأنها لم تعرف الكتابة. واللغات المعروفة والموثقة لا يتعدى عددها ثلاثة آلاف لغة لكن ما كُتب منها كتابة أبجدية وأنتج أدبا مكتوبا لا يتعدى المائة والباقي غير مكتوب (Edmonson 1971: 323, 332). ولكي ندرك التغيرات الجذرية التي أحدثتها الكتابة على المجتمع الإنساني علينا أن نتذكر أنه لولا الكتابة لاستحال قيام الدولة العصرية بمساحتها الجغرافية الشاسعة وعدد سكانها الكبير وتنظيماتها المعقدة وأجهزتها البيروقراطية الضخمة وقنوات اتصالاتها المكثفة وسجلاتها المدنية وأرشيفاتها وتعاملاتها الاقتصادية. كانت القبيلة أو دولة المدينة التي تغطي رقعة جغرافية صغيرة لا يتجاوز عدد سكانها بضعة آلاف هي أكبر كيان سياسي ممكن التحقيق في مراحل ما قبل الكتابة.

الكتابة مهدت الطريق لظهور العلوم العصرية والصناعات والتكنولوجيا ومختلف الإنجازات الحضارية التي يتوقف عليها تطور الجنس البشري. علوم الفلك والرياضيات والمنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية إجمالا لم يكن من الممكن لها أن تتحقق وتنمو وتتطور بدون الكتابة. هناك عمليات رياضية أبسطها القسمة والضرب وعمليات منطقية مثل القياس والاستدلال وعمليات ذهنية مثل الاستنباط والاستقراء والتجريد يستحيل أصلا إجراؤها بدون الاستعانة بالكتابة. كما أن الملاحظة والرصد والمسح والتوثيق الدقيق وعمليات الإحصاء وجمع المعلومات، التي هي أهم أدوات البحث العلمي، لا يمكن تحقيقها بدون الكتابة. فالبابليون مثلا تمكنوا بفضل ملاحظتهم وتسجيلهم لحركات الكواكب والأجرام السماوية لمئات السنين والمقارنة فيما بينها أن يكتشفوا عبر الأجيال ما تنطوي عليه من نظام مما مكنهم من التنبؤ

بالكسوف. هذا عدا إمكانيات عرض المعلومات التي تتيحها الكتابة على شكل قوائم أو جداول ثنائية الأبعاد أو بشكل هرمي، إضافة إلى الأشكال والخرائط ومختلف وسائل التوضيح. تصور صعوبة الحديث شفاهيا عن الأنساب وتتبع تسلسلها من جد واحد لعدة أجيال متعاقبة بينما يمكن توضيح هذه المعلومات بسهولة عند كتابتها في مشجر النسب.

تسطير الكلام على الورق يوحي بقدر من الترتيب والتنظيم والتحكم وغيرها من مفاهيم الضبط والربط التي تتعلق بتجاربنا الحسية المرتبطة بالحيز المكاني كالإبصار والحركة. ترتيب الكلمات على الورق وصفها في سطور منضدة لا بد وأن تكون له انعكاسات على تنظيم الأفكار التي تعبر عنها الكلمات، كما أنه لا بد وأن يترك آثاراً هائلة على ملكات الإنسان الإدراكية والوجدانية وعلى وسائله في تخزين وتنظيم واسترجاع مستودعاته الذهنية والنفسية. يقول جاك غودي Jack Goody إن نمو المعارف الإنسانية لا يتوقف على المضامين بل يفترض أيضا عمليات محددة تتعلق بآليات الاتصال بين الأفراد ووسائل توريث المعرفة من جيل إلى جيل.

> الثقافة في نهاية المطاف مجموعة العمليات التواصلية، ولذا فإن الاختلاف في وسائل الاتصال المعلوماتي غالبا له نفس الأهمية التي لأساليب الإنتاج المعلوماتي، لأنها تشمل تطوير سبل التخزين والتحليل والتوليد للمعرفة الإنسانية، إضافة إلى تحوير العلاقات بين الأفراد المعنيين. . . . التدوين، خصوصا الكتابة الأبجدية، فسح المجال لإمكانية تفحص الكلام بشكل مغاير وذلك بإعطاء اللفظ المنطوق شكلا ثابتا. هذا التفحص سمح بتوسيع آفاق الممارسات النقدية، ومن ثم نمو العقلانية والتساؤل والمنطق. . . وهذا مما أدى إلى دفع عجلة النقد، لأن الكتابة وضعت الكلام أمام نظر الإنسان بطريقة مختلفة، كما أنها وسعت في الوقت نفسه من إمكانية التراكم المعرفي، خصوصا المعرفة ذات الطابع المجرد، ذلك لأنها غيرت طبيعة الاتصال لتتخطى العلاقة الشخصية المباشرة وجها لوجه، مثلما غيرت نظم تخزين المعلومات. بهذه الطريقة أصبح هناك مجالا أرحب من "الأفكار" متاحا لجمهور القراء. وهكذا لم تعد مشكلة التخزين في الذاكرة هي المسيطرة على العمليات الذهنية عند الإنسان. تحرر العقل الإنساني من هذا العبء ليتفرغ لتحليل "النص" المقيّد . . . وهذه عملية مكنت الفرد من أن يفصل بين شخصه وإبداعه ليتفحصه بشكل موضوعي مجرد وعقلاني. الكتابة أتاحت إمكانية مراجعة المعلومات التي أنتجها البشر خلال فترة ممتدة من الزمن، كما أنها شجعت كذلك النقد والتفسير من ناحية وأكدت سلطة الكتاب من ناحية أخرى (Goody 1977: 37).

تعلُّم الكتابة له تأثير ملحوظ على الأنساق المسؤولة عن تنظيم العمليات الذهنية، حيث أن الكتابة نظام رمزي خارجي يتدخل في تنظيم المعالجات الفكرية ويؤثر على بنية الذاكرة وطرق التصنيف وحل المسائل والمعضلات (Goody 1987: 205, 216) . الكتابة ليست مجرد وسيلة عالية الكفاءة لتسجيل المعلومات وحفظها وتذكرها، بل هي أيضا وسيلة ناجعة لتنظيم المعرفة وترتيبها وتصنيفها والتعامل معها بطريقة تساعد على تحليلها ومعالجتها وإخضاعها لمختلف العمليات المنطقية والنقدية. تدوين النصوص وتثبيتها بواسطة الكتابة ثم وضعها جنبا إلى جنب والنظر إليها بالتزامن،

بدلا من سماعها بالتتالي، والمقارنة فيما بينها يساعد على اكتشاف ما فيها من غموض وتناقضات وأخطاء وتضارب وكذلك ما فيها من انتظام واطراد واتساق مما يمكن صياغته على شكل قواعد أو قوانين علمية. اكتشاف قواعد اللغة من نحو وصرف غير ممكنة بدون تقييد الألفاظ والعبارات وتثبيتها كتابيا بحيث يمكن المقارنة فيما بينها والنظر إليها بالتزامن، بدلا من سماعها بالتتالي الذي هو سمة الكلام الشفاهي. كما أن تثبيت الكتابة للروايات المتعددة للقصيدة الواحدة أو الحادثة التاريخية هو الذي يسهل علينا اكتشاف ما بين هذه الروايات المختلفة من تضارب وتباين واختلافات تصعب ملاحظتها في ظل الرواية الشفاهية الشاردة. ومن هنا نجد أن اكتشاف قواعد اللغة العربية وأوزان الشعر العربي، وغير ذلك من الإنجازات العلمية في مجالات اللغة والأدب لم تأت إلا بعد تفشي الكتابة في القرن الثاني الهجري، وفي هذه الفترة ذاتها أيضا بدأت الاختلافات في رواية القصائد الجاهلية تشكل معضلة تسترعي الانتباه وتثير التساؤلات والشكوك. وقبل ذلك عند الإغريق نجد أن ظهور الكتابة ارتبط بظهور علم التاريخ على يد هيرودوتس Herodotus وعلم القياس المنطقي على يد أرسطو Aristotle .

غياب الكتابة غيّب الحس التاريخي عند الرجل الأمي وجعله يعيش دائما في الحاضر. أحداث الماضي البعيد التي لم تعد ذات صلة بالحاضر تنتفي الحاجة لإعادة الحديث عنها وتكرارها فتتبخر من الذاكرة أو تُحوّر وتحدّث بشكل تلقائي وعفوي وتدريجي غير محسوس، وربما غير مقصود، في انتقالها شفاهيا من راو لآخر ومن جيل لجيل مما يفقدها هويتها الأولى لتصبح متوافقة مع متطلبات كل عصر. فالمفردات التي فقدت دلالاتها تندثر في حال التوقف عن استخدامها أو تستبدل بغيرها أو يتغير نطقها أو دلالاتها لأنها لم تقيد في قواميس ومعاجم تحفظها من الضياع وتسجل تاريخها الدلالي وتستعرض المعاني المختلفة التي مرت بها في استخداماتها عبر العصور. فالكتابة مثلا سجلت لنا مفردات العصر الجاهلي والتي يمكننا الرجوع إليها والتحقق منها بصرف النظر ما إذا كنا نستخدمها الآن أم لا، لكننا لا نملك أي معلومات ذات بال عن اللغة العربية في العصور التي سبقت العصر الجاهلي لأنها لم تصلنا عن طريق التقييد الكتابي. الرجل المتعلم يعرف الكثير من خلال قراءاته واطلاعه على المصادر المكتوبة عن التاريخ العربي منذ عصور ما قبل الإسلام حتى الوقت الحاضر، على خلاف الرجل الأمي أو البدوي في الصحراء الذي لا يعرف من التاريخ إلا نتفا من الروايات الشفاهية المشوشة التي لا يتعدى عمقها الزمني مائتي سنة. غَمْر الماضي بمقتضيات الحاضر ومتطلباته يجعل الإنسان الأمي ينظر إلى الأمس دائما بعيون اليوم دون أن يدرك حقيقة التغير والتطور أو يعي مسيرة الزمن وعمق التاريخ فيركن إلى الاعتقاد بأن العالم كان وما زال وسيظل كما هو. فالأنساب والأصول والتشكيلات القبلية القديمة تُنسى

ويتصرف أبناء القبيلة كما لو كان التكوين القبلي الحاضر أزليا منذ بداية الخليقة. الشعوب الشفاهية تعكس التاريخ وترويه بالمقلوب بحيث تبدأ من الحاضر باتجاه الماضي، تماما مثل تتبع النسب من الأحياء نكوصا إلى الأسلاف. خذ مثلا الأسطورة التي تتحدث عن نشأة ولاية الغونجا Gonja في شمال غانا. تقول الوثائق التي سجلها الإنجليز في بداية دخولهم المنطقة مع بداية القرن العشرين أن مؤسس الولاية كان له سبعة أبناء كل منهم يحكم مقاطعة من مقاطعات الولايات السبع. ومع مرور الوقت اندمجت أحد المقاطعات بجارتها بينما اختفت أخرى بسبب تعديل الحدود. وهكذا تقلصت مقاطعات الولاية من سبع إلى خمس. وحينما أعيد تسجيل تاريخ الولاية مرة أخرى بعد ستين سنة من المرة الأولى تبين أن الأسطورة عُدّلت وحُدّثت تلقائيا بحيث أصبح أولاد المؤسس خمسة فقط بعدد المقاطعات المتبقية من الولاية (Goody 1968: 30-34). مثل هذه التغيرات تزحف على النص الشفهي دون أن يشعر بها أحد ودون أن يستطيع أحد أن يقف في طريقها وذلك لعدم وجود نص أصلي مثبت يمكن الرجوع إليه للمقابلة والتحقق. وإذا ما تدبرنا مثل هذه الحقائق ووضعناها نصب أعيننا أدركنا أن الكثير من التغيرات التي طرأت على نصوص الأدب الجاهلي بعد ظهور الإسلام قد يكون مرد معظمها في المقام الأول إلى مثل هذه الآليات، التي هي من خصائص وطبيعة الآداب الشفاهية والثقافات الأمية، وليست دائما وبالضرورة، كما يزعم أصحاب نظرية الانتحال، تزييفا مقصودا أو تدليسا متعمدا تحدوه الدوافع السياسية والاعتبارات الدينية، وإن كنا لا ننفي هذه الاعتبارات على وجه الإطلاق، بل نؤكد على أن طبيعة النقل الشفاهي تسهل عمليات الانتحال.

الشعر الجاهلي
ونظريات الأدب الشفهي

النتائج التي يقود إليها تطبيق نظرية الصياغة الشفهية على الشعر الجاهلي لا تختلف كثيرا عن نظرية الانتحال في أنها تلقي بظلال كثيف من الشك حول حقيقة وجود الشعراء الجاهليين وحول مصداقية الشعر الجاهلي وموثوقيته التاريخية، وفي الزعم بأن هذا الشعر الذي نطلق عليه مسمى الشعر الجاهلي لا يعود أصلا إلى العصر الجاهلي وإنما إلى عصر التدوين الذي ابتدأ مع بداية القرن الثاني للهجرة. ولكن على الرغم من اتفاق النظريتين في النتائج التي توصلتا إليها فإن كلا منهما يعزو ذلك إلى أسباب مختلفة. ترى نظرية الانتحال أن الرواة الإسلاميين تعمدوا بوعي وعن قصد انتحال هذه الأشعار ونسبتها لشعراء جاهليين يحدوهم إلى ذلك دوافع عديدة مختلفة، أهمها الدوافع الدينية والسياسية والقبلية والشعوبية. أما أصحاب نظرية الصياغة الشفهية فهم يرون أن ما حدث هو نتيجة حتمية تعود أساسا إلى طبيعة النظم الشفهي كما حددتها النتائج التي توصلت لها نظرية الصياغة الشفهية oral formulaic theory التي استحدثها العالم الأمريكي ميلمان باري Milman Parry من خلال الأبحاث التي أجراها على الشعر الملحمي في يوغوسلافيا ثم طورها من بعده تلميذه ألبرت لورد Albert Lord وروج لها في كتابه *The Singer of Tales*. تطبيق نظرية الانتحال أو نظرية الصياغة الشفهية على الشعر العربي تقوم على تقويض جهود اللغويين العرب في دراستهم وفهمهم لطبيعة هذا الشعر وتفترض عدم إدراكهم لخصائصه الشفهية.

نظرية الانتحال

يفترض أصحاب نظرية الانتحال من أمثال فلهلم ألفرت Wilhelm Ahlwardt وإغنتس غولدتسيهر Ignace Goldziher وديفيد مرغوليوث David Samuel Margoliouth وطه حسين أن الدين الإسلامي أحدث تغيرا جذريا في جزيرة العرب وقطيعة بين الماضي والحاضر أصبح معها من المستحيل أن يكون هناك أي نوع من الاستمرارية بين العصر الجاهلي وصدر الإسلام، لا في اللغة ولا في المفاهيم والمصطلحات الدينية. يقول مرغوليوث إن "وجود أفكار إسلامية في أعمال واضحة الوثنية هو دليل واضح على أنها زائفة منحولة، كذلك فإن استعمال اللهجة التي جعلها القرآن كلاسيكية يدعو إلى ارتياب شديد" (مرجوليوث ١٩٨٦: ١٢١).

هذا الموقف يفترض أن الدعوة المحمدية هي نقطة الصفر والبداية التي منها انطلقت لاحقا فجأة ودفعة واحدة كل التطورات الروحية واللغوية التي طرأت على الجزيرة العربية مع بداية القرن السابع الميلادي، أو كما يقول مرغوليوث "لقد كانت

رسالة محمد حدثا هائلا في بلاد العرب وكانت تتضمن قطعا للصلة بالماضي، مما لا نجد له إلا نظائر قليلة في التاريخ" (مرجوليوث ١٩٨٦: ١٠٩). كما يستشهد مرجوليوث على موقفه هذا بمقولة "الإسلام يجب ما قبله" والتي يبدو أنه فهمها فهما خاطئا. لكن الواقع أن الرسالة المحمدية جاءت نتيجة حتمية وتتويجا طبيعيا للتراكم التدريجي لهذه التطورات التي سبقتها ومهدت لها وهيأت لقبولها.

ولنبدأ بالمسألة الدينية. فهم من ناحية يقولون أن الشعر الجاهلي، على خلاف النقوش، لا يكاد يتضمن أية إشارات دينية، ولو كان هذا الشعر صحيحا لأعطانا صورة واضحة وصادقة عن ديانات العرب ومعتقداتها في الجاهلية، ثم يعودون من ناحية أخرى، وعلى النقيض من ذلك، يسوقون العديد من الشواهد الشعرية التي يزعمون أنها متشبعة بروح الإسلام ومصطبغة بصبغته الدينية ولا يمكن إلا أن تقوم دليلا على زيف هذا الشعر واختلاقه من قبل الرواة المسلمين، وحجتهم في ذلك أن هذه الشواهد تتضمن مفردات ومصطلحات وردت في القرآن الكريم مثل الله والرحمن والجنة والنار والجحيم وجهنم والحياة الدنيا والحياة الآخرة، وهلم جرا. ولكن إذا سلمنا بأن القرآن أنزل بلسان عربي مبين فما عساه أن يستخدم إلا مفردات شائعة بين العرب من قبل يعرفونها ويفهمونها! فالقرآن لم يأت بمفردات جديدة غير معروفة وإن كان في بعض الأحيان استخدم هذه المفردات بمعانٍ ودلالات جديدة. فالجنة مثلا لها معنى دنيوي معروف قبل الإسلام ويشير إلى الحديقة الغناء التي تُجن "تخفي" من في وسطها لكثافة أشجارها، كذلك النار تعني هذه النار التي نوقدها، وإن زاد توقدها وحرارتها عن الحد المعتاد سميت جحيما أو جهنما، لكن الإسلام استخدم هذه المفردات كمصطلحات دينية تشير إلى ما يناله الإنسان من ثواب أو عقاب في الحياة الآخرة جزاء على ما قدم في دنياه. ومن المعروف أن غالبية المفاهيم والشعائر الإسلامية من صلاة وحج وصدقة كانت موجودة من قبل لكن الإسلام هذبها وصرفها كلها خالصة لوجه الله. ومن المعروف أيضا أنه في زمن النبي محمد وقبله كان هناك الكثير من المصلحين والدعاة ومدعي النبوة من أمثال الأسود العنسي ومسيلمة وقس بن ساعدة وورقة بن نوفل وأمية بن أبي الصلت الذي ترد في شعره الكثير من المفردات والمفاهيم القرآنية لدرجة أن كليمان هوار اتهم النبي محمد باستعارتها منه (حسين ١٩٢٧: ١٤٢). ولا ننس أيضا أن الكثير من المفردات القرآنية ترد في الكتب السماوية التي سبقت الإسلام بعدة قرون والتي كان بعض العرب على علم بها. ثم إن كلمة مثل "الله" قد تستخدم للإشارة على وجه العموم إلى أي إله معبود. أما عبارة "قبلة القصاد" التي يستدل منها مرغوليوث أن البيت الذي وردت فيه منحول على عنترة (مرجوليوث ١٩٨٦: ١١٤) فلا حجة فيها لأن كلمة "قبلة"، وإن كانت في الإسلام تشير إلى الجهة التي يؤمها المصلي، كانت أصلا

تستخدم للإشارة إلى أي جهة يؤمها الشخص لغرض ديني أو دنيوي. وكذلك "ركوع" و "سجود" فالناس يسجدون لله الواحد القهار، كما يفعل المسلمون، لكنهم قد يسجدون لأي آلهة أو أي شخص عظيم.

ويصعب علينا أحيانا معرفة ما إذا كان هذا الشاعر الجاهلي أو ذاك بدويا أو حضريا، ولكننا في موضوع الدين يمكننا أن نستدل بالشعر النبطي ونقول بأن شعراء الحضر أكثر تعرضا للدين من شعراء البدو الذين من عادتهم ألا يكترثوا كثيرا بأمور الدين التي يجهلونها ولا يلقون لها بالا، خصوصا منهم الموغلون في البداوة، لأن الدين حضري، كما في القول المأثور. وهذا ما تشير إليه كتب الرحالة الذين جابوا الصحراء العربية في القرن التاسع عشر من أمثال والن (Wallin 1979: xxxi, 134, 311) وبوركهارت (Burckhardt 1831/I: 282) وبالغريف (Palgrave 1865-66/I: 10, 33) والليدي آن بلنت (Blunt 1879/I: 216) وموري Murray الذي يشبّه عدم اكتراث البدو بالدين بعدم اكتراث قبائل بني إسرائيل بتعاليم النبي موسى (Murray 1935: 147, 173, 200) وألاويس موزيل الذي يقول عن قبيلة الروله "لقد أدهشني ما وجدته من تحول البدو إلى الإسلام منذ عام ١٩٠٩. ففي عام ١٩٠٨ وعام ١٩٠٩ لم أر رويليا واحدا يقيم الصلاة لكن الأمر أصبح مختلفا في عام ١٩١٤" (Musil 1927: 426). وهذا أيضا ما تشير إليه أشعار البدو، كما في قول منديل الفهيد (فهيد ١٩٩٥: ٢٢٣):

> هذا خال ذيب ابن هدلان من أمراء الخنافر قحطان يدعى المزحم في وقت آل سعود يرغمون البوادي على تقويم دينهم والصلاة وكانوا على جهل عظيم وهو بدوي قال أبيات بنوع من الشرك ولكنه من بعدها بوقت حسن الله سيرته وكان من أطوع جماعته بالدين أما الأبيات:
>
> ياليت من ياخذ ورى العبر شدّه ... ما عاد نسمع بالمساجد ونين
>
> إن مت حطّوني مع المستردّه ... حاذور قبري لا يجى المسلمين[1]

وما أكثر النوادر التي تحكى عن جهل الأعراب بأمور الدين وقلة اكتراثهم بها. الحياة البدوية بطبيعتها معرضة للهلاك بسبب القحط والجوع والغزاة وأسباب أخرى، لذا فهي بحكم الضرورة حياة عملية دنيوية تستنفد طاقتها المحدودة للتشبث بالحياة والبحث عن البقاء في هذه الدنيا دون أن يكون لديها رصيد فائض من الطاقة للبحث في أمور الغيب والحياة الآخرة. وربما فسرت الإشارات الدينية في النقوش أن النقوش لا يرومها إلا الأمم التي نالت حظا من الحضارة والاستقرار والرخاء مكنها من توظيف الكتابة ومن بلورة عقيدة دينية واضحة. ولقد أصاب أ. بروينلش Erich Braunlich في قوله:

> لوحظ منذ وقت طويل أن قصائد العصر الجاهلي لا تفصح إلا قليلا جدا عن ديانة العرب القدماء، وهذا أمر غريب. وقد أرجع البعض هذا الأمر إلى كون العلماء المسلمين صدموا بالمضمون الوثني للمواضيع الدينية ولهذا استبعدوها وحذفوها. ومن المؤكد أن هذا الأمر

(١) **المستردّه**: المرتدون، ويقصد المسلمين من أبناء البادية الذين ارتدوا عن أعرافهم القبلية.

حدث في بعض الأحيان. لكنه ينبغي علينا ألا نبالغ في تقدير هذه التغييرات. ذلك أن حملة الشعر، البدو، كانوا في كل الأزمان قليلي الحظ من التدين، ولا يمكن في هذا المجال أن يوضعوا في نفس مستوى شعوب النقوش العربية الجنوبية.

. . . ولما كانت اللغة والوزن مشتركين بين اللهجات وثابتين جوهريا، فإن الموضوعات المطروقة مشتركة بين الشعراء وثابتة نسبيا. ولهذا السبب يميل جاسكل Gaskel ومعه الحق إلى افتراض أن "الأوثان الحاملة لخصائص القبائل" لم تكن أبدا مألوفة في الشعر، بعكس الاعتقاد في المصير وفي علائم البخت omina وهو اعتقاد كان ملكا مشتركا، وفي مقابل "الله" الذي كان، على الأقل من حيث الإسم، إن لم يكن أيضا في التصور، يسمو فوق كل القبائل في العصر الجاهلي. لهذا ليس بغريب أن يظهر اسم "الله" مرارا عديدة في الشعر الجاهلي. فمجرد ورود اسم "الله" ينبغي ألا يعد سببا كافيا للطعن في صحة بيت من الشعر (الجاهلي).

. . . وليس من الممكن أن نفحص هاهنا عن كل المواضع التي أوردها مرجوليوث وذكر أنها تحمل طابعا إسلاميا. وربما ينبغي علي أن أضيف هاهنا كلاما عاما، فأقول إن مجرد الإشارة إلى وقائع جاهلية، يرد ذكرها أيضا في القرآن، لا تدل على اعتماد هذه الأشعار على القرآن وعلى أنها إسلامية المصدر. فمن الممكن جدا أن تكون جزءا من "أساطير الأولين" الشائعة في الجاهلية والتي أخذ أهل مكة الكفار على النبي إدراجها في وحيه. وأُدرج من بين هذه ذكر عاد وثمود وإرم في الشعر (بروينلش ١٩٨٦: ١٣٨–٤٠).

ومع ذلك فإن الشعر الجاهلي لا يخلو من الإشارة إلى المعتقدات الوثنية والأصنام، عدا الإشارة إلى ممارسات وثنية أخرى لا يقرها الإسلام مثل الغزو والسلب والنهب والمفاخرات القبلية والحض على الثأر وشرب الخمر والقمار والاستقسام بالأزلام ووأد البنات والسبي وأمور أخرى يطول شرحها. وقد ألف ابن الكلبي كتابا كاملا عن الأصنام أورد فيه عشرات الشواهد الشعرية لشعراء معروفين يشير فيها قائلوها إلى الأصنام. وفي كتابه يتبين أن ابن الكلبي كان يبحث ويلح في البحث عن شواهد شعرية ليستشهد بها في كتابه لكنه في كثير من الأحيان لا يجد بغيته مما يدل على أن الأصنام والمواضيع الدينية لم تكن تشكل في ذاتها موضوعا شعريا خصبا كالأطلال مثلا أو الراحلة أو المطر أو الخيل أو غير ذلك من المواضيع المفضلة لدى الشعراء الجاهليين. كما أن محاولات ابن الكلبي في البحث والتي لم تكن دوما تكلل بالنجاح لدليل على أنه لم تكن هناك حملة منهجية منظمة من قبل اللغويين العرب لتنقية الشعر الجاهلي من المعتقدات الوثنية، كما يزعم أصحاب نظرية الانتحال، لأن عصر ابن الكلبي كان مبكرا (توفي عام ٢٠٦ هـ) وسابقا على الكثير من اللغويين الذين يفترض أنهم قاموا بتلك الحملات التطهيرية. ثم لماذا يطهر اللغويون الشعر من أي إشارة للأصنام والمعتقدات الوثنية ولا يفعلون ذلك في أسماء الأشخاص (تيم اللات، زيد مناة، عبد العزى، عبد مناف، الخ). وفي الأمثال وأيام العرب وقصصهم وأخبارهم التي وصلتنا من العصر الجاهلي والتي تزخر بتلك الإشارات، علما بأن تطهير النصوص النثرية أسهل من تطهير النصوص الشعرية المحكومة بقيود الوزن والقافية. وكانت عبادة العرب للأصنام في الجاهلية أمر مسلم

به ومفروغ منه بالنسبة للعلماء ولعامة الناس ولم يكن الخوض في ذلك يسبب حرجا ولا حساسية لأي أحد. والواقع أنه لو افترضنا أن اللغويين العرب عبثوا بمضامين الشعر الجاهلي مدفوعين إلى ذلك بدوافع التقوى والورع الديني لكان الأولى بهم أن يستزيدوا من ذكر الأصنام ويؤكدوا على تخبط الجاهليين في الممارسات الوثنية ليؤكدوا فضل الإسلام ودوره في انتشال العرب من ظلمات الجهل والشرك إلى نور التوحيد والإيمان. ولماذا يُعمل اللغويون أقلامهم لتنقية الشعر الجاهلي، الذي قيل قبل الإسلام، من ذكر الأصنام ويتركون خمريات الشعراء المسلمين وأشعارهم التي تترع بالمجون والغزل بالمذكر!

ومن الغريب جدا أن يزعم طه حسين أن ما ورد في الشعر الجاهلي عن الجن وأخبارهم والاعتقاد بوجودهم كله وضع بعد الإسلام لتبرير سورة الجن ولمجاراة ما تفرضه العقيدة الإسلامية من الاعتقاد بوجودهم (حسين ١٩٢٧: ١٣٣-٥). الأمر الطبيعي أن نزعم أن سورة الجن وما ورد من ذكر لهم في سور القرآن الأخرى يفترض وجود الاعتقاد بالجن ورسوخه عند عرب الجاهلية. أليس الاعتقاد بالجن والأرواح موجود لدى كل الشعوب وفي كل الأزمنة والأمكنة؟ ولدينا في الشعر النبطي العديد من القصائد التي يقال أن الجن قالتها أو أوحت بها إلى قائلها، مثل القصيدة التي مطلعها (ثميري ١٩٧٢: ٣٣):

ياقارع الدمام سم اقرعه قم عَزّ من لا طول ليله ينام
سقوى سقى الله وادي المجمعه من رايحٍ يوضي بجنح الظلام

كما روى لي شخصيا محمد ابن حويل ابن علي العصيمي سالفة طويلة عن والده حينما كان نازلا على بنبان مع اثنين من جماعته المصابين بالجدري "مجدّر" منها قوله:

يوم جا ليلةٍ من الليال، الركايب ضْعاف والبيت صغير والزمان واطيهم وفي الشتا وربعه عنده مْجَدَّر وهو، يعني والدي، مْقَلّط دلاله على النار ويصب ويتقهوى وانا لحقت عليه ما ينام من الليل الا الربع. قال: والله لْيا الرجّال اللي يوم جا وجلس مرتكي له على مِشْعاب وعليه بِشْتٍ مْرَقّعه بِرْقَعٍ حِمر، لِبايد، بْشيت وْشيقِرْ يقولون مرقّعه بْلبايدٍ حِمر، ويرتكي على المشعاب والنار مجذوي[1] والدلال عليها. قال اللي جلس على الرماده، اللي هو من الجن:

سمعت نِجْرِك دنّ وانته تْغَنّي وجيتك على حِسّ الغنا والدنينِ
والليل ظلما والذيابه حَدَنّي وسمعت نجرٍ يقعد النايمين[2]

استقعد أبوي وهو مرتكي على النجر حاطّه تحت كوعه قال:

وابوي لو يَمْحَنْك ما مِمْتِحِنّي لو ان عندك من يجِرّ الونينِ
ما يجتمع في المجلس انسي وجني لكن انت قم عن مجلسي ياللعينِ

---

(١) مجذوي: أي جمر يتلظى بدون لهب.

(٢) يعتقد أهالي نجد أن الجن باستطاعتهم التخفي والتستر عن بني الإنسان ولكن الجني إذا تقمص جسد حيوان ورآه الذئب في تلك الحال لا يستطيع الجني أن يعود إلى أصله فيأكله الذئب، يقول ابن لعبون:

في صَحْصَحٍ كِنّه قِفا الترس مقلوب فرحٍ به الجني على فِقْده الذيب

نفَضْ بِشْتِه الجني وقال: أعرا منك وابرا، وسرى حدر ظلام الليل.

هذا بالنسبة للدين، أما بخصوص اللغة فإن المشككين بصحة الشعر الجاهلي يزعمون أن من الدوافع التي كانت وراء انتحال الشعر الجاهلي رغبة اللغويين في إيجاد شواهد من الشعر العربي القديم لشرح وتفسير المفردات والألفاظ القرآنية والأحاديث النبوية. ويرد السير تشارلز ليال Sir Charles James Lyall على هذه الادعاءات قائلا بأن

> الشعر القديم مليء بألفاظ كانت غريبة على العلماء الذين كانوا أول من عرض هذا الشعر على محك النقد. فقد كانت تنتمي إلى مرحلة لغوية أقدم من عصرهم، وكانت غير مستعملة في الزمن الذي كتبت فيه القصائد وجمعت الدواوين. ولا بد من أن يتنبه كل من اتصل بالشروح القديمة وعرفها (وهي المادة التي جمعت منها المعاجم الكبيرة فيما بعد) إلى أن الشراح –الذين يختلفون اختلافا كبيرا فيما بينهم– توصلوا إلى شرح الصعوبات بمقابلة عبارة بأخرى، وبالجدل والنقاش، لا بالرجوع إلى لغة الخطاب التي لم تعد تحوي الألفاظ التي يبحثون عن معناها. وتعتمد المعاجم كل الاعتماد على الشعر القديم وعلى القرآن والحديث، وتفترض صحة الشعر الجاهلي كما تسلم بصحة القرآن والحديث (أسد ١٩٥٦: ٣٧٣–٤).

وهذا يتفق مع أ. بروينلش في قوله:

> ولو كانت "كل الأشعار الجاهلية وربما كل الأشعار السابقة على العصر الأموي" منحولة، وأنها صنعت على الأبكر في العصر الأموي، فإنه لن يكون مفهوما لماذا فضل علماء اللغة الذين ازدهروا في نفس العصر، باعتبار اللغة أداة مساعدة لتفسير القرآن، نقول لماذا فضلوا أخذ شواهدهم من الشعر الجاهلي على أخذها من الشعر الأموي، لأنه لن تكون لغة الشعر الجاهلي أقرب إلى القرآن من لغة الشعر الأموي (بروينلش ١٩٨٦: ١٤١).

ويستبعد المشككون في الشعر الجاهلي وجود لغة أدبية مشتركة قبل نزول القرآن تنتظم كافة القبائل العربية من شمال الجزيرة إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها. يقول مرغوليوث:

> فكل هذه القصائد نظمت بلغة القرآن، وإن عثرنا هاهنا وهاهناك على كلمة أو شكل يقال إنه ينتسب إلى قبيلة بعينها أو منطقة من المناطق. فإن افترضنا أن فرْض الإسلام على قبائل شبه الجزيرة العربية قد وحد لغتهم، لأنه زودهم بنموذج لسلامة اللغة لا نزاع فيه وهو القرآن، فإن ثم نظائر لهذا، فالفتح الروماني فعل الشيء نفسه في إيطاليا وبلاد الغال (فرنسا) وأسبانيا. لكن من الصعب أن نتصور وجود لغة مشتركة قبل مجيء الإسلام بهذا العامل الموحد، لغة تختلف عن لغات النقوش وانتشرت في كل أرجاء شبه الجزيرة العربية. فلا بد أنه كانت بين القبائل المختلفة، أو على الأقل مجموعات القبائل، اختلافات واضحة في النحو والألفاظ (مرجوليوث ١٩٨٦: ١١٨–٩).

ويكرر طه حسين نفس المقولة بإسهاب وإطناب ويؤكد أن القرآن فرض لغة قريش وجعلها لغة موحدة على قبائل العرب بعد أن كانت قبل الإسلام تتحدث لغات ولهجات مختلفة، وأن القبائل العربية قبل الإسلام كانت متقاطعة متنابذة "وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات" (حسين ١٩٢٧: ٩٣)، ثم يتساءل:

> كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات، وإذا لم يكن نظم القرآن، وهو ليس شعرا ولا مقيدا بما يتقيد به الشعر، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل، فكيف استطاع الشعر، وهو مقيد بما تعلم من القيود، أن يستقيم لها؟ وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي، أي كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة، وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل؟ (حسين ١٩٢٧: ١٠٣).

ولقد تصدى عدد من الباحثين للرد على هذه التساؤلات والشكوك منهم أ. بروينلش الذي يتفق مع طه حسين ومرغوليوث في تأكيدهم على اختلاف عربية الجنوب عن عربية الشمال لكنه لا يستبعد احتمال أن بعض الأفراد من جنوب الجزيرة العربية، وليس كل أهل الجنوب، كانوا يتقنون لغة الشمال لدرجة تمكنهم من نظم الشعر بها، كما أن البعض من قبائل الجنوب كانت أصلا قد تركت موطنها الأصلي وهاجرت واستقرت بين القبائل العدنانية. وطه حسين يشكك في هذه الهجرات أو أنه ينفي حدوثها مع العلم أن تدافع القبائل العربية من جنوب الجزيرة العربية ووسطها نحو الشمال ظاهرة معروفة وموثقة وكانت مستمرة حتى وقت قريب، وآخر هذه الهجرات هجرة شمر الجربا وعنزة إلى العراق وبلاد الشام وهجرة الضياغم إلى الجبلين. أما بالنسبة لعرب الشمال فإنه على الرغم من اختلاف لهجاتهم وجدت لديهم لغة أدبية مشتركة ينظمون بها شعرهم، كما أن الفروق اللهجية في النطق يمكن أن تظهر في هذه اللغة الأدبية المشتركة لو أن الكتابة لم تطمسها وتوحد نطقها (بروينلش ١٩٨٦:١٣٢-٣). أما فلهلم ألفرت فيقول بأن اختلاف اللهجات ينحصر غالبا في اختلاف الألفاظ والمفردات أو معانيها، لكنه لا يطال الأشكال النحوية والاشتقاقية التي يقوم عليها الوزن والقافية "ولو كان الأمر بخلاف ذلك، لكان علينا أن نفترض أن النحويين قاموا بتعديل أشعار الشعراء غير القرشيين من أجل أن يصبوها في قالب الوزن وهذا أمر غير ممكن" (ألفرت ١٩٨٦ : ٤٦). ومن المستبعد أن تستطيع قريش أن تفرض لغتها على العرب، كما يزعم طه حسين (حسين ١٩٢٧: ٨٩)، بهذه السرعة التي تمت بها بعيد البعثة وانتقال الأمة العربية من عصر ما قبل التاريخ والتدوين إلى عصر التاريخ والتدوين. الأحرى أن وجود لغة مشتركة بين القبائل العربية هو الذي سهل انتشار الإسلام وسهل على العرب في كل أصقاع جزيرتهم فهم الرسالة القرآنية. ولا ننس أن شتى القبائل العربية من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب ومن أقصى الشرق إلى أقصى الغرب كانت ترسل وفودها إلى الرسول لمبايعته وكان التفاهم معها يتم بكل سهولة ويسر ودون أدنى مشقة. وقبل ذلك كان الشعراء من نجد والحجاز يفدون على المناذرة في العراق والغساسنة في الشام ويمدحونهم وينالون عطاياهم. ثم أنه لو كانت هناك أشعار أو آداب بلغات القبائل الخاصة في العصر الجاهلي فلماذا لم يصلنا منها شيئا ولم

يسجلها اللغويون الذين صرفوا جزءا من اهتمامهم لتسجيل وتوثيق ظواهر اللهجات القبلية؟

ومن أوجه القصور في الدراسات العربية التي تحول دوننا ودون فهم هذه المسائل عزل الأبحاث اللغوية والأدبية عن الاعتبارات الإثنوغرافية وعدم قدرتنا على الانسلاخ من هويتنا الحضرية والتحرر من ربق العيشة المدنية لنتقمص الشخصية البدوية ونتمثل تحديات الحياة الصحراوية ونتخيل المعيشة الرعوية بكل أبعادها. حركية القبائل العربية التي أتاحها استئناس الإبل وتنقلاتها في غزواتها وبحثها الدؤوب عن المراعي لأذوادها وحياتها البدوية المتنقلة خلف قطعانها تكثف عمليات التواصل والاختلاط فيما بينها مما يضطرها إلى إيجاد وسيلة للفهم المشترك مهما تباعدت المسافات، وهذا بدوره يؤدي إلى تقارب اللهجات. ولكل قبيلة تحالفات أو علاقات سياسية ودبلوماسية وقانونية معقدة ومتشعبة مع القبائل الأخرى التي لا يدرك أبعادها إلا من سبر غور حياة القبائل البدوية، وهذا موضوع لا يتسع المقام هنا للخوض فيه بالتفصيل. فقط علينا أن نتذكر بأن القبيلة ربما تقضي فصل الربيع على ضفاف وادي الرمة ثم تقضي فصل الصيف على ضفاف الخابور أو البليخ أو على مشارف حلب الشام، بحثا عن الماء والمرعى. تمعّن هذه السالفة التي سجلتها من عبطان ابن برجس ابن هيكل الربع وذعار ابن مجول الربع:

> هيكل الربع ولد عم سند الربع، واحد ولد عبهول والثاني ولد عبيهيل. هيكل صار به زْعَلْةٍ على عبدالله ابن رشيد. رِكِب ذلوله وسير على مقحم، هو بِنْعَجِه ومقحم بخب التمياط. قال: يامقحم، ركبان التومان يقولون القاع الفوقي طيّبه ونبي نزوع هالسنة عن ديرة ابن رشيد، نبي نروج يم هكالديار الشماليه هذيك، نْغَرّب. قال مقحم: لا ياهيكل، البل عطتنا راس حوار، ولاد –معِهُ خمس قطعان مقحم– ولا نقوى نشيل، نصبر هالسنة ياراع العليا وانشا الله الدايره نغرّب، هالسنة قضبنا الوقت، ولا من شيٍّ يغضب حيل على ابن رشيد، وابن رشيد شيخ شمر، حنا وغيرنا. جا لْهَلُه بِنْعَجِه. ويغرّب هيكل معه الوجعان ومعه ابن درعان الثابتي ومعه ابن معبهل. الربعة بينهم هم والهذال عيافه وعرافه، ما ياكلوننا الهذال ولا ناكلهم، جلينا عندهم قبل ومْنَه صارت صحبِةٍ بيننا، متعاملين حنا واياهم على إن جهامتكم يالتومان ومظهوركم هو رِكْبَكم، بيننا صِحْب، عِمْلِه. يوم جوا شنق المات، قرّبوا لابن هذال وازعج له هيكل هكالركاب اننا حنا التومان جيناكم واننا نزلنا وزنكم حسب العملة اللي بيننا قبل. قال: والله اما الربعه مطلّعين، الربعه مطلعين، واما اللي معهم عليهم العقال مثني. يوم جوه ابن درعان وابن معبهل والوجعان ذبح لهم الذبيحه وقال لهم: والله اما رفيقكم بدّل لي النيه، يبي العقال مثني عليكم، هذا هو مرسلٍ لي رجّالُه ابن مقيحيط، وش انتم شايفين؟ قال ابن معبهل: ياراع العليا من قاد الذيخ يبعّره. قال: ايه انتم شيلوا على اباعركم بسكوت ويجين المِسيكي اللي عند الفلان، راعيٍ عندهم من المسكا، يجين. المسكا من عنزه، سبعه. يوم جا قال: ترى لك بعير انت، بِدَل ما شرطك حوار أو لقاح نبي نعطيك بعير ونبيك ترفقنا عن ربعك، نبي ترانا قْصَرا، جيرانٍ لك، على شاتنا. قال: انا رجل هذلوفي براسي ما افكّكم انا. قال: انت وراك عرب يفكوننا حنا واللي غيرنا، وانت نبيك سَنَع مَخْيول معنا نتعلّث بك. مشّاهم المِسِيكي لين وصلوا المسكا. قبل ما يمشون، يوم هم بديرة الهذال ورجال ابن هذال

عند هيكل يبي ياخذ منه العقال مثني على اللي معه من غير التومان، قامن حريمه، حريم هيكل يشيلن على الزمل وما حمّلوا من الزمل يْطَرّ بعيد لا يشوفه رجال ابن هذال. بيت هيكل مخومس، كبير. رجال ابن هذال عندهم قاعدٍ يْتَعَشّى. يوم ثار: الله يخلف عليهم، يا والله الكتبان يشوفهن. قال: انت اخلفت النية يارا ع العليا! قال: اخلفته، مد رجليك، ويحط بهن الحديد، حدّد رجال ابن هذال لا ينهج يم معزّبُه، ابن مقيحيط اللي جاي يم هيكل يبي ياخذ العقال مثني. وانزلوا يالتومان على المسكا بالعلمه، شمالي سوريا من شرق، بالقعره. وانزلوا عليهم وحيّوا بهم وهذا. يوم وصلوا المسكا هدّوا ابن مقيحيط، رجال ابن هذال. يوم هدّوه جاك ونوخ على بيت ابن قْلادان، كبير المسكا. قال: وش جابيك؟ قال: جايبن مرسلن ابن هذال يبي المثني. قال: المثني بين الحنايا والثنايا لعن الله اَبو فرِّتك انت وابن هذال؟! يوم هم بديرتك ما قويت تاخذ عليهم شيّ، واليوم يوم جونا وقاصرونا تبي تاخذ عليهم العقال مثني، ما تْخَسا أنت وابن هذال. تَوَنّس هيكل عند المسكا ويوم انه جا عاد بالصفري واعبر طال عمرك من عند حويقة ابن مهيد حول حلب من جاي، ومنه يعبر للجزيره ويصير منزله يم طابان وحرّان هناك، من دون ماردين، يم ديرة الترك. ومنَه عبر من عند الزاغور وولدن نياقه بالمعيزيله. غرّب من الجبل قبل الربيع وصيّف عند المسكا بحلب وصفّر يم حران وماردين وولدن نياقه نكس بالمعيزيله بشنق لينه، بِسْنِتَه، فَرّ هالديار كلِّه ما دارت عليهم السنه، وهم رحيل على اباعر.

ويقول دونالد كولDonald Cole الذي أمضى عامين يتنقل بصحبة قبيلة المرة في الربع الخالي أن القبيلة تقطع مسافة لا تقل عن ١٢,٠٠٠ ميلا في تجوالها في العام الواحد (Cole 1975: 39). ومن ناحية أخرى فإن الغزوات عادة لا تتم بين قبائل متجاورة وإنما بين قبائل متباعدة. وكلما بعدت المسافة كلما ضمن الغزاة عدم وجود ثغرات في القوانين القبلية "سلوم العرب" تلزمهم برد المنهوبات وكلما ضمنوا صعوبة الثأر لمن سقطوا قتلى في القبيلة التي هاجموها. وعادة ما تستغرق الغزوات ثلاثة أشهر، وقد ينطلق الغزاة من الأحساء في أقصى الشرق لغزو قبيلة حجازية في أقصى الغرب، مثلما كان يفعل العقيد فهد الدامر من قبيلة العجمان. ويقول ديكسون H. R. P. Dickson إن فيصل الدويش في أحد مغازيه انطلق من هجرة الأرطاوية في وسط نجد باتجاه الغرب مرورا بقْبِه ثم حائل واتجه مسرعا إلى الوجه على البحر الأحمر ومنها اتجه شمالا وهاجم قبيلة بلي ثم هاجم قبيلة بني عطية شمالا منها وأخيرا عاد بما كسبه عن طريق لينه ثم الرخيمية ثم حفر الباطن ثم الصمان عائدا إلى نقطة انطلاقه بعد أن أمضى أربعة أشهر وقطع ما لا يقل عن ١٥٠٠ ميلا (Dickson 1949: 354). وبعض ألقاب عقداء البدو تدل على بُعد مغازيهم مثل تركي ابن مهيد شيخ الفدعان من عنزه الذي كان يلقّب الهذّاب ودهام ابن قعيشيش أحد مشائخ الفدعان أيضا الذي كان يلقب مسواط بقعا، والمسواط (من الفعل يسوط) يكنى به عن كثرة الحركة وعدم الاستقرار، وصنيتان ابن شميلان من بني رشيد الذي يلقب لوفان، كناية عن أنه يحذف "يلوف" نفسه في كل اتجاه بحثا عن الكسب. وكل هذه أمور سوف نفصل الحديث فيها حينما نتطرق إلى الحروب القبلية والغزوات، ولكن لا بأس من إيراد بعض الشواهد السريعة لتوضيح بعد المسافات التي يجتازونها في

غزواتهم. يقول ساجر الرفدي من قصيدة يصف فيها بعد غزواته التي تصل من نجد وحايل إلى جبل سنجار وإلى دير الزور:

كم عـــزبةٍ زحناه مع نوضـــة الطيـــر وكم شـــيخ قـــومٍ عِنْدهن جـــادعـــينه[١]

من حَـــدّ حـــايل لين سنجـــار والدير كم خَـــيّـــرٍ بارمـــاحنا عـــاثرينه

ومن نجـد جبنا الصفر هن والمغاتير والذيب من عـدوانا مـشـبـعـينه

مَـــرٍّ مِـــســـانيـــد ومَـــرٍّ مـــحـــادير وكم جَـــوّ قـــومٍ ناثرينٍ قطينه

ويقول ساجر أيضا يعدد الأماكن التي وطأتها خيله من أبا الهيل إلى شبيح إلى قفار إلى حايل إلى الشعَب إلى بيضا نثيل إلى الحفر:

على النضا والخيل دايم مشـاويح مـا نِتّـقي برد الشـتـا والقـوايل

يامـا عـدينا يم ابا الهـيل وشـبـيح ويامـا وطن فـينا قـفـارٍ وحـايل

ومن الشّـعَب جـبنا حـلال المصـاليح وردّن واغـرنا يم بيـضـا نثـايل

وْهَل الحـفـر فـاجـيـتـهم بالمصـابيح وجـبنا حـلال الطيـبين الحـمـايل

وهذه بعض أبيات من قصيدة لسليمان الْيُمني يصف فيها جرأة ساجر الرفدي ويصف بعد غزواته وأنه في غزوة واحدة، وعلى الرغم من بعد المسافات، هاجم الدويش شيخ مطير ثم شن الغارة على ابن لامي، زعيم آخر من زعماء مطير، وبعد أربعة أيام شربوا من جو خضرا وبعدها انقلبوا لمهاجمة ابن علي من شيوخ عبده من شمر وابن طواله من شيوخ الأسلم:

غنّام هام ويَمّ طلعـــه جِـــذَبْنا طيـر الحـبـاري لابرق الريش عَـفّـار

شِـفنا واغَـرْنا فـوقـهن وانتـدبنا وشـالن ابن لامي على الوجـه حـدّار

وْهَمْنا الدويش بديرته وانقلبنا جـِيّـانهم مـا تروي الجـيش وعْـسـار

وصـبح اربعٍ من جَـوّ خـضـرا شِربنا وْتشـاوَرَوا للراي صلبين الاشـوار

والصـبح من فـوق الركـايب ركـبنا ومَـرّن رجمٍ للـهـيـازع وسنّار

ولابن علي وابن طواله ضـــربنا واقـفن برِيّاد العـشـاشـيق عـبّـار

والأعداء، مثلهم مثل الأصدقاء، مضطرون للتواصل والتخاطب مع بعضهم البعض وإيجاد أولا لغة مشتركة للتفاهم وثانيا صيغة يسهل حفظها وتذكرها وتداولها في ظل غياب الكتابة والتدوين. ومما يسهل وجود هذه اللغة المشتركة والصيغة الموحدة والمفاهيم العامة بين هذه القبائل أنها كلها تقطن نفس البيئة الإيكولوجية وتمارس نفس الحياة الرعوية وتواجه نفس التحديات التي تتطلب نفس الحلول. منذ نشأة البداوة العربية وحتى أفولها في القرن العشرين كان الشعر هو لغة التخاطب المشتركة بين القبائل البدوية، مهما كان موضوع التخاطب، من رد المنهوبات إلى افتداء الأسرى إلى التهديد والوعيد إلى طلب الصلح أو التحالف إلى طلب الجوار، وهلم جرا. يسجل الباحث الهولندي مارسيل كوربرسهوك P. Marcel

(١) **عزبه**: إبل عازبة في المرعى. **زحناه**: نهبناها. **عندهن**: الضمير يعود للإبل. **نوضة الطير**: نهوضه من عشه في الصباح وطيرانه طلبا للرزق.

Kurpershoek انطباعاته عن الشعر البدوي بعد أن أمضى بعض الوقت يدرسه دراسة ميدانية مباشرة:

> في بيئة الصحراء العربية نجد أن أي قصيدة أو سالفة تقدح أخرى غيرها –إما كمجاراة لها أو معارضة أو مناقضة– يصبح الفضاء القبلي بكامله جراء ذلك مفروشا بشبكة متداخلة الخيوط من الموروثات القولية. تتحول هذه الموروثات وبطرق لا حصر لها إلى أصداء يُرجّع بعضها البعض عبر الزمان والمكان وتشكل نصا شعريا تتجادل خيوطه التي لا ينتهي نسجها. لا ينطبق هذا على القصائد فقط بل أيضا على الرواة أنفسهم الذين قد يتماهى أحدهم في مرحلة من مراحل النقل مع النص ويصبح هو ذات البطل الذي يخلده النص (Kurpershoek 1995: 4).

لربما يصعب على المرء في ظل الاختلافات القائمة بين مختلف لهجات القبائل ومناطق الجزيرة العربية في عصور العامية أن يتصور وجود ذلك الانتظام والاتساق اللغوي في عصور الفصاحة كما تحاول أن تصوره كتب النحو واللغة. التقعيد والتقنين في كل شيء، وليس في اللغة وحدها، يميل دوما نحو التنسيق والتشذيب والتهذيب والقفز على الفروقات والتمايزات والتركيز على العموميات والعوامل المشتركة بحثا عن الاطراد والاتساق والانتظام والابتعاد عن التشتت والشذوذ. وكتابة النصوص الشفهية تؤدي حتما إلى تسوية الفروق الصوتية واللفظية وطمس الاختلافات في النطق. التفاوت الذي كان موجودا في لغة عرب الجاهلية المحكية وكما كانوا يتخاطبون بها لا يقل عن التفاوت الموجود في لغة أهل الجزيرة ولهجاتهم في عصور العامية المتأخرة. لكن مع ذلك تبقى بين لهجات الجاهلية قواسم مشتركة وسمات مميزة توحدها وتجعل منها جميعها ما نسميه باللغة الفصحى، مثل حركات الإعراب ووجود صيغة المثنى وما يتعلق بالضمائر وأسماء الإشارة وغيرها من الظواهر الصرفية والصوتية. ومع ذلك لا بد من الإقرار بأن اللغة العربية التي كان يتكلمها العرب الأوائل لم تكن بذلك الانتظام الذي أضفته عليها الكتابة فيما بعد وجهود اللغويين العرب وأن الفروقات اللهجية في النطق والتلفظ كانت تتسرب إلى اللغة الفصحى المشتركة. لكن الانتباه لهذه الحقيقة لا يعني أن اللغويين العرب فبركوا ما نسميه باللغة الفصحى أو أن الحقائق النحوية والصرفية والصوتية التي تشكل في مجموعها ظاهرة الفصاحة لم تكن موجودة في عصر الجاهلية وصدر الإسلام. هذه اللغة الفصحى التي نتعلمها في المدارس ليست بالتحديد الدقيق ما كان يتكلمه العرب الأوائل ولكنها في نهاية المطاف شيء مؤسس على العربية التي كان يتكلمها أولئك الأوائل بنحوها وصرفها وأصواتها لأن القرآن الكريم وأشعار تلك الفترة تفترض ذلك. القواعد النحوية والصرفية والصوتية التي صاغها اللغويون العرب تسندها النصوص التي وصلتنا من تلك الحقبة. أشعار الجاهلية وصدر الإسلام وأمثالها ومجمل نصوصها الأدبية لا تستقيم معنى ومبنى ووزنا إلا بحركات الإعراب وغيرها من مظاهر الفصاحة. التشكيك في الحقائق اللغوية التي تشكل في

مجموعها ظاهرة الفصاحة سوف يترتب عليه تداعي البناء اللغوي لمجمل النصوص الشعرية والأدبية التي وصلتنا من تلك الحقبة، أو رفض هذا الإرث الأدبي جملة وتفصيلا على أنه مختلق من اللغويين العرب الذين كانوا يحيكون مؤامرة تضليلية ليوهموا الناس أن عرب الجاهلية وصدر الإسلام كانوا يتكلمون لغة وينتجون أدبا وفق القواعد التي زورها أولئك اللغويون والنصوص التي دلسوها (صويان ٢٠٠٠: ٨٨-٩١).

لو تفحصنا ما وصلنا من دواوين الشعر الجاهلي لوجدنا أنها، مقارنة بما فقد من الدواوين والمجموعات المثبتة في المصادر القديمة، لا تمثل إلا نسبة قليلة من مجموع الدواوين التي تمكن العلماء العرب من جمعها في القرن الثاني الهجري والتي كانت بدورها، وبشهادة أولئك العلماء، لا تمثل إلا قدرا ضئيلا من الشعر الجاهلي الذي فقد جله، أو كما يقول أبو عمرو بن العلاء "ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير". ومع ذلك فإن القصائد التي بين أيدينا والتي يربو عددها على ١٥,٠٠٠ بيتا تشكل كما لا بأس به. هذا الموروث الشعري الضخم يشكل في مجموعه قصائد متناصة يفترض بعضها بعضا ويفسر بعضها بعضا، صهرتها الرواية والتداول على مر العصور وتعاقب الأجيال، كلها تشترك في نفس الخصائص الفنية والشكليات والمضامين والأغراض وفي الذخيرة اللغوية وأسماء الأشخاص والمواقع، وغير ذلك من السمات التي تجعل منها إرثا أدبيا متماسكا متناصا رغم تنوعه وامتداده عبر الزمان والمكان. يضاف إلى ذلك أن اللغويين العرب وجهوا عنايتهم، إضافة إلى الشعر والأدب، إلى جمع اللغة والأنساب والمواقع ونباتات الصحراء وحيواناتها والخيل والإبل وأيام العرب ومواردهم وديارهم وفرسانهم وشيوخهم، وغير ذلك من المباحث التاريخية والإثنوغرافية التي تتقاطع وظيفيا مع المباحث الشعرية والأدبية وتستلهمها وتعتمد عليها وتُستخلص منها، مثلما أنها تفسرها وتشرحها. هذا التماسك الطبيعي والتلاحم العضوي والانصهار بين مكونات الموروث الشعري الجاهلي الضخم من جهة، وبينه وبين مجمل المعارف الغزيرة المتعلقة بحياة الجاهلية وتاريخها من جهة أخرى، يجعل من الصعب علينا أن نتصور أن الشعر الجاهلي في غالبيته مزيف ومختلق، مهما كانت الدواعي والأسباب. كل علماء العربية الذين عاشوا في القرن الثاني الهجري والذين لا تفصلهم عن أقدم نص جاهلي أكثر من ثلاثة قرون كانوا متيقنين ومتفقين على أن ما جمعوه ودرسوه هو شعر جاهلي صحيح في جملته، وإن كان لا يخلو من شوائب الانتحال. هل من الممكن لأولئك العلماء، على كثرتهم وعلى اختلاف أهوائهم وتوجهاتهم ومشاربهم ومذاهبهم، والكثير منهم مشهود له بالنزاهة والأمانة ورجحان العقل، أن يتفقوا جميعا على تدبير وحبك هذه الخطة المحكمة

للتزوير والتدليس وأن يختلقوا هذا الموروث الشعري الضخم من لا شيء؟ محال.

وعلينا أن نتذكر في هذا الصدد أنه بينما تقوم أوزان الأشعار اللاتينية والأغريقية مثلا على النبر stress فإن أوزان الشعر العربي وتفاعيله وتقطيع أبياته تقوم على البنية المقطعية للكلمات syllabic structure والتي بدورها تقوم على علاقة السواكن consonants بالحركات vowels الطويلة منها والقصيرة. وطالما اتفقت اللهجات في بنيتها المقطعية فإنه لا عبرة في هذا الشأن باختلافات النطق الأخرى من تفخيم أو إمالة أو تلتلة أو كشكشة أو كسكسة أو عنعنة، فكل هذه الظواهر لا تأثير لها على الوزن ما دام النطق والإيقاع اللفظي هو هو في حركاته وسكناته. وعلينا أيضا أن نتذكر بأنه توجد داخل النسق اللغوي الواحد لأي أمة أو مجتمع تفاوتات في مستويات الخطاب تختلف باختلاف الغرض الفني والوظيفة الاجتماعية. وينتقل المتكلم بين هذه المستويات بحرية تامة حسب الظروف والمناسبات الاجتماعية والسياقات اللغوية. وهذه حقيقة لغوية لم تحظ بما تستحقه من الاهتمام من قبل اللغويين العرب ولم يتم التنبه لها إلا في العصور المتأخرة على يد المختصين في علم اللغة الوظيفي وعلم اللغة الاجتماعي، وبمساندة من أحدث الدراسات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية. فلو نظرنا إلى أي لغة لوجدنا أن الأسلوب المستخدم في الأحاديث العابرة غير ذلك المستخدم في المناسبات الدينية أو الرسمية. واللغة الأدبية التي تستخدم في نظم الأشعار وصياغة الأمثال وحبك الحكايات وسرد السوالف أرقى من تلك المستخدمة في التخاطب اليومي أو في تبادل النكت. ولذلك فإن الأسلوب اللغوي الذي كان يستخدمه عرب الجاهلية في نظم الشعر كان بطبيعة الحال أرقى من الأسلوب الذي كانوا يستخدمونه في أحاديثهم العادية، وإن كان الأسلوبان ينتميان إلى نفس النسق اللغوي الفصيح، مثلما الأسلوب اللغوي الذي يستخدمه الشعراء العاميون في نظمهم أرقى من الأسلوب الذي تلجأ إليه العامة في أحاديثها اليومية، بما فيهم الأطفال والنساء وبقية مكونات الشرائح الاجتماعية التي تتوسل بتلك اللغة في تخاطبها اليومي. الفرق بين هذه المستويات اللغوية في الجاهلية وصدر الإسلام تستوي درجته مع الفرق بين اللغة الأدبية التي يستخدمها الشعراء العاميون وبين الكلام العادي الذي يلجأ إليه عامة الناس ويتخاطبون به في يومنا هذا. تختلف اللغة الفنية المستخدمة في الشعر والأدب عن لغة التخاطب اليومي سواء عند عامة الناس في العصر الجاهلي، عصر الفصاحة، أو عند العامة في العصور المتأخرة، عصور تفشي العاميات. وكانت هناك اختلافات بين لهجات القبائل والمناطق المختلفة في العصر الكلاسيكي، كما هي الحال الآن، لكن لغة الشعر والأدب الذي يتداوله عامة الناس آنذاك على اختلاف قبائلهم ومناطقهم كانت لغة متجانسة إلى حد بعيد تسمو فوق اللهجات ويفهمها الجميع، وهي بهذه الخاصية لا تختلف مثلا عن لغة الشعر النبطي التي يفهمها جميع أبناء القبائل والمناطق في وسط الجزيرة العربية

وشمالها ويجيدون استخدامها على اختلاف لهجاتهم.

نظرية الصياغة الشفهية

نظرية الصياغة الشفهية من النظريات الأدبية التي شاعت في النصف الثاني من القرن العشرين ولقيت رواجا في الأوساط العلمية في بلاد الغرب ومنها استمد بعض المستشرقين أحدث آرائهم عن الشعر الجاهلي بعدما هدأت الزوبعة التي أثارها مرغوليوث وطه حسين وغيرهم حول قضية انتحال هذا الشعر والشك في حقيقة وجوده. ولكن ما هي بالتحديد نظرية الصياغة الشفاهية؟

كان ملمان باري مهتماً أساسا بدراسة ملاحم الأغريق وفهم الوظيفة الفنية للصيغ اللفظية التي يكثر تردادها في تلك الملاحم لدرجة تسترعي الانتباه. وحيث أنه لا يوجد موروث شعري حي يمثل الملاحم الإغريقية المنقرضة رأى أن الخيار المنطقي المتوفر له هو الالتفات إلى الشعر الملحمي في يوغوسلافيا والذي كان حينها ما زال تقليدا معاشا. ذهب باري وتلميذه لورد إلى الميدان لدراسة الشعر الملحمي في يوغوسلافيا وهناك لفت انتباههما ما لاحظاه على نصوص الملاحم من مرونة لفظية وكثافة في استخدام الصيغ والعبارات المكررة. واكتشف باري من خلال الملاحظة الميدانية ودراسة أداء المنشدين اليوغوسلافيين أن التكرار له وظيفة أساسية تتمثل في مساعدة المنشد على النظم أثناء الأداء لا قبله وفي إعفاء ذاكرته من حفظ نص الملحمة حفظا حرفيا صما نظرا لطولها الذي قد يتعدى ١٣,٠٠٠ ثلاثة عشر ألف بيتا يستغرق إنشادها كاملة ما لا يقل عن ١٦ ساعة. لذلك فإنه بدلا من حفظ النص الملحمي كلمة كلمة وبيتا بيتا يرتجل المنشد الملحمة أثناء الإنشاد بسرعة تصل إلى عشرين بيتا في الدقيقة، كل بيت منها طوله عشرة مقاطع صوتية. أي أن الشاعر – وهو في الغالب أمي– لا يحفظ الملحمة من نص مكتوب وإنما يتلقنها مشافهة ويتمثلها من خلال سماعها تنشد من عدد من المنشدين في مناسبات مختلفة حتى يستوعب بالتدريج ما تتضمنه من أحداث ومواقف وصور وأفكار ومواضيع، كما يحفظ عبارات وصيغ ومقاطع لفظية مناسبة وجاهزة يستخدمها لينظم الملحمة "على الطاير" بسرعة فائقة أمام المستمعين حينما يحين له الوقت لاحقا لممارسة الإنشاد بنفسه. أي أن عملية النظم تتم خلال عملية الإنشاد أو الأداء، وليس قبلها. لذا فإن كل مرة ينشد فيها الشاعر ملحمته لا يترتب على ذلك تذكر نص محفوظ وجاهز للملحمة وإنما نظم جديد لنص يختلف عن النصوص التي ألقاها في زمن سابق أو التي سيلقيها في زمن لاحق، مما يلغي دور الحفظ والذاكرة. أو بعبارة أخرى، فإن نص أي ملحمة لا يختلف فقط من شاعر لآخر، بل حتى من أداء لآخر عند نفس الشاعر الذي بإمكانه أن يسهب أو يوجز حسب نشاطه ومزاجه وحسب ظروف الأداء وسياقه والوقت المتاح ورغبة المستمعين ونوعيتهم وتجاوبهم. فالشاعر لا يحفظ

الملحمة حفظا صما عن ظهر قلب ويستظهرها ليعيدها طبق الأصل في كل مرة يلقيها أمام المستمعين، بل إنه يعيد إبداعها من جديد. ونتيجة لذلك، فإنه لا يجوز أن نفترض أن الملحمة لها نص أساسي معتمد أو مؤلف أصلي، حيث أن الشعر الملحمي يتصف بالتغير الدائم وعدم الثبات ونصوصه في تشكل مستمر.

وقد وجدت نظرية الصياغة الشفاهية متحمسين دفعهم حماسهم إلى تطبيقها على الشعر الشفاهي بجميع أجناسه وفي كل المجتمعات، وذهبوا إلى أن مجرد وجود صيغ اللفظ الشفاهية المكررة oral formulas والاختلاف في الرواية أو في نسبة القصيدة في أي موروث شعري شفاهي يكفي في حد ذاته للتدليل على أنه شعر ينظم ويؤدّى بنفس الطريقة المتبعة في شعر الملاحم في يوغوسلافيا وفي بلاد اليونان قديما. وبذلك وضعوا أي موروث شعري شفاهي يقال في أي مجتمع أمي على طرف نقيض من الشعر المكتوب منكرين أن يكون هناك أي تداخل أو تشابه أو علاقة بين الإثنين (Lord 1960: 129). يقول هؤلاء إنه بينما نجد أن القصيدة المكتوبة لها نص أصلي ومؤلف معروف ويتم نظمها قبل الأداء وبصورة مستقلة عنه وأداؤها ليس إلا تذكرا أو قراءة للنص الأصلي المحفوظ أو المدون، فإن القصيدة الشفاهية ليس لها نص أصلي ولا مؤلف معروف، ويرى هؤلاء أنه على الرغم من ادعاء المؤدين بأنهم يلقون على أسماع الجمهور نصا تلقنوه وحفظوه عن ظهر قلب فهم في الحقيقة ودونما يعون ذلك يعيدون نظم القصيدة من جديد. ومع عدم وجود نص أصلي ثابت مستقر فإنه لا يجوز القول بأن القصيدة الشفاهية تروى بروايات مختلفة لأن كل أداء جديد للقصيدة هو في حقيقته نص مستقل وليس رواية مغايرة لنص أصلي يمكن تحديده والعثور عليه.

وممن تحمسوا لنظرية الصياغة الشفاهية اثنان من المستشرقين هما جيمز مونرو James Monroe ومايكل زْويتلر Michael Zwettler الذين حاولا تطبيقها على الشعر الجاهلي. وبما أن الشعر الجاهلي شعر شفاهي يتسم بتكرار العبارات والصيغ اللفظية ويتسم باختلاف واضح بين روايات القصيدة من مصدر لآخر والاختلاف في نسبتها أحيانا، لذا يرى هذان المستشرقان أنه لا يجوز لنا أن نتصور أن هناك نصاً أصلياً لمعلقة امرئ القيس مثلاً، كما لا تصح نسبة هذه المعلقة لهذا الشاعر الذي يحتمل أنه لم يوجد أصلا. فكل من روى هذه القصيدة أو أنشدها هو في الواقع لا يسترجع نصا حفظه عن ظهر قلب بل هو مؤلف جديد لنص جديد، إذ ليس هناك نص أصلي ولا مؤلف أصلي لتلك القصيدة. ويمكن قول ذلك عن جميع القصائد الجاهلية مما يعني أن ما بين أيدينا من قصائد يفترض أنها تعود للعصر الجاهلي هي في حقيقة الأمر ليست كذلك. أما ادعاء علماء العرب الأوائل بصحة هذه النصوص الشعرية ونسبتها إلى قائليها المزعومين في العصر الجاهلي فهذا يرجع في نظر زْويتلر ومونرو إلى أن أولئك العلماء لم يكونوا قد توصلوا بعد للنتائج

التي توصلت لها نظريات النقد الأدبي الحديثة وإلى عدم وعيهم بخصائص النظم الشفاهي نظرا لانغماسهم وتأثرهم بالبيئة الحضرية الكتابية التي نشأوا فيها والتي تفصل في الشعر بين النظم والأداء وتفترض حفظ النص الشعري وتداوله طبقا لأصله المكتوب الذي ألفه شاعر بعينه (Monroe 1972: 10, 31; Zwettler 1978: 88). لذا يمكن إغفال معظم ما كتبه الأقدمون عن الشعر الجاهلي على أنه يفتقر إلى الموضوعية والروح العلمية. ويصدر زويتلر حكمه على الشعر الجاهلي قائلا بكل ثقة إن "العملية الشعرية المزدوجة والمتمثلة في النظم الشفاهي والرواية الشفاهية تتحد في عملية واحدة هي عملية الأداء الشفاهي" (Zwettler 1976: 199). ثم يعود لينكر وجود عملية نظم تسبق عملية الإنشاد وينفي دور الذاكرة في حفظ القصيدة وروايتها ونسبتها لقائلها وذلك في تأكيده على أن "الكثير -إن لم يكن الغالبية العظمى- من القصائد أضيفت لها أسماء قائلين في وقت لاحق ومتأخر عن العصر الذي يفترض أنها قيلت فيه أو تم تدوينها فيه" (Zwettler 1976: 204). وعلى هذا الأساس لم تعد قضية الانتحال في نظر زويتلر ومونرو مسألة ذات بال لأن الشعراء والرواة الجاهليين كانوا أصلا يعيشون الحالة الشفاهية وكانوا يرتجلون النظم ارتجالا دون الاعتماد على الذاكرة (Monroe 1972: 37).

من السمات التي يتخذها زويتلر ومونرو دليلا يسند مزاعمهما، إضافة إلى اختلاف الروايات، تشبع النصوص الشعرية بالقوالب والصيغ اللفظية الجاهزة التي يكثر تكرارها وتداولها بين الشعراء، ويريان أن ذلك يضعه في مصاف الأشعار الملحمية التي شخصها باري ولورد. والصيغ اللفظية التي يتحدثون عنها قد تتألف من بيت كامل، وقد تقتصر على كلمة واحدة أو على صيغة مركبة من صفة وموصوف مثلا أو من مضاف ومضاف إليه أو جار ومجرور أو منادى وحرف النداء، أو غير ذلك من العبارات المؤلفة من كلمتين ملتحمتين معا بشكل لا انفكاك فيه وكأنما هما تكونان كلمة واحدة أو صيغة لفظية مجمدة وذلك لمناسبة هذا المركب اللفظي لمتطلبات الشكل الشعري من وزن وقافية مثل"يا أيها الراكب" أو "لمن طلل" أو "لمن الديار" أو "بانت سعاد" أو "ياصاحبَيّ" أو "يامن لقلبٍ" أو "يامن لعينٍ". ومن الأمثلة على الصيغ اللفظية قول طرفة بن العبد:

وقوفا بها صحبي عليّ مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجلّدِ

والذي يرد عند امرئ القيس في قوله:

وقوفا بها صحبي عليّ مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجمّلِ

ويمكننا إيراد المزيد من الشواهد من شعر امرئ القيس كما في قوله:

ضليعٌ إذا استدبرته سد فرجه بضاف فُويق الأرض ليس بأعزلِ
كأن دماء الهاديات بنحره عصارة حنّاءٍ بشيبٍ مرجّل

والذي يتطابق لفظيا مع قوله:

ضليعٌ إذا استدبرته سد فرجه — بضافٍ فُويق الأرض ليس بأصهب
كأن دماء الهاديات بنحره — عصارة حناء بشيب مخضب

ويمكن أن نقيس على ذلك قول جري الجنوبي:

يقول جري واشرف اليوم مرقب — طويل الذرا للريح فيه زليل
طويل الذرا تهفى الحواويم دونه — وللحر الاشقر في ذراه مقيل

والذي يتطابق لفظيا مع قوله:

يقول جريٌ واشرف اليوم مرقب — طويل الذرا للريح فيه فنون
طويل الذرا تهفى الحواويم دونه — وللحر الاشقر في ذراه زبون

لكن الكثير من المختصين في دراسة الأداب الشعبية يرون أن مثل هذه الصيغ اللفظية المكررة تعد سمة من سمات فنون القول التقليدية عموما دون أن يعني ذلك بالضرورة وفي كل الأحوال أنها ميزة تختص بها النصوص الشفهية دون التحريرية ولا يعني بالضرورة الارتجال في النظم وإلغاء دور الحفظ حرفيا عن نص أصلي لقائل معروف، كما تشهد على ذلك الكثير من الآداب والموروثات الشعرية في العديد من المجتمعات التي، كما يدل عليها اسمها، تتسم بالتقليدية والنمطية والتكرار. وأقرب مثال يمكننا الاستشهاد به الشعر النبطي الذي لا نشك أن عملية النظم فيه تتم بصفة مستقلة وسابقة على عملية الأداء التي تتم بعد نظم النص من قبل شاعر محدد وحفظه حفظا صما، كما لا نشك أنه في معظمه ليس شعرا منحولا ولا مختلقا. ويمكننا إيراد العديد من الأمثلة على الصيغ اللفظية المكررة في الشعر النبطي لكننا نكتفي بالأمثلة التالية على صيغة صاح الصياح والتي التقطناها على عجل. يقول سليمان اليْمِني:

أنذرتكم يابشر من عامنا العام — عن طاري الفزعه ليا صاح صياح

ويقول عقاب العواجي:

في معتلجهن حاضرٍ حضرة ابليس — صاح الصياح وحان وقت المثاري

ويقول مسلط الرعوجي:

صاح الصياح وقرّبوا كل مشوال — المال يِحدى والملابيس دونه

ويقول ظاهر الشليخي الدهمشي:

صاح الصياح وفرّعن العذارى — والمال هج وكثر الازوال حاديه

ويقول فهيد الفواري العمودي:

صاح الصياح وحين ثار المغيبِ — وتسابقن ريع المغنّي جناديب

ويقول محدى الهبداني:

صاح الصياح وقيل ما من عوافي — حتى جواب المنع ما يدِرْكونه

ويقول مشعان ابن هذال:

صاح الصياح وقيل ما من عوافي — وقامت ثْرادي سابقي من سِكَرها

ويقول محدى الهبداني:

وان صـاح صـيـاحٍ من الضـد مـزحـوم　　تجـــيك دَقْـــلات الســـبـــايا فْـــزوعِ

ويقول دعسان ابن حطاب الدويش:

وان صاح صـيـاحٍ من الضـد مـضـهـود　　غـــز اللوى والطرش جـــا له تِبِــرْجـــاد

ويقول باني ابن مشروع العوهلي:

وان صـــاح صـــيـــاحٍ ورا طارف النبـــا　　ثم اقـــبلت قـــحص تَراتَع بقـــودها

ويقول سيف ابن غزيل العجمي من آل شامر:

وان صـــاح صـــيـــاحٍ ورا طارف الدبش　　زين المعــــاني ســــابقي دِنّي لـهــــا

ويقول راكان ابن حثلين:

وان صـــاح صـــيـــاح ورا طارف النوق　　ركـبـوا على خـيلِ جـذبهـا الصـيـاح

ويقول حسين ابن حريش:

وان صـاح صـيـاحٍ ورا النشـر خـايف　　يازين ضف عْنانهـــا مع رسنهـــا

ويقول ضيف الله العفار:

وان صاح صـيـاح الضـحى جن حـثلوم　　الخــيل بالفــرســان عــجلٍ همـــايم

ويقول آخر:

وان صـاح صـيـاح الضـحـى واندبوني　　أنا احـمـد اللي جـاب لي بنت عـيـده

ويقول بصري الوضيحي:

وان صـاح صـيـاح الضـحى للمـجـيب　　عـصـلا عـامـودي مـا حـلا من لحنهـا

ويقول خضير الصعيليك:

لى صـاح صـيّـاح الضـحى بالطويلات　　يـفــــــرح بـهم راعى الـقطيـع المتـلِّ

ويقول تركي ابن حميد:

لى صـــاح صـــيّـــاحٍ براس الغــاره　　وغـــارت على حِصّ الوبر عــدوانهـــا

ويقول فهيد ابن شغبان العجمي:

لى صـــاح صـــيّـــاحٍ وكـــثـــر الكتـــالِ　　يلكز جــواده صـــوب ضِـدّه وينصـاه

ويقول راع النحيا جرمان العجمي:

والى مـــا صـــاح صـــيّـــاحٍ مـــريبِ　　وهـجّ المال صــــايبــــه الجــــفــــالِ

لم يلتفت مونرو وزْويتلر في تطبيقهما لنظرية الصياغة الشفهية لا إلى تداخل الأدب الشفهي مع الأدب المكتوب، كما بيناها في الفصل السابق، ولا إلى نقاط الاختلاف بين طبيعة الشعر الجاهلي وطبيعة الشعر الملحمي من حيث البنية الفنية والوظيفة الاجتماعية وأنهما جنسان أدبيان مختلفان أحدهما عن الآخر تمام الاختلاف ولا يمت أحدهما للآخر بأي صلة أو نسب. يلجأ مونرو وزويتلر في إثبات نظريتهما عن الشعر الجاهلي إلى ما يبدو وكأنه مقاييس علمية صارمة وأدوات بحث دقيقة مثل الإحصاء والتعداد. الركون إلى هذا المنهج دون غيره لربما يقودنا إلى الاستنتاج الخاطئ بأن ذلك الموروث الشعري ينطبق عليه ما ينطبق على الشعر الملحمي، بمعنى أن النظم والإنشاد يندمجان في عملية واحدة مما يجعل البحث عن

نص أصلي أو قائل أصلي جهدا ضائعا وعبثا لا طائل من ورائه. من السهل جدا أن ننخدع بالإحصائيات وتعداد المرات التي تتكرر فيها الصيغ اللفظية في القصيدة الواحدة أو الموروث الشعري ككل. هذه المقاييس المطاطة (مثلا: كيف نحدد نسبة التكرار اللازم لتدخل أي عبارة في عداد الصيغ اللفظية؟) تقف ضعيفة أمام شواهد أخرى أقوى منها وأصدق دلالة. الشواهد التي نستطيع الركون إليها هي الشواهد التي نحصل عليها حينما نحول أنظارنا إلى عمليات الإبداع والأداء والتداول ونبحث في النصوص الشعرية عن رؤية الشعراء والرواة حيال هذه القضايا وندعم الأدلة التي نحصل عليها بهذه الطريقة بالأدلة التي نحصل عليها من استجواب الشعراء والرواة ومن ملاحظة هذه العمليات ملاحظة مباشرة عن طريق العمل الميداني. فقد أثبتت الأبحاث الميدانية واستقصاء آراء الشعراء والرواة والنقاد وتحليل مضامين مطالع القصائد أن الوضع بالنسبة للشعر العربي على العكس تماما مما يراه أصحاب نظرية الصياغة الشفهية. الدرس الذي كان يمكن أن يستفيده مونرو وزْويتلر من منهجية باري ولورد هو أننا نستطيع عن طريق توظيف المنهج المقارن أن نعكس النتائج التي نتوصل إليها من دراستنا لتقليد شعري حي نابض على سلفه المنقرض أو على الأقل على شعر ينتمي إلى نفس الجنس الأدبي، مثلما درس باري ولورد الشعر الملحمي في يوغوسلافيا لفهم ملاحم هومر. ومن هنا كان الأولى لنا كي نفهم الطبيعة الشفهية للشعر الجاهلي وكيفية نظمه وأدائه وحفظه وتداوله دراسة الشعر البدوي في العصور المتأخرة، وهو ما يسمى بالشعر النبطي، الذي هو سليله المباشر ومثاله الحي المعاصر. دراسة الشعر النبطي دراسة ميدانية إضافة إلى تحاليل مضامينه ومضامين الشعر الجاهلي وما تحتويه من إشارات لعمليات النظم والرواية والأداء كلها تؤيد استنتاجات علماء العربية الأوائل في أن نظم القصيدة عمل شاق مضن يسبق عملية الرواية والأداء، وهذا ما يدحض فرضيات مرغليوث وطه حسين وزْويتلر ومونرو.

لا اعتراض على تطبيق فرضية باري ولورد على أشعار السيرة الهلالية وغيرها من السير والملاحم في الأدب العربي والتي تتشابه إلى حد كبير مع الملاحم الهومرية واليوغسلافية من حيث الشكل والمضمون والوظيفة. شاعر الربابة الذي ينشد السيرة الهلالية منشد محترف يرتاد المقاهي وغيرها من التجمعات في مناسبات معروفة مثل ليالي رمضان لينشد السيرة التي يستغرق إنشادها لمدة قد تصل شهرا كاملا أمام جمهور يدفع له أجرا مقابل أدائه. وقد يدفع أجره صاحب المقهى الذي يأتي به من أجل جلب الزبائن لمحله. وتتحدث السيرة عن أحداث وقعت في الزمن الغابر وتستمد مادتها من الخرافات والأساطير، ولا أحد من المستمعين يدقق في مدى تاريخية وصحة الأحداث التي يرويها المنشد لأن وظيفة السيرة في المقام الأول وظيفة ترويحية، لذا يغلب فيها عنصر الدراما والإثارة والتشويق والبطولات الخارقة.

وجميع السير والملاحم أينما وجدت غالبا ما تنحى هذا المنحى وتؤدي هذه الوظيفة، وهي بذلك تختلف تماما عن القصيدة وما ينطبق عليها لا ينطبق بالضرورة على القصيدة بواقعيتها التاريخية والاجتماعية ومضامينها الجادة ووظائفها السياسية الخطيرة، ناهيك عن مشقة النظم الذي تفرضه صعوبة الوزن والقافية.

والعديد من الباحثين المختصين في مجال الأدب الشفهي والتاريخ الشفهي ممن لهم اطلاع وثيق على آداب الشعوب البدائية والأمية والمجتمعات التقليدية في آسيا وأفريقيا يعترضون على تطبيق نظرية الصياغة الشفاهية بشكل متعسف على كل أجناس الشعر الشفاهي، وقد استعرضنا بعض هذه الآراء بشيء من التفصيل في موقع آخر (Sowayan 1985: 183-90) . يرى هؤلاء أن التقاليد والموروثات الشعرية التي تؤدي أدوارا سياسية أو اجتماعية أو دينية والأشعار التي تتحدث عن حوادث التاريخ أو توثق الأنساب أو سلالات الملوك وكل الأشعار التي تسجل مواضيع جادة وتتناول قضايا خطيرة، يتم تداولها وروايتها بواسطة الحفظ الصم والاستظهار من الذاكرة (Chadwick & Chadwick 1940: 3, 867-8; Vansina 1961: 42) . ورغم اعتراضات هؤلاء على التطبيقات الخاطئة لنظرية الصياغة الشفاهية تحديدا فإن أحدا منهم لا ينكر أن الأدب الشفاهي الذي يوجد بين جماعات تغلب عليها الأمية يختلف على وجه العموم في طبيعته عن الأدب المدون الذي يوجد في مجتمعات قطعت أشواطاً بعيدة في مضمار الثقافة والتعليم (Finnegan 1982: 10-12) . لا ينكر هؤلاء وجود بعض الفروق بين الشعر الشفاهي والشعر المكتوب ولا يعترضون على النتائج التي توصل إليها باري ولورد بخصوص الشعر الملحمي في يوغسلافيا وبلاد الإغريق ولا ينكرون أنها تنطبق على الأشعار الملحمية أينما وجدت، كما هو الحال مثلا بالنسبة لأشعار السيرة الهلالية وغيرها من السير في الأدب الشعبي العربي. فهم يرون أن طول القصائد الملحمية المفرط يجعل حفظها صما أمرا متعذرا، كما أن متطلبات الوزن والقافية في الأشعار الملحمية ليست بنفس الصرامة التي هي عليه في الأجناس الشعرية الأخرى مما يجعل عملية الارتجال فيها أمرا ميسورا. لكنهم يعترضون على من يريدون أن يطبقوا فرضية باري ولورد بحذافيرها على كل أجناس الشعر الشفاهي مهما اختلفت أشكاله ومضامينه ووظائفه وأن يلغوا تماما دور الحفظ والذاكرة والنظم الذي يسبق الأداء (Finnegan 1977: 18, 74-5, 83) . .

العمل الميداني عند العرب

يتلخص موقف زْويتلر ومونرو في أن اللغويين العرب بحكم معيشتهم في الحواضر بعيدا عن البادية وبحكم انغماسهم بالتقاليد الكتابية في النظم والتلقي بعيدا عن المشافهة ومتطلباتها، كل ذلك ألقى على أعينهم غشاوة حجبت عن

بصيرتهم إدراك السمات الشفهية التي تميز الشعر الجاهلي عن الشعر المكتوب، خصوصا فيما يتعلق بعمليات النظم والرواية والأداء. وهذا يتفق مع موقف مرغوليوث الذي يقول عن رواية اللغويين العرب للشعر الجاهلي "إننا على أرض راسخة حين نتعامل مع النقوش، ويمكن الاعتماد على القرآن فيما يتعلق بأحوال العرب الذين توجه إليهم في زمن النبي. أما فيما يتصل بتاريخ الشعر العربي فعلينا أن نلجأ إلى مصادر أخرى، معظمها يعالج أزمنة وأحوالا ليست لهم خبرة بها، وتكوينهم (العقلي) جعلهم يفترضون أشياء كثيرة أضلتهم سواء السبيل" (مرجوليوث ١٩٨٦: ١٢٩). ويجهل أو يتجاهل زْويتلر ومونرو ومرغوليوث أن اللغويين العرب لم يتوصلوا لما توصلوا إليه من نتائج وهم متكئين على مقاعدهم الوثيرة في أبراجهم العاجية بل إنهم اعتمدوا بشكل أساسي على الملاحظة الميدانية والمعايشة والاحتكاك المباشر. هذه العلوم الجمة والمعارف الغزيرة التي خلفها لنا أولئك اللغويون لم تتأت لهم إلا بشد الرحال في الفيافي والقفار الموحشة وتكبد مشاق السفر في المفازات والصحاري الشاسعة بحثا عن حرشة الضباب وأكلة اليرابيع من العرب الأقحاح ليستقصوا أخبارهم وليدونوا شعرهم ويفسروا ما استغلق عليهم من معانيه وألفاظه ويستقصوا ما تضمنه من أيام ووقائع. وياليتنا نقتدي بهم ونحذو حذوهم ونستفيد من الأسس النظرية والأصول المنهجية التي بلوروها في جمع ودراسة آدابنا ومأثوراتنا الشفهية. والواقع أن ادعاءات زْويتلر ومونرو تنطبق عليهما هما أكثر مما تنطبق على اللغويين العرب كما سنوضحه الآن.

لا أحد ينكر أن علماء العرب الأوائل هم أول من مارس العمل الميداني في جمعهم الشعر الجاهلي من مصادره الشفهية إما بشد الرحال إلى البوادي أو عن طريق مقابلة الرواة والإخباريين الذين كانوا يتوافدون من البادية إلى البصرة والكوفة. وعلى الرغم من أن هؤلاء العلماء لم يخصوا العمل الميداني بمؤلفات مستقلة تبين منهجهم في الجمع ولم يكتبوا بشكل مباشر عن طريقتهم في استجواب الرواة وفي جمع واستقصاء المادة اللغوية والأدبية من مصادرها الشفهية إلا أنه يمكننا استنباط ذلك عن طريق تتبع الأدلة غير المباشرة والمتناثرة في ثنايا أمهات الكتب. ولعل أول من حاول جمع هذه الشواهد والأدلة ولم شتاتها عبدالرحمن جلال الدين السيوطي في كتابه **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** الذي كرس فيه ما لا يقل عن فصلين لهذا الغرض، عنوان أحدهما "معرفة من تقبل روايته ومن ترد" (سيوطي د. تـ/١: ١٣٧-٤٤) ويضم عدة عناوين فرعية مثل "اللغة تؤخذ سماعا" و"الأخذ عن الصبيان" و"رواية أشعار المجانين" . . . الخ. وعنوان الفصل الآخر "معرفة آداب اللغوي" (سيوطي د. تـ/٢: ٣٠٣-٤١) ويضم عدة عناوين فرعية منها "الرحلة" و"الرفق بمن يؤخذ عنهم" و"ذكر كيفية العمل عند اختلاف الرواة" و"امتحان القادم" . . . الخ. ومن المؤلفات المعاصرة التي سدت فراغا كبيرا ولبت حاجة ملحة كتاب **رواية اللغة** للدكتور

عبدالحميد الشلقاني الذي تطرق فيه بشيء من التفصيل لمناهج البحث الميداني عند علماء البصرة والكوفة. ولا يفوتني أن أنوه بمقالتين كتبهما الدكتور طه الحاجري، الأولى نشرها في مجلة **الكاتب المصري** بعنوان "أبو عبيدة" (حاجري ١٩٤٦)، والثانية نشرها في مجلة **كلية الآداب** بجامعة الأسكندرية بعنوان "الرواية والنقد عند أبي عبيدة" (حاجري ١٩٤٩).

قام البحث الميداني عند الجيل الأول من علماء البصرة والكوفة في بدايته على الأخذ من الأعراب الذين يفدون من البادية لقضاء حوائجهم في سوق المربد عند البصرة أو الكناسة عند الكوفة. ومن العلماء الذين اشتهروا بالأخذ عن أولئك الأعراب الوافدين إلى المدن أبو عمرو بن العلاء وأبو عبيدة والأصمعي والجاحظ. وكان الأصمعي يكتب عن الأعراب في المربد في ألواح (حموي ١٩٠٦/٢: ٢٠٢). ويقول ياقوت إن الجاحظ "تلقّى الفصاحة عن العرب شفاها بالمربد" (حموي ١٩٣٨/ ١٦: ٧٥). وأخذ أبو عبيدة عن ابن داود بن متمم بن نويرة شعر أبيه متمم. يقول أبو عبيدة عن ذلك الإخباري "قدم البصرة في بعض ما يقدم له البدوي من الجلب والميرة، فنزل النحيت، فأتيته أنا وابن نوح العطاردي، فسألناه عن شعر أبيه متمم، وقمنا له بحاجته وكفيناه ضيعته، فلما نفد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويصنعها لنا، وإذا كلام دون كلام متمم، وإذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التي ذكرها متمم والوقائع التي شهدها. فلما توالى ذلك علمنا أنه يفتعله" (جمحي ١٩٧٤/١: ٤٧). وقد ذكر الشلقاني أسماء ما يقرب من أربعين أعرابيا وأعرابية أخذ عنهم علماء البصرة (شلقاني ١٩٧١: ٧٢-٧).

بعد هذه المرحلة الأولى اتجه البحث الميداني عند العرب وجهة أخرى، إذ أخذ العلماء يشدون الرحال إلى جوف الصحراء ويتغلغلون في أعماق المجتمع البدوي لجمع اللغة والشعر والأمثال من فصحاء العرب الأقحاح. وقد احتد التنافس بينهم في هذا الأمر حتى أن علماء البصرة كانوا يفخرون على علماء أهل الكوفة بقولهم "نحن نأخذ اللغة عن حرشة الضباب وأكلة اليرابيع (أي البدو الأقحاح) وأنتم تأخذونها عن أكلة الشواريز وباعة الكواميخ (أي المقيمين في الحواضر)" (حموي ١٩٠٦/٢: ٢٠٥). ويقول أبو عبيدة "أخذنا اللغة من الأعراب البوالين على أعقابهم" (زبيدي ١٩٥٤: ١٩٤).

وفيما ذكره البصريون عن الكوفيين شيء من المبالغة، فقد رحل علماء الكوفة من أمثال الكسائي وأبي عمرو الشيباني وعبدالله بن سعيد الأموي إلى البادية وأخذوا عن العرب الخلص. يقول ياقوت عن الكسائي "خرج ورجع وقد أنفد خمس عشرة قنينة حبرا في الكتابة عن العرب، سوى ما حفظ" (حموي ١٩٣٨/١٣: ١٦٩). ويقول ثعلب "دخل أبو عمرو إسحاق بن مرار البادية ومعه دستيجتان من حبر فما خرج

حتى أفناهما يكتب سماعه عن العرب" (أنباري ١٩٦٧: ٦٣).

ومن علماء البصرة الذين رحلوا إلى البادية أبو عمرو بن العلاء الذي قال عنه أبو عبيدة "كانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتا له إلى قريب من السقف . . . وكانت عامة أخباره عن عرب قد أدركوا الجاهلية" (جاحظ د. تـ./١: ٣٢١). والأصمعي لا يشق له غبار في هذا المجال. يقول الشلقاني "وأكثر من جال في البادية عبدالملك بن قريب الأصمعي. وهو يكاد يذرع البادية فتراه في حمى ضرية يستمع إلى غلام من بني أسد وفي بلاد بني عامر يستنشد رجلا من أهلها ويناقش أعرابية في منى وفي أودية بني العنبر" (شلقاني ١٩٧١: ٨٢). ويقول الأصمعي عن تجربته في البادية "سمعت صبية بحمى ضرية يتراجزون فوقفت وصدوني عن حاجتي وأقبلت أكتب ما أسمع إذ أقبل شيخ فقال: أتكتب كلام هؤلاء الأقزام الأدناع؟" (سيوطي د. تـ./٢: ١٤٠). ويقول في مناسبة أخرى "كنت أغشى بيوت الأعراب وأكتب عنهم كثيرا حتى ألفوني وعرفوا مرادي. فأنا يوم مار بعذارى البصرة قالت لي امرأة: ياأبا سعيد إئت ذلك الشيخ فإن عنده حديثا حسنا فاكتبه ان شئت. قلت: أحسن الله إرشادك. فأتيت شيخا هِمًّا فسلمت عليه فرد علي السلام وقال: من أنت؟ قلت: أنا عبدالملك بن قريب الأصمعي. قال: ذو (الذي) يتتبع الأعراب فيكتب ألفاظهم؟ قلت: نعم، وقد بلغني أن عندك حديثا حسنا معجبا رائعا، واخبرني باسمك ونسبك. قال: نعم، أنا حذيفة بن سور العجلاني . . . " (سيوطي د. تـ./٢: ٣٠٧–٨). ويروى عن الأصمعي قوله:

> سهرت ليلة من لياليِّ بالبادية، وكنت نازلا عند رجل من بني الصيداء من أهل القصيم، وكان –والله– واسع الرحل، كريم المحل. فأصبحت وقد عزمت على الرجوع إلى العراق، فأتيت أبا مثواي فقلت: إني قد هلعت من الغربة واشتقت أهلي ولم أفد في قدمتي هذه إليكم كبير علم، وإنما كنت أغتفر وحشة الغربة وجفاء البادية للفائدة. فأظهر توجعا ثم جفاء ثم أبرز غداء له فتغديت معه، وأمر بناقة له مهرية كأنها سبيكة لجين فارتحلها واكتفلها، ثم ركب وأردفني وأقبلها مطلع الشمس. فما سرنا كبير مسير حتى لقينا شيخ على حمار له جمة قد ثمغها كالورس فكأنها قُنّبيطة وهو يترنم. فسلم عليه صاحبي وسأله عن نسبه. فاعتزى أسديا من بني ثعلبة. فقال: أتنشد أم تقول؟ فقال: كلا. فقال: أين تؤم؟ فأشار إلى ماء قريب من الموضع الذي نحن فيه. فأناخ الشيخ وقال لي: خذ عمك فأنزله عن حماره. ففعلت. فألقى له كيسا قد كان اكتفل به ثم قال: أنشدنا رحمك الله وتصدق على هذا الغريب بأبيات يعيهن عنك ويذكرك بهن. فقال: إي هاالله إذا. ثم أنشدني . . . (قالي ١٩٨٠/١: ١٦٩–٧٠).

ومن أساتذة الأصمعي الإمام أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي الذي أمضى فترة طويلة في البادية جمع خلالها أشعار زهير وامرؤ القيس وجرير وغيرهم وقد أخذ عنه الأصمعي أشعار الهذليين وأشعار تأبط شرا. ويقول الشافعي عن نفسه "خرجت عن مكة فلزمت هذيلا في البادية أتعلم كلامها وآخذ طباعها، وكانت أفصح العرب. فبقيت فيهم سبع عشرة سنة أرحل برحيلهم وأنزل بنزولهم. فلما

رجعت إلى مكة جعلت أنشد الأشعار وأذكر الآداب والأخبار وأيام العرب" (حموي ١٩٣٨/٦: ٣٦٩).

ونستطيع أن نستخلص من هذه الشواهد منهج العرب في العمل الميداني وطريقتهم في استجواب الإخباريين والتعامل معهم. فنلاحظ مثلا أن الأصمعي كان بالإضافة إلى جمع النصوص اللغوية والأدبية حريصا على تحديد مكان جمع المادة وتحديد عمر الإخباري واسمه وهويته واسم قبيلته وغير ذلك من المعلومات التوثيقية التي تعد من أساسيات العمل الميداني. وكانت لهم مهارة في استجواب الرواة والإخباريين الذين يأخذون عنهم وخبرة في استدراجهم للحديث. فقد مر بنا تودد الأصمعي إلى أحدهم بقوله "بلغني أن عندك حديثا حسنا رائعا" ليستحثه على الإدلاء بما لديه، كما أخذ بيد أحدهم ليساعده في النزول من على حماره، كما مر بنا كيف كان أبو عبيدة يقوم بحاجة ابن داود بن متمم بن نويرة ويكفيه ضيعته. ويبدو أنه كانت لديهم طرقا مدروسة في الاستجواب. يقول الشلقاني عن الرواة "كان طلاب اللغة يتعلقون بهم ويستمعون إليهم ويكتبون عنهم أو يهيؤون لهم الأسئلة بطريقة يفهمها الأعرابي، وقد يتكلفون في السؤال وضعا خاصا يتطلب إجابة خاصة، وقد يحملونهم على مجرد الكلام" (شلقاني ١٩٧١: ٧٠-١). ويتضح لنا ذلك من هذا الموقف "سئل أبو عمرو بن العلاء عن اشتقاق الخيل فلم يعرف. فمر أعرابي محرم فأراد السائل سؤال الأعرابي، فقال له أبو عمرو: دعني فأنا ألطف بسؤاله وأعرف" (زبيدي ١٩٥٤: ٤٩). وفي موقف آخر يناقش أبو بكر بن دريد أبا زيد في مسألة لغوية ويمر بهما أعرابي محرم فأراد ابن دريد أن يسأله فقال له أبو زيد "دعني فأنا أعرف بسؤاله منك" (قالي ١٩٨٠/١: ٩٧).

وكان مجلس العالم لا يضم تلامذته ومريديه فقط بل أيضا بعض الرواة والإخباريين الذين يرتادون هذه المجالس إذا قدموا من البادية إلى المدينة وكان العلماء يحتفون بهم ويشجعونهم على ارتياد مجالسهم للاستفادة منهم في تفسير المفردات وتصحيح اللفظ وتحديد المواقع التي ترد في القصائد وغير ذلك من المعلومات الضرورية لتفسير الشعر الجاهلي. وكان العلماء يحترمون آراء الإخباريين وتفسيراتهم ويأخذون بها ويحتكمون إليهم في المسائل المستعصية. تقول المصادر أن أحد الإخباريين وهو شبيل بن عزرة الضبيعي كان يألف حلقة أبي عمرو بن العلاء وكان أبو عمرو يجله ويحترمه ويلقي له لبد بغلته ليجلس عليه (زبيدي ١٩٥٤: ٤٩). ويقال عن الأصمعي أنه قرأ في أحد مجالسه قصيدة لأبي ذؤيب فلما وصل إلى قوله "بأسفل ذات الدير أفرد جحشها" قال أعرابي حضر المجلس "ضل ضلالك أيها القارئ، إنما هي ذات الدبر، وهي ثنية عندنا" فأخذ الأصمعي بذلك فيما بعد (قتيبة ١٩٦٦/١: ٨٣). وكان رؤبة بن العجاج يفسر شعر امرئ القيس ليونس بن حبيب

(جمحي ١٩٧٤/١: ٥٣).

ولا نغالي إذا قلنا إن المنهج الذي اتخذه أبو عبيدة منذ أكثر من اثني عشر قرنا يخوله لأن يحتل مركزا متقدما في صفوف علماء اللغة والفلكلور في عصرنا الحاضر. يقول طه الحاجري إن أصل أبي عبيدة الخزري مكنه من التحرر من ربقة الإلف للحياة العربية، هذا الإلف الذي يحيط بالعربي ويصد عنه شعور العجب الذي يعتبر من أكثر البواعث على أن ينتبه الرجل لما حوله تنبها قويا ويراه جديرا بالتسجيل (حاجري ١٩٤٦: ٢٨٤). كان أبو عبيدة راوية مدققا يسند الأخبار إلى أصحابها ويتحرى الصدق والدقة. وكان لا يتردد في إيراد الروايات المختلفة للخبر نفسه، ويروي في الموضع الواحد عن عدة رواة، وهو حريص على استيفاء تفاصيل الصورة بكل أجزائها ويؤديها كما رويت له في العبارة والمعنى، لذلك "كانت روايته لأيام العرب أصدق صورة وأدقها للحياة العربية، كما كان يتمثلها هؤلاء الأعراب، وهم أقرب الناس صلة بها، وأدناهم إلى تمثلها. فالعبارة عبارة بدوية، والسياق عربي بدوي، والصورة عربية بدوية خالصة" (حاجري ١٩٤٦: ٤٦٤). هذا الحرص على تمييز الروايات المختلفة وإفراد كل رواية على حدة وإسنادها إلى صاحبها وإيرادها بالعبارة نفسها التي رويت بها يؤكد على أن أبا عبيدة لا يختلف كثيرا في منهجه عن علماء الفلكلور المعاصرين.

ويتفق أبو عبيدة مع علماء الفلكلور المعاصرين أيضا من الناحية النظرية. فهو لا يجمع قصص العرب وأشعارهم كمادة أدبية ولغوية حسب، بل كانت من وجهة نظره مرآة ثقافية واجتماعية ومصدرا يعين الباحث على تمثل الحياة العربية قبل الإسلام. أي أنه كان حريصا على معرفة السياق الاجتماعي والإطار الثقافي للشعر العربي وذلك من أجل فهم هذا الشعر فهما سليما والتعرف على خصائصه الفنية. يقول الحاجري عنه:

> لم يكن من رواة الأخبار بالمعنى القريب اليسير، فيكفيه من القصة أن يروي حوادثها ويسوق أجزاءها كيفما اتفق له ويظفر من ذلك بإرضاء النزوع الساذج عند العامة. وإنما كان . . . يتعمق ويتغلغل ويستقصي لالتماس المقومات المختلفة للحياة العربية حتى يستطيع أن يتمثلها تمثلا صادقا شاملا ودقيقا، ويتعرف جو هذه الأقاصيص تعرفا مستبصرا دائبا حتى يحيط بوجوهه المختلفة. وقد يكون في تلك الأخبار، مع هذا التقصي، ما يتيح له بعض ذلك. ولكن هنالك –ولا ريب– ما لا يتيحه له غير شعر هؤلاء الشعراء الذين عاشوا في ذلك الجو وانطبعوا به، ولا يكاد يجد الوسيلة إليه في غير تلك الصورة الشعرية التي تعبر عنه تعبيرا دقيقا وتصوره تصويرا حيا نابضا. وبذلك كانت دواعي أبي عبيدة إلى رواية الشعر لا تقف عند المقتضيات القريبة لرواية الخبر، كما هو الشأن عند عامة الرواة. وجدير بمثل هذا الاعتبار أن يرفع من مكانته في رواية الشعر ويميزه فيها عن غيره من رواة الأخبار.
>
> وكما كان لهذا الاتجاه أثره على ذلك النحو في رواية أبي عبيدة للشعر، كذلك كان له أثره في مبلغ فهمه له وإدراكه لمعانيه. ذلك أن تمثله للحياة العربية الجاهلية هذا التمثل

> وإحاطته نفسه بصورها ومدركاتها واستغراقه في ذلك من شأنه أن يجعله أدنى إلى فهم الصور الفنية الصادرة عنها وأدق في إدراكها، إذ يجعل معرفته للغة بدلالاتها الإفرادية والتركيبية معرفة حية متصلة عنده بحقائقها، لا معرفة حفظ وتلقين فحسب (حاجري ١٩٤٩: ٦٦).

ومنذ الجيل الأول ولعدة أجيال لاحقة ظلت رواية الشعر وتدارسه وتناقله بين العلماء وتلامذتهم تتم مشافهة عن طريق السماع والتلقين "حتى لا يلحن فيه من ينشده، ولذلك كانوا ينبزون في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث من يلحن فيه بأنه صُحُفي يأخذ عن الصحف، ولا يأخذ شفاها عن مشيخة العلماء باللغة والشعر. ومن ثم ضعّفوا من يروي عن المدوّنات ولم يقبلوا روايته إلا أن يكون قد أخذها عن شيخ، ولذلك ضعّف ابن سلام رواية من يتداولون الشعر القديم من كتاب إلى كتاب، يقول: ليس لأحد أن يقبل من صحيفة ولا يروي عن صُحُفي" (ضيف ١٩٦٠: ١٦٠).

الرحلة إلى البادية مكنت اللغويين من التعرف على طبيعة الصحراء والمجتمع البدوي وبيئته الاجتماعية مما أعانهم على فهم وتذوق ما جمعوه من أشعار وأخبار. يقول الشلقاني "لم تقتصر الفائدة المرجوة من هذه الرحلات على مجرد الاطمئنان والنقل عن خلص الأعراب، ولكن الرواة تعرفوا على طبيعة هذه الأماكن وعلى طبائع ساكنيها، وعرفوا نبتها وجبالها ووديانها وأعانتهم هذه المعرفة على اكتشاف غوامض الشعر واكتشاف صحيحه من زائفه" (شلقاني ١٩٧١: ٨٤). كما تعرفوا "على البلدان والأماكن فعادوا يحملون علما غزيرا غير اللغة ومفرداتها، عادوا يعرّفون بالجزيرة وبمعالمها واستطاع رجل كالأصمعي بسبب توسعه في هذه الرحلات أن يلم إلماما كبيرا بطبيعة البادية وأن يضع فيها كتابا يسميه كتاب جزيرة العرب" (شلقاني ١٩٧١: ٨٦). ونتيجة لهذه النشاطات العلمية حدث تفجر معرفي هائل وألفت الكتب الكثيرة عن أيام العرب وأنسابهم وقبائلهم وديارهم ومواردهم وعن نباتات الصحراء وحيواناتها وتضاريسها وجغرافيتها وعن حياة البدو وطباعهم وغير ذلك من المواضيع التي كانت قد ألفت في الأساس كمراجع لتفسير الشعر الجاهلي ثم استقلت فيما بعد لتصبح مواضيع قائمة بذاتها.

خلاصة القول أن علاقة اللغويين العرب الأوائل بالشعر العربي لم تكن عن طريق القراءة والدواوين المخطوطة بل عن طريق السماع والمعايشة والملاحظة والاحتكاك المباشر والاختلاط من خلال العمل الميداني، والجيل الأول منهم أخذوا عن شعراء ورواة أدركوا العصر الجاهلي، مثل أبي عمرو بن العلاء الذي سبق أن ذكرنا أن "عامة أخباره عن عرب قد أدركوا الجاهلية". ولا يعقل أن يفوت على هؤلاء العلماء المتمرسين، الذين عايشوا ذلك الموروث الشعري وكانوا ألصق بأهله وأكثر دراية به من غيرهم من المتأخرين وأمضوا أعمارهم في تمحيصه وتحقيقه، لو أن الشاعر كان ينظم قصيدته ارتجالا أثناء إلقائها أو لو أن الشاعر أو الراوية غير في نص القصيدة

كل مرة يرويها لهم، كما يفعل منشدو الملاحم. بل إنهم ميزوا بوضوح بين الراوية والشاعر وأكدوا أن النظم عملية مستقلة ومنفصلة عن الإنشاد وسابقة له إلا في حالات الارتجال التي كانوا متنبهين لها ولكنها لم تكن في نظرهم هي طريقة النظم المعتادة والمتبعة في أغلب الحالات. ومع ذلك فإنهم كانوا واعين تماما لما يعتور الرواية الشفهية من اضطرابات مثل تعدد الروايات وتضاربها واختلاف نسبة القصيدة لأكثر من قائل وانتحال الأشعار. يقول الجمحي "وفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه . . . وقد اختلفت العلماء بعد في بعض الشعر، كما اختلفت في سائر الأشياء، فأما ما اتفقوا عليه، فليس لأحد أن يخرج منه" (جمحي ١٩٧٤: ٤). وهو الذي يقول "نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية، فاستكثرت منه في الإسلام". ويقول أبو عمرو بن العلاء "لمّا راجعت العرب في الإسلام رواية الشعر بعد أن اشتغلت عنه بالجهاد والغزو، واستقل بعض العشائر شعر شعرائهم، وما ذهب من ذكر وقائعهم، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم، فأرادوا أن يَلحَقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم. ثم كانت الرواية بعد فزادوا في الأشعار التي قيلت، وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك، ولا ما وضعوا ولا ما وضع المولدون" (نقلا عن جواد علي ١٩٩٣/٩: ٢٦٠). وقد شكلت قضية الانتحال مبحثا من أهم المباحث التي أطال اللغويون الخوض فيها وأشبعوها تمحيصا وتدقيقا وبينوا الدوافع والعوامل التي تحدو إليها (ضيف ١٩٦٠: ١٤٨-٧٥). لكن ذلك لم يصل بهم إلى حد إنكار حقيقة عامة الشعر الجاهلي ونفي وجود الشعراء الجاهليين على الإطلاق كما فعل مرغوليوث وطه حسين، ولم يكن هناك ما يمنعهم من الإنكار لو قادتهم بحوثهم وقناعاتهم العلمية إلى ذلك. كل ما هنالك أنهم حاولوا ابتداع منهجية علمية ملائمة تعينهم في تمحيص الشعر الجاهلي وتحقيقه لإثبات الصحيح منه واستبعاد الزائف والمنحول وذلك عن طريق نقد المتن والرواية معا. وكان كتاب **طبقات فحول الشعراء** لمحمد بن سلام الجمحي من الأعمال الرائدة في هذا المجال. ويكفي أن المصطلح الفني الذي استخدمه طه حسين وغيره من المتأخرين للإشارة إلى هذه القضية، وهو مصطلح "الانتحال"، هو أصلا من ابتداع أولئك العلماء الأوائل، فهو في حقيقة الأمر لم يأت بشيء من عنده عدا الخروج بالقضية عن حدودها المعقولة. ولا يسعنا إلا أن نتفق مع يوسف خليف في قوله "أن الشعر الجاهلي قد لقي من عناية القدماء نصيبا موفورا، وأن نقاد هذا الشعر لم يشكوا في شيء منه إلا سجلوا هذا الشك، وحسبنا هذا الشك دليلا على عناية القدماء بأمر هذا الشعر. أما ما كان التزييف فيه بارعا إلى درجة خفيت على القدماء أنفسهم من النقاد والرواة، فما أظن أننا نبيح لأنفسنا الادعاء بأننا أدق حسا بالشعر الجاهلي من هؤلاء القدماء الذين كانوا أقرب منا عهدا بعصر هذا الشعر" (خليف ١٩٦٦: ١٧٠-١).

وهناك مفاصل في موروثنا الأدبي يتقاطع فيها الأدبي مع التاريخي، خصوصا ما يتعلق بحياة الشعراء والأحداث التي يخلدونها في أشعارهم والتي تحيلها الروايات الشفهية عبر القرون إلى مواد أقرب إلى الأسطورة منها إلى التاريخ. وقبل أن يكتب ابن خلدون مقدمته لم تكن كتابة التاريخ علما له مناهجه التي تضبطه وتحفظه من الزلل، وكانت كتابة التاريخ أشبه بالروايات الشفهية التي يتناقلها الرواة دون تدبر أو رؤية نقدية تمحّصها لتميّز صدقها من زيفها. ومثلما انبرى ابن سلام في ميدان الأدب لاستحداث منهجية نقدية في محاولة منه لتمييز الشعر الصحيح من المنحول فقد قام ابن خلدون بجهد مماثل في مقدمته فيما يخص كتابة التاريخ، والتي يمكن الاستفادة منها وتطبيقها على المعلومات التاريخية المنبثة في ثنايا المادة الأدبية. وقبل ابن خلدون كان التاريخ لا يختلف عن السوالف التي تروى شفهيا في المجالس كلون من ألوان المسامرة يهدف إلى المتعة والمؤانسة، مثله في ذلك مثل الأدب. وهكذا لم يكن النقاد والمؤرخون العرب غافلين عن مزالق التعاطي الشفهي مع المادة الأدبية والتاريخية. يستهل ابن خلدون مقدمته بتبيان الأسباب الواعية وغير الواعية التي تحدو بالرواة إلى ما يسميه "الكذب" في التاريخ وما يمكن أن نسميه نحن "الانتحال" والتي نرى أنها تنطبق على النص الأدبي مثلما تنطبق على النص التاريخي. والأسباب التي أوردها ابن خلدون في مقدمته لا تعدو أن تكون ملخصا لتلك التي يقول مارغوليوث وطه حسين أنها تدفع رواة الشعر للانتحال. يقول ابن خلدون:

> ولما كان الكذب متطرِّقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيّعات للآراء والمذاهب؛ فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه؛ وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نِحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين؛ وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير؛ وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع؛ فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة؛ فالنفوس مولعة بحب الثناء؛ والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة؛ وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها. ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران؛ فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله؛ فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها؛ أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب؛ وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض. وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم (خلدون ١٩٨٨/١: ٤٦-٧).

محدودية الذاكرة

ومع كل ما سبق أن قلناه لا مفر من الإقرار بأن أي شعر شفهي لا يقيد بالكتابة ويعتمد أساسا في روايته وتداوله على الذاكرة لا بد أن يطاله التغيير كلما ابتعدنا زمانا ومكانا عن منبعه الأصلي، مهما كان الحرص على حفظه والعناية به. القصيدة التي تعتمد في وجودها وتداولها على الرواية الشفهية تصبح، بحكم محدودية الذاكرة البشرية، عرضة للنسيان وللتحريف وللتغيرات اللغوية ولتعدد الروايات وللاختلاف في نسبتها إلى قائلها. وكلما ابتعدت القصيدة زمنيا ومكانيا عن قائلها الأصلي تراكمت التغيرات التي تطرأ عليها وأصبح تحقيقها وردها إلى أصلها أمرا متعذرا. وحدوث مثل هذه التغييرات في الأدب المكتوب مرده إلى العبث المتعمد والتلفيق المقصود، لكن حدوثه في الأدب الشفهي يعود أساسا إلى طبيعة الرواية الشفهية في حد ذاتها. وهذا هو ما نستفيده من معرفتنا بطبيعة الأدب الشفهي، كما أرشدتنا إلى ذلك الأبحاث الحديثة، وكيف يختلف في آليات نظمه وتداوله عن الأدب المكتوب، مما يجعل من الخطأ أن نفرض عليه نفس المعايير والمقاييس التي نفترضها في الأدب المحرر. كما لا يستبعد أن هناك تعديلات وتحسينات مقصودة من قبل الرواة التي لو أمكن للشعراء الاطلاع عليها فلربما استهجنوا بعضها ورفضوه ولربما حبذوا بعضها وأقروه. وينبغي أن لا نخلط، كما فعل عبدالرحمن بدوي في مقدمته لكتابه **دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي**، بين مثل هذه المواقف المعتدلة التي اتخذها بعض اللغويين العرب القدامى وبعض المستشرقين والدارسين المحدثين، وبين مواقف الرفض المطلق التي ينادي بها المشككون في صحة الشعر الجاهلي. ويتخذ تيودور نيلدكه Theodor Noldeke موقفا متزنا في مجمله حيال الشعر الجاهلي عبر عنه في مقالة له كتبها سنة ١٨٦١ ونقلها إلى العربية عبدالرحمن بدوي في كتابه السالف الذكر:

> لا شك في أن شذرات الشعر العربي القديم كما هي عندنا الآن تختلف اختلافا شديدا عن صورتها الأصلية. فأدب شعب من الشعوب لا يمكن أن يبقى في صورته الأصلية وقتا طويلا بدون مساعدة الكتابة. وكلما ازداد انصهار مادة الأدب، فإن ما يبقى يزداد تغيرا؛ حتى تثبته الكتابة نهائيا. . . . وطالما بقيت القصائد حية في أفواه الشعب، فإنها كانت معرّضة لكل مصائر الأدب الشعبي. ذلك أنه مهما يكن من قوة الذاكرة عند العرب، كما هي الحال عند كل الشعوب الموهوبة التي تندر أو تنعدم فيها الكتابة، مما لا نستطيع أن نتصوره في عصرنا الحاضر الغارق في الكتابة، فإن أقوى الذاكرات لا تستطيع أن تحول دون حدوث تغييرات تدريجية قوية فيما تحفظ.
>
> وبسبب الثروة الهائلة التي تملكها اللغة العربية فكثيرا ما حدث أن استبدلت كلمات أو عبارات بكلمات أخرى أو عبارات أخرى، إما عن قصد ابتغاء تيسير الفهم، أو عن غير قصد. وذو الرمة يشكو من أن الناس كثيرا ما أفسدوا رواية قصائده، بأن وضعوا عبارة من نفس المعنى والوزن مكان عبارة سهر الليالي في الظفر بها، ولهذا أوصى باستعمال الكتابة لتأمين المحافظة على النص. ومن ناحية أخرى فإن تخلخل تركيب القصائد العربية ساعد على سقوط بعض الأبيات والمواضع أو التغيير في ترتيبها. فلو لم يكن ترتيب

الأجزاء اعتباطا ولو لم يكن بناؤها مفككا، كما يعتقد الناس عادة، فإن الشكل الحالي للقصائد -حيث يعوز كل خيط للاهتداء به في الترتيب- كان سيكون أكثر إحكاما ورسوخا. أما أن الترتيب الأصلي قبل التقييد قد اختلط فيدل على هذا وجود نصين لقصيدة واحدة بحسب رواية مدرستين نحويتين مختلفتين، ويرجعان إلى روايتين مختلفتين، ودائما تقريبا تتكونان من عدد من الأبيات متفاوت وترتيب مختلف.

. . . ولم يكن من النادر أن تضم إلى بعضها البعض قطع منعزلة ذات مصادر مختلفة، إذا سمحت بذلك القافية والوزن، وكان المضمون مناسبا (نيلدكه ١٩٨٦: ٢١-٣).

وينهي نيلدكه مقالته بالتأكيد على أنه "مهما يكن من التغييرات والتحريفات التي أصابت نصوص القصائد القديمة (الجاهلية)، ومهما تعرضت له روايتها من اضطراب، فإنه تفوح من هذه الشذرات روح منعشة تدل على أن قوة الشعر العربي البدوي وجماله لم يضيعا" (نيلدكه ١٩٨٦: ٣٩). وينسجم موقف نيلدكه هذا مع الموقف المعتدل الذي عبر عنه لاحقا هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb في رده على المشككين في صحة الشعر الجاهلي حيث يقول:

تروى العديد من الحكايات عن بعض الرواة المشهورين وقدراتهم الخارقة على الحفظ، حتى قيل أن أحدهم أنشد في إحدى المناسبات ٢,٩٠٠ قصيدة طويلة في مجلس واحد. لكن مثل هذه الحكايات تحمل في طياتها العديد من علامات الاستفهام. فهل من الممكن حقيقة، على افتراض حسن النية، أن يحفظ الرواة عبر هذه المدة الطويلة نصوصا أصلية موثوقة خالية من الأخطاء والتعديلات ومن بعض التهذيب هنا وهناك، أو من الحذف أو التبديل (خصوصا في ظل التركيب المهلهل نوعا ما للقصيدة العربية)؟ ألا يمكن أن يرتكب الرواة أخطاء حول نسبة القصائد وينسبوها لغير قائليها أو يبدلوا أبياتا من قصيدة إلى أخرى تشبهها في الوزن والقافية؟ معظم الشعر العربي القديم يتعلق بأحداث محددة أو شخصيات معينة ولا يمكن فهمها فهما تاما بدون معرفة هذه الأحداث والشخصيات التي ما أن تختفي من الذاكرة حتى تسقط القصائد المتعلقة بها من دائرة التداول أو تُلحق ببعض الحكايات التقليدية المتواترة وربما تُعدل لتتوافق مع هذا السياق الجديد. ولعل من أشد المعضلات التي نواجهها هو ما الذي يضمن عدم لجوء بعض الرواة الطموحين إلى تمرير قصائد من نظمهم أو من نظم شاعر مغمور على أنها من نظم شاعر مشهور من القدماء؟ ومع ذلك كان اللغويون الذي جمعوا الشعر القديم في القرن الثامن متنبهين لهذه الإشكاليات، لربما بشكل مفرط كما يبدو من الاتهامات بالنحل والتزييف التي كان يتبادلها الخصوم من الجماع والعلماء. وهناك فئة من النقاد المعاصرين ذهبوا إلى أبعد من ذلك، وبناء على هذه الاتهامات المتبادلة أو فرضيات أخرى أنكروا حقيقة وجود الشعر الجاهلي برمته أو الكم الأكبر منه. لكن هذا نقد مفرط. سوف نرى لاحقا أنه كان من غير الممكن لرواة القرن الثامن، لو لم يكن لديهم عدا نتاج القرن السابع الذي لا يُشك في صحته، أن يتصوروا شعر ما قبل الإسلام المختلف تماما، وأن يتمكنوا من انتحال كل هذه التلوينات الفردية والمحلية. ومع الإقرار بأنه من الصعوبة بمكان إيجاد دلائل موضوعية للتأكد تماما من صحة أي قصيدة بعينها، إلا أنه (بالرغم من احتمالية مصادر الخطأ الممكنة، والتعديلات اللفظية وإعادة التركيب) ما من شك أن نواة الشعر المقبولة بوجه عام من جمهور العلماء والمنسوبة إلى شعراء القرن السادس هي صورة أمينة لنتاجهم الشعري ومنهجهم وهي بذلك موثوقة فعلا. من المؤكد أن معظم النتاج الشعري الذي لا شك أنه كان غزيرا قد ضاع ولكن ما بقي منه يشمل على الأقل كل تلك الأعمال

التي كان كل جيل من الرواة ينظر إليها بإجلال (Gibb 1963: 20-1).

ومثلما تخون الذاكرة بعض الرواة فينسون بعض أبيات القصيدة ويسقطونها أو يغيرون في ترتيبها أو يستبدلون بعض الكلمات بأخرى غيرها، فإنهم أيضا ينسون في بعض الأحيان قائل القصيدة أو ينسبونها سهوا لغير قائلها الأصلي، إما بسبب الانتماء إلى نفس القبيلة أو المنطقة، أو للتشابه في الإسم أو في الأسلوب الشعري أو في الموضوع أو الوزن والقافية، أو ما شابه ذلك من الأسباب. وربما تعمد الرواة نسبة القصيدة إلى غير قائلها أو ربما أغار الشاعر على أبيات أو قصيدة ليست من نظمه. وتعد هذه قضية أساسية بالنسبة لمن يشككون في صحة الشعر الجاهلي من أصحاب نظرية الانتحال وأصحاب نظرية الصياغة الشفهية. لكن مجرد الشك أو الاختلاف في نسبة القصيدة أو سرقتها لهو دليل على اقتناع جمهور الرواة بأنه لا بد لكل قصيدة من قائل وإلا لما تنازعوا في الأمر، وهذا وجه الاختلاف بين شعر القصيد وشعر الملاحم. فلم نسمع مثلا أن أحدا حاول أن ينسب ملحمة من الملاحم إلى شاعر بعينه أو يدعي أنه قائلها. وإذا لم يساورنا شك في نسبة قصائد ذي الرمة وجرير والفرزدق والأخطل وغيرهم من شعراء صدر الإسلام الذين يمثلون امتدادا طبيعيا لأسلافهم الجاهليين، وإذا كان العرف السائد آنذاك نسبة القصيدة إلى شاعر بعينه، فما الذي يمنعنا من القول بإمكانية صحة نسبة القصائد التي سبقت عصر الإسلام بمدة وجيزة إلى قائليها وبأن لكل قصيدة جاهلية، مثلما لكل قصيدة إسلامية، قائل بعينه حتى وإن اختلف الرواة في تحقيق النسبة أو نسوها أو تعمدوا نحل القصيدة لغير قائلها؟ ومثلما أن اللصوصية لا تلغي نظام الملكية الفردية فإن السرقات الشعرية لا تنفي نسبة نظم القصائد إلى شعراء محددين، بل إنها تؤكد ذلك. فلولا ثبوت هذا الحق الأدبي والملكية الفكرية لما ساغ لنا أن نتهم من ينتحل قصيدة ليست له بالسرقة. ولولا الحرص على إثبات هذا الحق وهذه الملكية لما حرص الشعراء على نفي تهمة السرقة عن أنفسهم. يقول طرفة بن العبد:

ولا أغير على الأشعار أسرقُها عنها غَنيتُ، وشرّ الناسِ من سَرَقا

ويقول الأعشى:

فكيف أنا وانتحال القوا فيَ بعد المشيب كفى ذاك عارا

ويقول حسان بن ثابت:

لا أسرق الشعراء ما نطقوا ولا يوافق شعرُهم شعري

ويقول ابن هرمة:

ولم أتنحّل الأشعار فيها ولم تعجزني المِدَحُ الجياد

ومن الشعر النبطي قول ابن محاسن:

أولّف النظم والقيفان والبنا ما هيب عاريّةٍ من كل قصّادِ

وقول عيادة ابن عبيكة:

قـــال الذي يبـــدع حليّـــات الامـــثـــال أبيـــات صَنْعٍ مـــا قـــمـــشـــهن عـــاريّه

ويقول الفرزدق مدعيا أن البعيث "ابن حمراء العجان" يسرق شعره:

إذا مـــا قلت قـــافـــيـــةً شـــرودا تنحـّلهـــا ابن حـــمـــراء العـــجـــان

ومع جزع الفرزدق لسرقة البعيث منه إلا أنه هو مشهور بإغارته على الأبيات الجيدة لمعاصريه من الشعراء المغمورين ومن هم أدنى منه منزلة شعرية لأنه يرى نفسه أجدر بها منهم. نقرأ في **كتاب الأغاني** أن الفرزدق مر بابن ميادة الرماح والناس حوله وهو ينشد:

لو ان جـــمـــيع الناس كـــانوا بربوة وجـــئت بجـــدي ظالم وابن ظالم
لظلت رقـــاب الناس خـــاضـــعـــة لنا ســـجـــودا على أقـــدامنا والجـــمـــاجم

فسمعه الفرزدق فقال: يا ابن الفارسية، لتدعنّه لي أو لأنبشنّ أمك من قبرها. فقال له ابن ميادة: خذه لا بارك الله لك فيه. فقال الفرزدق:

لو ان جـــمـــيع الناس كـــانوا بربوة وجـــئـــتُ بجـــدّي دارمٍ وابن دارمِ
لظلت رقـــاب الناس خـــاضـــعـــة لنا ســـجـــودا على أقـــدامنا والجـــمـــاجم

ومر الفرزدق يوما بالشمردل وهو ينشد قصيدة له حتى بلغ إلى قوله:

ومـــا بين من لم يُعْطِ ســـمـــعـــا وطاعـــة وبين تميمٍ غـــيـــر حَـــزّ الغـــلاصم

فقال له الفرزدق: والله لتتركن هذا البيت أو لتتركن عرضك. قال الشمردل: خذه على كره مني. فضمنه الفرزدق في قصيدته التي مطلعها:

تحـن بزوراء المدينـة نـاقـــتـــي حنين عـــجـــول تتـــبع البـــوّ رائمِ

ومر الفرزدق بذي الرمة وهو ينشد قصيدة له من أربعة أبيات مطلعها:

أحين أعـــاذت بي تميمٌ نســـاءهـا وجُـــرّدتُ تجـــريد اليـــمـــاني من الغـــمـــد

فلما فرغ من إنشاد القصيدة طلب الفرزدق من راويته عبيد بن ربيعة بن حنظلة أن يضمها إلى شعره. فقال ذو الرمة: نشدتك الله يا أبا فراس. فقال دع ذا عنك، وانتحلها وادّعاها لنفسه. وكان الفرزدق يقول "خير السرقة ما لا يجب فيه القطع" يعني سرقة الشعر. فلو لم يكن مفهوم الملكية الشعرية أمر مسلم به ومتعارف عليه لما عد ما يفعله الفرزدق تسلطا على الآخرين وانتهاكا لحقوقهم.

طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي والشعر الجاهلي

لا نأتي بجديد إذا قلنا أن هنالك علاقة وثيقة تربط الشعر النبطي بشعر الجاهلية وصدر الإسلام. فلقد أثير هذا الموضوع من قبل وتطرق إليه العديد من الباحثين. غير أن ما كتب في هذا الصدد حتى الآن لا يعدو إيراد بعض الأمثلة والخواطر العابرة التي لا تفي الموضوع حقه من الدراسة والتحليل ولا تتجاوز بنا مستوى الشواهد إلى مستوى الرؤية الكلية الشاملة. حينما نتفحص عن كثب علاقة الشعر النبطي بالشعر العربي نجد أنها ليست علاقة مسطحة ذات بعد واحد وليست من البساطة بالقدر الذي يتصوره البعض. إنها موضوع شائك الدروب كثير المنعطفات تحكمه قوانين متشعبة لا بد من لم شتاتها كي يتسق النقاش وتتضح الرؤية وتستقيم طرق البحث. ولا يمكن أن نترجم شعورنا البديهي بتلك العلاقة بين الشعرين النبطي والعربي القديم ونبلوره من مجرد حدس وإحساس إلى أفكار منتظمة ومقولة متكاملة ما لم نكون صورة ذهنية واضحة لهذه العلاقة وما لم نتمثلها على أوجهها المتعددة ونحدد معالمها المختلفة. يمكننا أن نميز بين نوعين من العلاقة بين الشعر النبطي والشعر العربي القديم؛ علاقة أدبية وعلاقة تاريخية. العلاقة الأدبية علاقة مصطنعة مبنية على المحاكاة الشعورية والتقليد الواعي ويختص بها المتعلمون من شعراء النبط ممن لهم اطلاع على كتب الأدب ودواوين الشعر العربي التي تأثروا بها مباشرة وحاولوا محاكاتها والسير على نهجها. أما العلاقة التاريخية فإنها أعمق من كونها مجرد علاقة تشابه معان أو تطابق صور، إنها علاقة طبيعية عضوية أساسها النسب اللغوي والفني وقوامها الاستمرارية التاريخية والثقافية بين مجتمعات الجزيرة العربية من العصور القديمة حتى الآن، كما سيتبين لنا بشكل واضح ومفصل في ثنايا الفصول اللاحقة.

العلاقة الأدبية

من المعروف أن أول من أدرك العلاقة بين الشعر الجاهلي وبين ما نسميه الآن بالشعر النبطي هو العلامة العربي ذو الفكر الثاقب والبصيرة الواعية عبد الرحمن بن خلدون، والذي سوف نناقش آراءه في الفصل اللاحق. ثم مرت بعد ذلك قرون لم يلتفت أحد من كتاب العربية لهذا التراث الأدبي الضخم حتى قيض الله له نخبة من الكتاب والباحثين من أبناء الجزيرة الذين يفهمون هذا الشعر ويقدرونه فشمروا عن سواعدهم لدراسته من أجل استجلاء نواحيه الفنية والتأكيد على أنه امتداد طبيعي للشعر العربي القديم. ففي النصف الثاني من القرن الفائت، أي على إشراقة شمس العلم والمعرفة على بلدان الجزيرة العربية وفي بداية مسيرتنا الثقافية، كان الشعر النبطي من أول المواضيع التي طرحت على الساحة الفكرية، فالشيخ محمد بن عبد

الله بن بليهد نوه به في عدة مواضع من أجزاء كتابه **صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار**. وفي الجزء الثاني من هذا المؤلف أفرد ابن بليهد أكثر من عشرين صفحة للحديث عن الشعر النبطي ومقارنته بالشعر العربي القديم (بليهد ١٩٧٢/٢: ١٨٩–٢١٠). وفي سنة ١٩٥٢م قام الأستاذ خالد بن محمد الفرج بنشر **ديوان النبط: مجموعة من الشعر العامي في نجد** وقدم له بكلمة موجزة لعلها أحسن ما قيل عن الشعر النبطي وعلاقته بالشعر الجاهلي. وبعد ذلك كتب الشيخ عبد الله بن خميس كتابه القيم **الأدب الشعبي في جزيرة العرب** وتناول بشيء من التفصيل علاقة الشعر النبطي بالشعر العربي وعقد العديد من المقارنات بينهما في عدة مواقع من كتابه، كما تعرض ابن خميس لهذه المسألة في مواضع أخرى من كتبه وفي مقالاته العديدة التي نشرها في مختلف الصحف والمجلات. كما تعرض أيضا لهذا الموضوع شفيق الكمالي في كتابه **الشعر عند البدو** (كمالي١٩٦٤: ٢٨٣–٣٠٤). ومع أن هذا الجيل الرائد من الكتاب بذلوا مساعي حميدة وجهوداً مشكورة في سبيل رصد العلاقة بين الشعرين النبطي والعربي وسبر غورها ولفت الأنظار لها، إلا أنهم لم يوفوا المسألة حقها من البحث والتمحيص، وبقيت الكثير من المسائل المعلقة والفجوات التي يحتاج ردمها إلى بذل المزيد من الجهد والتقصي.

قد يتوهم البعض أن شعراء النبط، بحكم عامية لغتهم، كلهم أميون لم يكن لديهم أي إلمام بالقراءة والكتابة وعلى أن المشافهة كانت الوسيلة الوحيدة لذيوع الشعر النبطي وانتشاره بين الناس. وحتى الآن لم يقم أحد من الكتاب ببحث مدى انتشار التعليم بين شعراء النبط ودوره في حفظ إنتاجهم وفي ربطهم مباشرة بتيار الأدب العربي الفصيح عن طريق القراءة والاطلاع. لذا يلزمنا في بداية هذا البحث أن نؤكد على أن كون الشاعر ينظم باللغة العامية لا يعني بالضرورة أنه لا يجيد القراءة والكتابة ولا يعني أنه لم يتصفح كتب الأدب ودواوين الشعر العربي. بل إن من شعراء النبط من كانوا على مستوى لا بأس به من التعليم، بل ربما يكون السبب الرئيسي في بقاء ما تبقى لنا من قصائد هؤلاء هو قدرتهم على كتابتها وحفظها من الضياع والاندثار. وهناك العديد من الأمثلة والشواهد التي تثبت أن بعضهم، خصوصا شعراء الحضر، نالوا قسطا من التعليم مكنهم من القراءة والاطلاع على دواوين الشعر العربي التي تأثروا بها. نستدل على ذلك بما ورد من شواهد في أشعارهم وفي ما جادت به المصادر من نوادر مقتضبة غاية الاقتضاب عن حياتهم.

يذكر المؤرخ حمد بن لعبون في مخطوطه التاريخي أن ابنه الشاعر المعروف محمد ابن لعبون "حفظ القرآن وتعلم الخط وكان خطه فائقاً." أما شاعر عنيزة الشهير محمد العبدالله القاضي فلقد كتب عنه أحد أحفاده في مقدمة ديوانه، الذي نشره خالد الفرج في مجموعه **ديوان النبط**، أنه "حفظ القرآن وهو ابن ثمان وقرأ الفقه

على أحد علماء بلده ثم صار ميله إلى الأدب والتاريخ . . . وله خط جميل كتب صحيح البخاري." بالإضافة إلى هذه المعلومات الشخصية فإن المتطلع إلى شعر ابن لعبون والقاضي والهزاني وغيرهم من شعراء الحاضرة يشم فيه رائحة العفص والزاج ويلاحظ عليه سمات الأدب والتأدب. فمثلاً عندما يتهجى الشاعر في أبياته حروف بعض الأسماء أو الكلمات فهذا دليل واضح على معرفته بحروف الهجاء وقواعد القراءة والكتابة. انظر إلى قول محمد العبدالله القاضي:

فكم أمسيت من بيت التراييب ... جضيعٍ له كما ألفٍ بلام

وهو يكاد يكون تقليدا لقول الشاعر العربي:

إني رأيتك في نومي تعانقني ... كما تعانق لام الكاتب الألفا

وقول ابن لعبون:

صغرت بعينك يا عظيم العظايم ... أصغر من النقطه حدر دارة الجيم

ويقول الهزاني:

ياركب لي بارسان روس المراسيل ... عوجوا مقاودْهن الين ازن قافي

تحمّلوا ملفوظ منظوم ما قيل ... عَفْصٍ وْزاجٍ زجّ في صفح صافي

من ميم حا سينٍ ونونٍ بتسجيل ... بِمْنَمَّقٍ ما به عن الكل كافي

لى ميم حا ميمٍ بدال التماثيل ... أمثال من مثلي لمثلك وْلافي

وأحياناً يلمح الشاعر في أبياته إلى أنه كان يكتب قصيدته بيده خلال عملية النظم. يقول محمد العبدالله القاضي:

أحضرت لي من ناعم الطرس مصقول ... مزاج زاجٍ جاز حلو انتلاله

ويقول سليم ابن عبد الحي:

سِرْ ياقلم من بين مفروض الاصباع ... بالزاج شرِّع واضح الطلح تشريع

والى نهرك القلب لِيّاك ترتاع ... كن خادمٍ في شوفة القلب ومْطيع

تراي ابكتب بك جوابٍ له انواع ... لو هو يثمّن بالدنانير ما بيع

في حب عمهوجٍ من البيض مِتْلاع ... طفلٍ غرامه مَزّع القلب تمزيع

هنالك الكثير من الأمثلة الأخرى التي تدل على أن شعراء النبط –ولو أن السواد الأعظم منهم كانوا أميين– قد وجد بينهم من كان لديهم قسط من التعليم ومن كان على اتصال مباشر بالأدب العربي والشعر الفصيح عن طريق المطالعة والقراءة. فالقصائد المهملة (التي تخلو جميع أبياتها من الحروف المنقطة) والمنقطة (التي تخلو جميع أبياتها من الحروف المهملة) التي نظمها القاضي وابن لعبون والعوني وغيرهم لا تدل فقط على أن هؤلاء الشعراء كانوا متعلمين (فأين للشاعر الأمي أن يميز بين الحروف المهملة والحروف المعجمة؟) بل هي تدل أيضاً على أنهم كانوا على اطلاع بما يجري في دنيا الشعر العربي يتأثرون به ويتفاعلون معه، وكانوا على علم بتيارات الأدب الفصيح في عصوره المتأخرة وكانوا يحاولون تقليده ومجاراته حتى أن بعضهم قد بالغ في استعمال المحسنات البديعية والزخارف اللفظية.

وأول من تنبه لهذه الظاهرة خالد الفرج حيث يقول في مقدمة مجموعه **ديوان النبط** أن الهزاني "كانت له يد في الأدب العربي، وليتها لم تكن، لأنه قلد أدباء عصره في استعمال البديع وتزويق الألفاظ، ونسج الآخرون على منواله، وأفسدوا روعة الشعر البسيط وسلاسته وانسجامه، وظهر التكلف على ما نظموه. وتلاه ابن لعبون فنسج على منواله، وبالغ في استعمال الجناس والاستعارات البديعية، حتى أنه قلد الحريري والصفي الحلي في نظم المهملات من النقط والمعجمات". كما عقد الشيخ عبدالله بن خميس فصلين كاملين في كتابه **الأدب الشعبي في جزيرة العرب** سمى أحدهما "الأغراض البلاغية في الشعر النبطي" والآخر "ترف الشعر النبطي" وحشد فيهما كما من الأمثلة لمختلف الأغراض البلاغية والمحسنات البديعية.

وبالإضافة إلى نظم المهملات واستعمال المحسنات البديعية من تورية وجناس وطباق فقد تفنن شعراء النبط في محاكاة الشعراء المولدين فرصعوا أشعارهم وتفننوا في تعقيد الأوزان وفي تعدد القوافي الداخلية في الشطر الواحد وفي جناس القوافي متشبهين في ذلك بالدوبيت وبفن الزهيري الذي يزدهر في بلاد الفرات. وقد ألف عبدالله بن عبدالعزيز الضويحي كتابا كرّسه لرصد هذه الظواهر وتتبعها بالتفصيل وأورد لها العديد من الأمثلة (ضويحي ١٩٩٦). ومن المعاضلات التي يعتمد استخدامها على معرفة القراءة والكتابة ولا يجيدها إلا المتعلمون من شعراء النبط ما يسمى بالأبجدي والدرسعي والريحاني ويستخدمونه عادة لتأريخ الحوادث أو للتلغيز أو للتعمية على اسم المحبوبة، أو ما يسمونه **الغطو**، والقصد من ذلك كله إظهار المهارة والشطارة لا غير.[١] ومعروف أن حساب الأبجدي هو قرن كل حرف من حروف "أبجد هوز" برقم مقابل من واحد حتى الألف. وفي الدرسعي يقرنون كل حرفين معا بحيث يحل الحرف محل قرينه، فإذا أرادوا الراء من "در" استعاضوا عنها بالدال وإذا أرادوا السين من "سع" استعاضوا عنها بالعين، أو العكس. أما في الريحاني فيرمزون لكل حرف هجائي باسم كائن من الكائنات أو شيء من الأشياء يبدأ بذلك الحرف، فإذا أرادوا حرف الفاء جاءوا بأي فاكهة من الفواكه لأن الفاء من الفواكه وإن أرادوا الميم أتوا باسم مدينة لأن الميم من المدن. خذ مثلا هذا البيت الذي يجمع بين الدرسعي والريحاني ويرمز فيه الشاعر إلى محبوبته واسمها "ساره" بكلمة "عود":

سميّها "عودٍ" بتالي جوابي   بالدرسعي وكْمالة الاسم بالداب

هذا الإسم "ساره" لأن الحرف "ع" في الدرسعي يحل محله قرينه "س" والحرف "واو" يحل محله قرينه "ا" والحرف "د" يحل محله قرينه "ر" والداب من الهوام التي ترمز لحرف الهاء. والبيت التالي يجمع بين الأبجدي والدرسعي والريحاني ويرمز

---

(١) عن الأبجدي والدرسعي والريحاني انظر (خميس ١٩٥٨: ٣٦١-٦) وكذلك (ضويحي ١٩٩٦: ٦٧-٧٢).

مكررا في كلا البيتين لاسم المحبوبة "هيا":

اسمه بالابجد عندنا في حسابه   خمسة عشر ياللي جدوده عريبه

وبالدرسعي "لامٍ" و"فا" يعتنى به   مع حِصّةٍ في مفرقٍ له غريبه

فالعدد خمسة في الأبجدي يعني "هـ" وعشرة يعني "ي" والحرف "ل" بالدرسعي قرين الحرف "هـ" و "ف" قرين الحرف "ي" والحصة في قوله "مع حصة" من اليواقيت التي ترمز للحرف "ي" أيضا. هذه الطريقة في الترميز والتعمية التي يلجأ لها شعراء النبط المتعلمون لإظهار مهارتهم ومعرفتهم بحروف الهجاء والأعداد تختلف كلية عن الطريقة التي يلجأ لها المطبوعون من شعراء النبط من الأميين، خصوصا بين أبناء البادية، كما في هذا البيت للشيخ ظاهر ابا ذراع الظفيري يرمز به لبنت الشيخ التمياط واسمها "قهوه":

سميّها يعزَم عليه المشاكيل   يعبا لدسمين الشوارب لْهاوه

وهذا البيت يرمز للإسم "شعاع":

يامن سميّه يجي بين الليال وبين الايام   باقفاية الليل واقبال النهار من الاسامي

وهذا البيت يرمز للإسم "نعمه":

سميّها يزرع على ساحل الطاش   يجلب على الاروام حمر الطرابيش

والاسم الآخر يدركه كل من هاش   قولوا لي اسمه يالعيال المداغيش[1]

من أمثلة التكلف في استعمال الجناس اللفظي قول القاضي:

فِجا ما لجا بي داج في لاج مهجتي   رجيته رجا رجوى رجا راج طاير

سلامٍ تسلسل من سلايل مسايل   بالارسال سال بسرّ الاسرار ساهر

ومن أمثلة التشريع قصيدة ابن لعبون التي مطلعها:

ما لون ياقلب دوى   به جراح   باهداك لي ما ترعوي   قول نصاح

ياقلب لو هب الهوى   لك وناحِ   بالك تجي له يالغوي   وين ما راح

ومن أمثلة اللف والنشر المرتب قول الهزاني:

الثنايا والعواتق والخدود   صافياتٍ ناعماتٍ كاملات

الجدايل والنواهد والحجول   سابحاتٍ قاعداتٍ حايرات

الردايف والخواصر والبطون   زامياتٍ ضامراتٍ هايفات

بالمواعد والمواصل والكذوب   باطلاتٍ باخلاتٍ ميسرات

والألفيات جنس آخر من الأجناس الشعرية التي أجاد فيها شعراء النبط وغالبا ما يكون موضوعها الغزل والنسيب. والألفيات من هذا النوع نادرة جدا في الشعر الفصيح (رافعي ١٩٥٣-١٩٥٤/ ٣: ٣٦). لكنها شائعة جدا عند شعراء النبط الذين يتفننون في نظمها ويذهبون فيه كل مذهب، خصوصا فيما يتعلق بتعقيد الأوزان والقوافي (خميس ١٩٥٨: ٣٥١-٤؛ ضويحي ١٩٩٦: ١٦٥-٨٨). ويذكر والتر أونغ Walter Ong أن نظم الألفيات كان شائعا في بداية تفشي الكتابة في بلاد الغرب، لأن

(١) لأن من يهوش وتظهر شجاعته في الهوش يثنون عليه قائلين: وْنِعم.

نظم أبيات القصيدة على حروف الهجاء يساعد على حفظها وتذكرها (Ong 1982: 100). ويبدو أن الهزاني هو الذي ابتدع هذا الجنس الشعري حيث حوّر مفهوم الألفية الذي يعني في الشعر الفصيح قصيدة تعليمية من ألف بيت إلى مفهوم آخر يعني بناء مطالع الأبيات في القصيدة على حروف الهجاء، لذا فهي تتطلب إلماما بالقراءة والكتابة. والذي يدفعنا لهذا الاعتقاد أن ألفية الهزاني أقدم نموذج نعثر عليه لهذا اللون في الشعر النبطي وأنه نظم ألفيته على غرار الألفيات الفصيحة، بمعنى أنه خص كل حرف من حروف الهجاء ببيت واحد لا غير، بينما نجد شعراء النبط المتأخرين يخصون الحرف الواحد ببيتين أو أربعة وتكون القافية مربوعة.

ومن المفاهيم التي أخذها شعراء النبط المتعلمون من الشعر العربي الفصيح وحوروها وطوروها مفهوم عرائس الشعر. عروس الشعر في المفهوم الفصيح تعني قصيدة رائعة الجمال تشبه العروس في حسنها وبهائها يهديها الشاعر لممدوحه. وقد احتفظ شعراء النبط القدامى بهذا المفهوم كما في الأبيات الأخيرة من قصيدة للشعيبي يمدح فيها الشريف بركات ابن مطلب حيث يقول:

خذها لديك عروس شعر ما حبت　　　لوصال غيرك ياشريف المنزل

بكر عن اوباش الملا مصيونه　　　أمست لعرضك يالحسيني تهذل

ولا تقال العرائس إلا لغرض المدح. وقد أجاد كل من ابن خميس والضويحي في وصف وتشخيص هذا الجنس الشعري والتمثيل له (خميس ١٩٥٨: ٣٥٤-٦١؛ ضويحي ١٩٩٦: ٤٩-٦٧). يقول ابن خميس:

> أما العرائس فهي التوصل إلى غرض من الأغراض -ومعظمها المدح- بواسطة تخيل فتاة فتانة استبدت بنصيب كبير من الحسن فأصبح لها مطلق الاختيار في الملوك والزعماء والأمراء، ولها رائد لا يكذبها، له دراية ومعرفة بأحوال هذه الطبقة وما لكل منها وما عليه، فيسيرها عليهم فردا فردا فيذم من يستحق الذم على لسانها ويظهر عدم ميلها إليه، ويتخلص من آخرين تخلصا حسنا، حتى يصل بغيتها ومنتهى أملها فتلقي لديه عصا التسيار ويقع عليه الاختيار (خميس ١٩٥٨: ٣٥٤-٥).

والحقيقة أن العروس تحاول أن تتملص بلباقة من الشخصيات التي يستعرضها الشاعر أمامها -عدا فتى أحلامها طبعا- لأسباب شخصية لا ترغبها هي لكنها لا تعيب الشخص نفسه، كأن يكون مزواجا أو متلافا للمال أو كثير الأسفار أو مغتربا. لكنها لا تذم أحدا منهم، لأن الشاعر لو ألحق بهذه الشخصيات شخصا ذميما فإن في ذلك حطا لقدر العروس وأقدارهم جميعا، خصوصا الشخص الممدوح. وغالبا ما يبدأ الشاعر بطلب يد العروس لنفسه ليبعد الشك عنها ويؤكد بذلك على جمالها وعلى خلوها من أي عيب يمس العرض ويدنس الشرف، لكنها ترفضه متعللة بحدة مزاجه أو قلة ذات يده أو ما شابه ذلك. ونظم العرائس من الأساليب البارعة ليس للمدح فقط بل أيضا لاستعراض الشخصيات البارزة في المجتمع وتشخيص سلوكهم وتقييم أفعالهم وتحديد مراتبهم وللنقد الاجتماعي المبطن بشكل عام وذكي لا

يضير الشاعر الذي لا يذكر في الشخصيات التي يستعرضها إلا ما هو في صالحها بينما تقع مهمة الانتقاد وإبراز السلبيات على عاتق العروس التخيلية التي تتحمل هي، وليس الشاعر، تبعة ما تقول. وبعد أن يستعرض ابن خميس قصيدة الشاعر ناصر العريني في مدح الأمير محمد بن عبدالرحمن آل سعود يعلق قائلا:

> ورغم أن هذه القصيدة ذات مغزى عادي، إلا أننا نستطيع أن نلحقها بالشعر التمثيلي لأسلوبها الحواري الشيق وتجسيمها للصور والأخيلة في ذهن القارئ على نمط الشعر التمثيلي النادر وجوده في الفصيح، وإن كان هذا غير مقصود للشاعر (خميس ١٩٥٨: ٣٦٠-١).

ومن الدلائل الأخرى على أنه كان يوجد من بين شعراء النبط من أهل الحاضرة بعض المتعلمين ما كانت تقوم بينهم من مراسلات شعرية مكتوبة يسمونها إخوانيات، تشكل جنسا شعريا متميزا ومختلفا عن المراسلات الشعرية التي يقصد منها أهداف واضحة ومحددة كأن يبعث الأب بقصيدة إلى ابنه الغائب يطلب مساعدته أو يحثه على القدوم إليه، كما أنها تختلف عن النقائض الشعرية أو القصائد التي يبعث بها الشعراء وأمراء المدن وشيوخ القبائل للتحدي أو التهديد أو لطلب الصلح أو لالتماس العون والمساعدة أو ما شابه ذلك من المواقف في حالات الحروب والأزمات. الإخوانيات التي نعنيها هنا جنس شعري يختص به الشعراء المتعلمون من أبناء الطبقات الأرستقراطية في الحواضر والغرض منها أدبي بحت (ضويحي ١٩٩٦: ١٠٥-٢٩). فحينما يعجب أحد الشعراء بما يسمعه عن شاعر آخر شاعريته فذة وشخصيته متميزة يقوم بنظم قصيدة يوجهها إليه بغرض التعرف عليه وامتحان شاعريته. وقد تتضمن القصيدة الموجهة، إضافة إلى عبارات التحية والسلام والمديح والتعبير عن المودة والإعجاب والرغبة في التعارف والصداقة واللقاء، بعض الألغاز التي يطلب من الشاعر الآخر حلها، لكنها غالبا ما تتضمن الشكوى من لواعج الحب وتباريح الغرام وصد الحبيب وطلب النصح والمشورة أو المساعدة في تحقيق الوصال. وعادة ما يرد الشاعر الآخر بقصيدة لها نفس الوزن والقافية والمعنى وعدد الأبيات وتتضمن شكوى مماثلة مع التذكير بشهداء الغرام وقتلى العشق وحالة المحبين ومعاناتهم والاعتبار بمصائر من سلف منهم والتأسي بهم وذلك من باب التعزية والمواساة. كما يتضمن الرد تعاطف الشاعر واستعداده لبذل النفس والنفيس ومساعدة الآخر بالمال والرجال للحصول على ما يريد أو يعده بأن يرسل ركائب في كل الأنحاء لتجوب أحياء العرب بحثا عن محبوبته. وإذا كانت قصيدة الرد على نفس الوزن والقافية سميت "مقاضاة"، لكن إذا كانت القصيدة الأولى طويلة وقوافيها صعبة واستنفد قائلها كل القوافي ولم يترك مجالا للشاعر الآخر ليجد قوافي جديدة لم يأت بها صاحبه فإن الرد يمكن أن يكون بقافية مغايرة، وفي هذه الحالة تسمى قصيدة الرد "مْباريه" (سعيد ١٩٨١: ٩٩-١٠٠).

وتنم مضامين هذه القصائد عن أن قائليها من "الأدباتية" الذين يتمتعون بثقافة دينية وأدبية لا بأس بها. فمعظم شهداء الغرام الذين يستشهدون بهم مثلا هم من العشاق الذين لا يعرفهم إلا من له اطلاع على كتب الأدب العربي، هذا بالإضافة إلى الشكل الأدبي والصنعة الفنية المتمثلة بالمحسنات البديعية والزخارف اللفظية التي لا يجيدها إلا من لهم إلمام بأساليب البلاغة والبديع. وغالبا ما تتضمن هذه الإخوانيات وصفا للكتابة وأدواتها من حبر وقلم وقرطاس، وربما يذكر الشاعر استلامه للقصيدة على شكل رسالة مكتوبة مغلفة وأنها حال استلامه لها فرح بها وقبلها ووضعها على رأسه احتراما لمرسلها وتقديرا له. يقول الشاعر محمد العبدالله القاضي في مقاضاته لقصيدة بعث بها له الأمير أحمد ابن محمد السديري:

أهلا بغرّ ألفاظ ما فاض لرواة ... وابديت سدٍّ كان للغير ما ابديت
أهلا وحي منمّقٍ من هل الذات ... قبّلت ختمه واستلمته وهلّيت
ما جاب نجّابٍ لفاني بْشَرْفات ... هلّيت واستريّت فيهن وفزّيت
ورزّيت في عالى البنيّات رايات ... وبنيت به صرح الفرح واستقرّيت
لكن في كفي من الملك دولات ... بخاتم سليمانٍ تفضويت ما شيت

ويقول في قصيدة أخرى موجهة للسديري:

تريّضوا ياركب مقدار مشروب ... كاسٍ يفض الغيض ما دمت انا اجيب
منمّقٍ بمسطّر الطرس مكتوب ... شرف النبا بمسجّلات المكاتيب

ويقول أيضا:

ياحي منظومٍ لفاني بشاره ... سِجّل برقّ سْجلّةٍ رجز الاسطار
ساعة بعيني جَلّ حلو انتظاره ... طرسٍ ينمّق به غريبات الاخبار
صحيت من خمر الهوى والسكاره ... واجريت زاجٍ فوق طرس الوطر سار

ومن أقدم النماذج التي وصلتنا من المراسلات الإخوانية تلك التي جرت بين رميزان ابن غشام وخاله جبر ابن سيار. وإضافة إلى مراسلاته مع رميزان تثبت مخطوطات الشعر النبطي لجبر مراسلات أخرى مع شعراء آخرين مثل سعود ابن مانع وخليل ابن عايد وابن دواس وابن عيسى وشخص يدعى جبينان. كما تراسل عبدالمحسن الهزاني مع عدد من شعراء عصره منهم سليمان ابن عفالق الذي تراسل هو أيضا مع حسين ابن موسى الصايغ. وربما دفع إبداع جبر ورميزان والهزاني في هذا اللون الشعري إلى تحمس من أتى بعدهم إلى تقفي خطاهم. وقد أصبحت القصائد الإخوانية التي يتبادلها الشعراء المتعلمون، وحتى غير المتعلمين، ويبث فيها كل منهم شكواه إلى صاحبه من آلام الحب ويستنجد به ليسعى في الوصل بينه وبين من يحب من المواضيع الشائعة في الشعر النبطي. وبإمكاننا عن طريق تفحص مضامين المراسلات الشعرية ودراستها أن نستشف طبيعة العلاقات الشخصية والأدبية وعلاقات التأثير والتأثر التي كانت تربط بين شعراء النبط المتعلمين. فنحن

نعرف مثلا أن محمد ابن لعبون (١٧٩٠-١٨٣١) تراسل مع أحمد ابن محمد السديري (ت ١٨٦٠) وأن عبدالله ابن ربيعة (ت ١٨٥٦) تراسل مع محمد العلي العرفج (ت ١٨٤٢) كما تراسل محمد العبدالله القاضي من عنيزة (١٨٠٩-١٨٦٨) مع السديري والعرفج، كما اشتهر ابن لعبون وابن ربيعة بالنقائض المتبادلة بينهما. ويشكل هؤلاء الشعراء ما يشبه المدرسة الشعرية المتميزة بمفرداتها ومواضيعها ومضامينها وأغراضها وأساليبها الفنية.

ومن الأدلة الأخرى التي يمكن إيرادها للتعرف على مدى شيوع التعليم بين شعراء النبط ما يورده البعض منهم من اقتباسات وتضمينات استعاروها مباشرة من الشعر الفصيح مما ينم عن ثقافة أدبية واطلاع على كتب الأدب العربي. فقد اقتبس شعراء النبط المتعلمون الكثير من معاني الشعر العربي، فمن يقرأ مثلا قول الشاعر أبي حمزة العامري:

لا تكرهي عدم الكريم من الغنى — فالسيل حرب للمكان المعتلي

لا يشك أنه اقتبسه من قول أبي تمام:

لا تنكري عطل الكريم من الغنى — فالسيل حرب للمكان العالي

كذلك قول أبي حمزة العامري أيضا:

المال يحي رجال لا طباخ بها — كالسيل يحيي الهشيم الدمدم البالي

مأخوذ من قول حية بن خلف الطائي:

والمال يغشى أناس لا طباخ بها — كالسيل يغشى أصول الدندن البالي

وقول محمد ابن مسلم:

فان كنت في كل المشاحي مؤدب — رفيقك فما تلقى الذي ما تواديه

مأخوذ من قول الحطيئة:

فإن كنت في كل الأمور معاتبا — صديقك لم تلق الذي لا تعاتبه

وقول القاضي في الديار:

احترت فيها كِنّني مذهبٍ لي — جملة قْماشٍ فارطٍ ضاع بسهال[1]

مأخوذ من قول المتنبي:

بليت بلى الأطلال إن لم أقف بها — وقوف شحيح ضاع في الترب خاتمه

وبيت ابن لعبون:

أزورك وجلباب اسود الليل دقّتي — واصدّر وحاشية ابيض الصبح سروالي

مأخوذ من قول المتنبي:

أزورهم وسواد الليل يشفع لي — وأنثني وبياض الصبح يغري بي

وقوله:

اللي بكفه صارمٍ أو سلاله — مثل الذي خضّب يمينه والاشمال

---

(١) قماش: لؤلؤ.

مأخوذ أيضاً من بيت المتنبي:

ومن في كفه منهم قناة　　كمن في كفه منهم خضاب

وقوله:

ما سلّمت شمس الضحى منه بغروب　　إلا لها من مطلع الشرق تأويب

مأخوذ من قول المتنبي في مدح كافور:

ولا تجاوزه شمس إذا شرقت　　إلا ومنه لها إذن بتغريب

وقوله:

في صحصحٍ كنّه قِفى الترس مقلوب　　فرحٍ به الجنّي على فقده الذيب[1]

مأخوذ من قول الأعشى:

وبلدة مثل ظهر الترس موحشة　　للجن بالليل في حافاتها زجل

وقول رميزان:

ليت الذي حدر الثرى ظاهر الثرى　　وليت الذي فوق الثرى في لحودها

شبيه بقول الشاعر العربي:

أسكان بطن الأرض لو يقبل الفدا　　فدينا وأعطيناكم ساكن الظهر
فياليت من فيها عليها وليت من　　عليها ثوى فيها مقيما إلى الحشر

وهكذا نجد أن شعراء النبط المتعلمين على اتصال مباشر بالشعر الفصيح يقرأونه ويتذوقونه ويحاكونه ويقتبسون منه المعاني والصور. وهذا مجال واسع من البحث لا يمكننا استقصاؤه ولم شعثه هنا ولكن لو حاولنا أن نحصر اهتمامنا على معلقة امرىء القيس ودراسة تأثيرها على شعراء النبط المتعلمين لوجدنا في ذلك الدليل القاطع والحجة الناصعة على أن هؤلاء الشعراء كانوا يتفاعلون مع الشعر الجاهلي بصورة مباشرة وأن علاقتهم به كانت علاقة أدبية، كما هي الحال بالنسبة لشعراء العربية في العصور الأدبية المتأخرة. وقد كان لمعلقة امرو القيس تأثير بالغ على المتعلمين من شعراء النبط، والدليل على اطلاعهم على شعره قول الشاعر سليمان ابن عفالق يمدح صديقه الشاعر حسين الموسى الصايغ:

كم فكرةٍ ياليث تغري الزمرّد　　حتّاك لاشعار امرئ القيس لزيت

وهنالك العديد من شعراء النبط حاولوا معارضة معلقة امرىء القيس واقتباس بعض المعاني والصور التي وردت فيها. انظر إلى قول امرىء القيس يصف المطر:

كأن ذُرا رأس المُجيمر غُدوة　　من السيل والغثّاء فلكة مغزل
كأن مكاكيّ الجواء غُديّة　　صُبحن سلافا من رحيق مفلفل
كأن السباع فيه غرقى عشية　　بأرجائه القصوى انابيش عنصل

وقارنه بقول الهزاني:

---

(١) يعتقد أهالي نجد أن الجن باستطاعتهم التخفي والتستر عن بني الإنسان ولكن الجني إذا تقمص جسد حيوان ورآه الذئب في تلك الحال لا يستطيع الجني أن يعود إلى أصله فيأكله الذئب. انظر ما شابه ذلك عند الألوسي (١٣١٤/٢: ٣٤٩).

وثار غــبــار الأرض من ضــرب ودقــه ... واضـــحـن منه الجـــازيات الـرواتع
فــوق الـغــثــا شــروى أنابيش عنصل ... على كل جـزعٍ فـوقــه الســيل جــارع

وقول عبد العزيز المحمد القاضي:

كن طمـــيّـــه بطوفـــان ســيله تدوم ... وشــال عَــرْوى ودَلْعــه وعَــرْض مْــغَــرا
والمكا فـــــوق زهـر الـنـفـل بـالـطرب ... جــاب صــوتٍ عــجــيبٍ على مــا طرى

وانظر إلى قوله يصف طول الليل والنجوم:

وليلٍ كــمــوجِ البــحــرِ أرخى ســدولَه ... علَيّ بأنواع الـهــمـــوم ليــبــتـلي
فـــيـــالك من ليل كـــأن نُـجــومـــه ... بكل مــغــار الفــتل شُــدّت بيــذبل
كــأن الـثـريا عُلّقت في مــصــامِــهــا ... بأمـــراس كِـــتّـــانٍ إلى صُم جَنْدل

وقارن ذلك بقول الهزاني:

كم ليلةٍ منـهـــا بدا الشــيب بالراس ... كن النجـــوم بهــا تْعَلّق بلامـــراس
ومن ســاعــةٍ فـيـهـا تجـاوزت الاطعــاس ... مِـتْـجَنّدٍ من صنعــة الهند مــصــقــول

وقول عبد العزيز المحمد القاضي:

كن النجـــوم تشـــد للخـــد بحـــبـــال ... في جندلٍ والحـبل مــحكم ومــفــتــول
واســـبل بهـــيم الليل بالقطب الاذيال ... يشـــدي لموج البـــحـــر هولٍ على هول

وللشاعر عبد العزيز المحمد القاضي قصيدة طويلة يعارض فيها معلقة امرىء القيس. ونحن هنا لا يعنينا مدى نجاح القاضي أو فشله في مجاراة امرىء القيس إذ أن كل ما نريده هو لفت انتباه القارىء إلى أن القاضي اطلع على المعلقة وقرأها بيتاً بيتاً واستوعب معانيها وطريقة تأليف أجزائها قبل الشروع في نظم قصيدته، حتى أنه ينهي قصيدته بمقطع طويل يصف فيه المطر وأثره على الطبيعة، تماماً كما يفعل امرؤ القيس. ولا يتسع المقام إلا لذكر أبيات قليلة من هذه القصيدة:

ذوايب مــتــون الليل عن ذيله الضــافي ... كــمــا ســاق مــوجٍ طاف مــوجٍ على طافِ
قــامت نجــومــه في مــثــانيــه كنهــا ... مــصــابـيح رهبــانٍ بْحَــرْوى لهــا لافي
لكن الثـــريا هـادي الـركب وانثـنى ... على خلفـــهم والركب ضَـــيّع له ارداف
تَعَــرّض لَهــا الجــوزا نظيـــمـــه لكنه ... وشــاحٍ كِشَح في فـاصله لولو صــافي[1]
مــتى يا بهــيم الليل بالصــبح تنجلي ... ولا الصـــبح باروح منك هَمٍّ ولا شـــافي

ويقول فيها:

فـــقـــبلك كم صـــافـــيت بكر وثيب ... وحـايل وحـبلى جـابهـا الشـوق مـيلافِ
وكم ذات طفل جــاضــعــتني وطفلهــا ... يبكي وهي تعطيـه من حـشـمـتي قـافي[2]

وهما بيتان مأخوذان من قول امرؤ القيس:

فــمــثلك حــبلى قــد طرقت ومــرضع ... فــألهــيــتــهــا عن ذي تمائم مــحــول
إذا مــا بكى من خلفـــهـــا انصــرفت له ... بـشق وشـق عـندنـا لـم يـحـــــــول

وقد كان لهذا المقطع من المعلقة الذي يتحدث فيه امرؤ القيس عن طرقه ليلا لخدر

---

(١) بحروى: في انتظار وترقب. كشح: شع ولمع بتألق.

(٢)حشمتي: تقديرها لي واحترامي.

العشيقة متشحا بسيفه ومتحديا أهلها وأفراد عشيرتها صدى واسعا لدى شعراء النبط. وبعضهم، خصوصا الفرسان والأمراء وذوي الشأن منهم، وجه معنى ذلك المقطع من المعلقة وجها آخر صرفه عن كونه مشهدا من مشاهد اللهو والمجون والعبث ليتحول إلى موضوع من مواضيع الشجاعة والجرأة وتحدي الصعاب والأهوال في سبيل الوصول إلى الهدف المنشود وتحقيق الطموحات النبيلة. انظر إلى قول أبي حمزة العامري:

أسـري لهـا والليل مـا حَتّ الندا — وبسـاقـتي ضـواريٍ تحـداء
مـتـقلد صـافي الحـديده صـارم — مـاضي الذباب ينوضُ في يمنائي
يضـوي به القلب الجسـور على العدا — نعم الرفـيقِ بليلةٍ ظلمـاء
أيضـا وحـدباً في حـزامي كنّهـا — سم الأفـاعي أو زلال الماء[1]
همـزتهـا بالنايفـه من صـابعي — فـزّت فـزيز الجـادل الكسـلاء
ويش انت ياهالجني اللي رعـتني — وانا فـلا جني ولا شـيطائي
أنا ابو حـمـزه من سـلالة عـامـر — خـيّـالهـا المعـروف بالهـيـجـاء

أو قول رميزان ابن غشام:

أسـري لهـا عـقب العـتـيم بسـاعـه — وبالكف من صنع الهنود مـصـقّل
أخـاف من سـبع الظلام يهـومني — يبـغي عـسـاني منه اذل وأجـفل
مـا لي حـذا سـيـفي صـديقٍ صـادق — يضـحك الى مـا ناش حـد المفـصل
ومن كـان يبـغي الهم يجلي خـاطره — يرخى الحسـام على الهـموم وتنجلي
ياجـبـر حـد السـيف مـفـتـاح الفـرج — تراه لصـعـول الرجـال يذلّل
كم عـاقلٍ جلِّ المراجل فـاتـتـه — وكم جـاهلٍ بالسـيف حـاش المنزل
لى نامـوا الحـسـاد والواشي سـرى — وقـامت عـيـون العـاشـقين تبـهـذل
أخـذت سـيـفي واعـتليت بدارها — ولقـيت انا مـا فـوقـهـا الا التـرمل[2]
وهمـزت باطراف البنان ردوفـهـا — ونـبّـهـتـهـا مـخـافـة انه تخـجل
وسّـدتهـا زندي وصـار وسـادتي — زندٍ لهـا لين النجـوم تكمّل

كل ما قدمناه من الشواهد والأدلة يثبت بدون أدنى شك أن هنالك عدداً من شعراء النبط لم يكونوا يجيدون القراءة والكتابة فحسب بل كانت لهم صلة مباشرة بالشعر العربي قديمه وجديده وكانوا يمارسون نظم الشعر كعملية أدبية محضة تستخدم فيها الكتابة وتراعى فيها الصنعة الأدبية. وهؤلاء الشعراء المتعلمون لعبوا دوراً أدبياً يشبه إلى حد ما الدور الذي لعبه الشعراء المولدون في الحواضر الإسلامية خلال العصر العباسي وما بعده عدا أنهم كانوا ينظمون بالعامية بدل الفصحى. وتتشابه هاتان الفئتان من الشعراء المولدين والنبطيين المتعلمين أيضاً في

---

(١) **حدبا:** خنجر.

(٢) **صعول الرجال:** الرجال الأشداء الأقوياء. **حاش المنزل:** حظي بالمكانة العالية والمقام الرفيع. **الترمل:** نوع من القماش الخفيف.

طبيعة علاقتهم بالشعر العربي القديم حيث عرفوه مباشرة عن طريق الدواوين وكتب الأدب وبذلوا جهداً واعيا في محاكاته وتقليده كمثال أدبي يحتذى على الرغم من أن معظمهم كانوا بعيدين كل البعد عن الإطار الحضاري والبيئة الاجتماعية التي تولد عنها هذا الشعر واستوحى منها صوره ومعانيه. أي أن هذه العلاقة كانت بالدرجة الأولى علاقة أدبية شكلية مصطنعة وليست علاقة طبيعية عفوية أو ما يمكن أن نسميه علاقة تاريخية.

التمييز بين العلاقة الأدبية والعلاقة التاريخية أمر حاسم ومهم في فهمنا لصلة الشعر النبطي بالشعر العربي فهما علمياً دقيقاً. إلا أن كتابنا حتى الآن أغفلوا هذا التمييز ولم يولوه ما يستحقه من العناية والتمحيص. بل إن الكثير منهم التبس عليهم الأمر فبينما نجدهم يناقشون ما نسميه هنا بالعلاقة التاريخية -مفترضين أن تلك هي العلاقة الوحيدة القائمة بين الشعر النبطي والشعر العربي- إذ بهم يوردون أمثلة شعرية لا تمت إلى العلاقة التاريخية بصلة لأنها من صميم العلاقة الأدبية. كأن يستشهدوا بقول ابن لعبون:

تبصّر خليلي هل ترى من ظعاين   تقازن بهم فوق الشفا من حزومها

أو قوله:

ينشدنني يوم انتوى الكل برحيل   هل عند رسمٍ دارسٍ من معوّل

أو قوله:

اقفى مْصِرٍّ كن جاكات شاله   جلمود صخر حطه السيل من عال

أو قوله:

ضحكتي بينهم وانا رضيع   ما سوت بكوتي يوم الوداع

وإذا ما تطرق ابن خميس لمثل هذه الأمثلة فإنه لا يرى فيها تقليدا ولا تأثرا مباشرا وإنما هي عنده تقع ضمن وقع الحافر على الحافر. "فهل جاء شعراء النبط مقلدين، أو اتفق لهم على سجيتهم العربية الأصيلة وليس للتقليد أثر عليهم؟! أما محيط هؤلاء الشعراء فلا يسمح لهم بالتقليد، ولا يمكن أن نقول إن هذه الصور البديعية البارزة في شعر النبط جاءت نتيجة لمحاكاة وتقليد وإنما لملكة مرتكزة في طبع العربي" (خميس ١٩٨٥: ٢٢٣). ويكرر ابن خميس قناعته هذه في موقع آخر وأقصى ما يقر به أن هذا مما يدخل في باب التضمين الذي يعده بابا من أبواب البلاغة.

ومن غير المستبعد أن بعض الشعراء النبطيين كانوا يحاولون في نظمهم مجاراة الشعر الفصيح لكن درجة تمكنهم من الفصحى قصرت بهم عن الإجادة فيها. التعليم المتاح لأولئك الشعراء لم يمكنهم من بلوغ المستوى الذي يسمح لهم بنظم قصائد فصيحة تنقل أسماءهم من قائمة شعراء النبط إلى قائمة شعراء الفصحى. لكن التعليم مكنهم على الأقل من تدوين قصائدهم فظلت محفوظة عن طريق النقل

الكتابي إلى وقتنا الحاضر. وربما كان بعضهم يجيد النظم بالفصحى لكنهم كانوا يحاولون مخاطبة جمهورهم من العامة وممدوحيهم من الشيوخ والأمراء الأميين باللغة التي يفهمونها. الجمهور الذي يخاطبه أولئك الشعراء جمهور أمي وكذلك الأمراء والشيوخ الذين يرعون الشعر والشعراء مقابل مدحهم وتخليد مآثرهم عاميون أميون. لذلك حتى لو فرض أن الشاعر متعلم يجيد النظم بالفصحى فإن الطريق الأقرب بالنسبة له من أجل التأثير على الجماهير والولوج السريع إلى ممدوحيه هو النظم باللغة التي يفهمونها وهي اللغة العامية. كذلك علية القوم لو قالوا شعرا فإنهم قائلوه باللغة التي يجيدونها ويجيدها من حولهم وهي اللغة العامية، حتى لو فرض أنهم نالوا قسطا من التعليم. لو نظم الشاعر المتعلم الذي يعيش في مجتمع أمي بالفصحى التي يصعب على العامة فهمها فلن يجد من يستمع له ولن تروج أشعاره بين الناس، لذا ينصرف إلى النظم بالعامية لكسب الجمهور وليضمن رواج شعره.

كل ما تقدم ذكره يؤكد على التداخل وعلاقات التأثير والتأثر بين العامي والفصيح وبين الشفهي والمكتوب في الأدب العربي لدرجة يصعب معها الفصل بينهما أو النظر إلى أحدهما بمعزل عن الآخر. ولا أحد ينكر أن شعراء النبط المتعلمين رغم قلتهم لعبوا دوراً بارزاً في سد بعض الفجوات التي تباعد بين الشعر النبطي والشعر العربي القديم والتي جاءت نتيجة لبعد الزمن وفارق اللغة. فلقد بثوا في أشعارهم العامية التي كانت تلقى رواجاً بين الناس الكثير من الأساليب والصور الشعرية التي جلبوها مباشرة من الشعر العربي فتأثر بهم واقتبس منهم الكثير من الشعراء الأميين. إلا أن العلاقة الأدبية بين الشعر النبطي والشعر العربي القديم علاقة ثانوية تأتي لتعزز وتكمل العلاقة الأوثق والأهم بين هذين الشعرين، أعني العلاقة التاريخية.

العلاقة التاريخية

أهم من العلاقة الأدبية وأبعد أثرا وأعمق هو ما نسميه بالعلاقة التاريخية. لو غضضنا الطرف عن الفارق اللغوي بين القصيدة الجاهلية والقصيدة النبطية لأصبح من الصعب أن نفصل بينهما لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون. لا تختلف القصيدة النبطية في شيء عن القصيدة العربية من حيث العمود الشعري والعناصر التركيبية والوسائل الفنية التي ترتكز عليها في بنيتها وتأليف أجزائها. وهناك تشابه كبير بين القصائد الفصحى والقصائد النبطية في المطالع الاستهلالية ويتفق الشاعران الفصيح والنبطي في تعبيرهما عن البواعث التي أثارت أشجانهما وأيقظت مشاعرهما وحدت بهما لنظم القصيدة، فهي إما نواح الحمامة أو حنين الناقة أو أي مشهد من المشاهد المثيرة للوجد والأسى. وكلاهما يشتكي من كبده الحرى وقلبه الموجع، يبات ساهرا يرعى النجوم ويتقلب على فراشه كما لو كان راقدا على الشوك

أو الجمر، تفيض عيناه بالدمع الذي ينسكب منهما مثلما ينسكب الماء من المزادة المفرية وتؤلمانه كما لو أنهما سملا بالشوك أو السنبل أو القرنفل، وكل هذه الأمور ستتضح لنا حينما نناقشها بالتفصيل في الفصل الذي نتحدث فيه عن نظم القصيدة. ثم إن الشعر النبطي لا يختلف عن الشعر العربي في شيء لا من حيث الوظائف الاجتماعية ولا من حيث الأغراض المتمثلة في الغزل والنسيب والتشبيب والاعتذار والمدح والهجاء والرثاء والحكمة والمفاخرة وتخليد الأعمال البطولية والمعارك الحربية والأحداث القبلية، وغيرها من المواضيع، كما سيتبين لنا بجلاء في الفصول القادمة. تشابه مضامين الشعر النبطي مع مضامين الشعر العربي القديم ليس مرده التقليد، فهو تشابه عضوي، تلقائي، لا شعوري يمليه تشابه الظروف والعلاقة التاريخية بينهما وكون الشعر النبطي سليل الشعر العربي القديم. المناخ الاجتماعي والبيئة الثقافية ومجمل الظروف الطبيعية والإنسانية التي أفرزت الشعر الجاهلي هي نفسها تلك التي أفرزت الشعر النبطي. انظر مثلا لقول الشاعر عبدالله ابن سبيل يصف استعداد القبيلة للرحيل:

والبيت هدّن الخدم زين مبناه **طوّن ذراه وقينة الزمل جَت بِه**

وقارنه بقول علقمة بن عبدة التميمي:

رد الإماء جمال الحي فاحتملوا **فكلها بالتزيديات معكوم**

أو قول قيس بن الحدادية:

أدنى الإماء جمالات قراسية **كوم الذرى موّر الأعضاد أفناقا**

كذلك قارن قول عبدالله ابن سبيل:

سقوى الى جت نقضة الجزو بالصيف **وابعد ثرى نقْعه وكنّت مزونه**

والعشب تلوي به شْعوفٍ من الهيف **والشاوي اخلف شربته من سّعونه**[(١)]

بقول ذي الرمة:

حتى إذا معمعان الصيف هب له **بأجّة نش عنها الماء والرطب**

وصوّح البقلَ نسّاجٌ تجيء به **هيفٌ يمانيةٌ في سيرِها نَكَب**

وإلى جانب ما تمليه العلاقة التاريخية بينهما من تشابه في المضامين يوجد هناك أيضا تشابه في الشكل والبنية، بما في ذلك البحور والأوزان والقوافي (صويان ٢٠٠٠ :١٤٥-٨٦). وتوضيح هذه القضايا الشكلية يتطلب منا إيراد العديد من القصائد الطويلة بكاملها وهذا مما لا يسمح به المقام، لذا سوف نكتفي بذكر بعض الوسائل الفنية المتاحة أمام الشاعر واللتي يوظفها في نشر الصورة الشعرية

---

(١) **الجزو**: وقت الربيع الذي تجتزء فيه الظباء "**الجوازي**" وبعض الحيوانات الصحراوية الأخرى بالهواء البارد والعشب الأخضر عن شرب الماء، وحينما يشتد الحر تطلب هذه الحيوانات الماء وهو ما يقال له **نقضة الجزو**. **أبعد ثرى نقعه**: أي أن الإنسان يحفر عميقا في الرمل " **الثرى**" ولا يصل إلى الرطوبة نظرا لجفاف التربة. **كنّت مزونه**: اختفت السحب في موسم الصيف، في هذا الوقت صار **الشاوي**، أي راعي الغنم، يحتاج لشرب الماء ولم يعد يكتفي بشرب الحليب من **سعنه**، وهو صميل اللبن الصغير.

وتكثيفها وبسط أرجائها وإبراز تفاصيلها ليؤكد المعنى الذي يرمي إليه ويدفع حركة النظم وبنية القصيدة إلى الأمام. ولنبدأ بالأسلوب التراكمي والأسلوب الاستطرادي. الأسلوب التراكمي يعتمد على حشد الأمثلة وتكديس الشواهد التي تتعلق بموضوع واحد في عدة أبيات من القصيدة. استخدم شعراء العربية الأسلوب التراكمي لكنه لم يكن شائعا بينهم حتى جاء شعراء النبط فطوروه وتوسعوا في استخدامه. ومنه قول السمهري العكلي اللص:

وأُنبِئْتُ ليلى بالغريين سلّمت ... علَيّ ودوني طخفة ورجامها

فإن التي أهدت على نأي دارِها ... سلاما لمردود عليها سلامها

عديد الحصى والأثلِ من بطن بيشةٍ ... وطرفائِها ما دام فيها حمامها

وقول الشاعر النبطي:

سلام ياللي هرجكم ينعش الحال ... عْداد وبلٍ ممطرٍ من مخيله

سلام عِدّة ما يْسَمّى من المال ... وعْداد اسامى الدار واسم القبيله

وعدّ الشهور وعد ما هلّ بِهْلال ... وعِدّ النهار وعِدّ ما امسى بليله

وعِّدة نفود السر فنجال فنجال ... الى لقى قلبٍ لِبيبٍ يكيله

قل لي هلا ياصاحبي طيّب الفال ... لى ياربيع القلب مبري غليله

أما الأسلوب الاستطرادي فهو من أدوات البناء الفني التي ورثها الشعر النبطي عن الشعر الجاهلي وهو أجود سبكا من الأسلوب التراكمي وأحكم نسجاً ولا يستطيعه إلا شاعر موهوب يمتلك زمام النظم ويجيد تصريف القوافي. والاستطراد لغة مأخوذ من استطراد الفارس لقرينه في الحرب، وذلك أن يفر من بين يديه يوهمه الانهزام، ثم يعطف عليه على غرة منه. ومعناه الاصطلاحي أن يكون الشاعر في غرض من أغراض الشعر ثم يخرج منه إلى غيره لمناسبة بينهما ليعود مرة أخرى إلى الموضوع الأول. من خلال الاستطراد يعلق الشاعر حركة القصيدة وتقدمها الموضوعي مؤقتاً ليقحم حدثاً وصفياً أو مشهدا دراميا يصور من خلاله منظراً من مناظر الصحراء أو موقفاً من مواقف الحياة فيها، كقول الشاعر سويلم العلي الذي يوظف أسلوب الاستطراد التراكمي توظيفاً بارعاً حيث يكدس استطرادين الواحد تلو الآخر. في الاستطراد الأول يشبه حاله بحال الذئب الذي يتفنن في وصفه، وفي الاستطراد الثاني يشبه حاله بعجوز خانه الدهر:

قال الذي عَدّى بنايف هْضابه ... في راس لحلوحٍ عوى عوية الذيب

ذيبٍ ورِد له ماردٍ ما لقى به ... الا الاثاري فوق سود المغاريب

دوّج ولا بِه مِنتبي ما عوى به ... واقفى يهوم مع السبول اللهابيب

يبي يْصابح منزلٍ كد كلا به ... رِخْمٍ يْجَذّبها من الربق تجذيب

اذّن عليه الظهر ما ادمى بنابه ... وايّس وطاح بْظل بعض المراقيب

بْدَوٍّ من الاوناس خالٍ جنابه ... دون الوَنَس تزمي رْهود وحراديب

بْوَصْفه نزلت وحَضّب الراس ما به ... دمعٍ يْشَعّب ناشف الخدّ تشعيب

ابكي بْكى عـــودٍ تِـمَـضّى شِـبــابـه　　　عــيـاله صــغــار وفي ديار الاجــانيب
تناســعت من بـين الاشــفـــا عـــذابـه　　　يَـجْـفِـل من الما عــقب مــا هن حــواطيب
دَلّـى يـهـــاب ســـلوب قـــومٍ تـــهـــابـه　　　لو هوَ يْـهـاب بتـالي العـمـر مـا هيب[1]

ومن أمثلة الاستطراد في الشعر الجاهلي مقارنة الناقة بالنعامة أو الثور الوحشي الذي تتعقبه كلاب الصيد. والواقع أن أي تشبيه أو مقارنة يعقدها الشاعر بين شيئين تحمل في طياتها بذرة الاستطراد وذلك بأن يصرف الشاعر اهتمامه مؤقتاً عن المشبه ليلتفت إلى المشبه به ويستطرد في الحديث عنه. فلو نظرنا إلى معلقة لبيد برواية الأنباري (أنباري ١٩٦٣: ٥٠٥–٩٧) لوجدناه حين يقارن ناقته بالسحابة التي تحدوها الرياح لا يخصص لهذه المقارنة إلا عجز البيت الرابع والعشرين، فهو لا يتوسع في رسم هذه الصورة ويطورها بينما يفعل ذلك حين يقارن الناقة بالأتان الوحشية (من البيت ٢٥ إلى البيت ٣٥) أو بالبقرة الوحشية (من البيت ٣٦ إلى البيت ٥٢). ويختلف الأسلوب الاستطرادي عن الأسلوب التراكمي في أنه عمل فني معقد التركيب بحيث يمكن للشاعر أن يقحم استطرادا ضمن استطراد آخر. فحينما يستطرد لبيد في مقارنة ناقته بالأتان الوحشية نجده يستطرد داخل هذا الاستطراد ليقارن في البيتين الواحد والثلاثين والثاني والثلاثين الغبار الذي تثيره الأتن الوحشية بعدوها بدخان نار العرفج إذا أصابتها ريح الشمال. وهناك عدة قصائد جاهلية وإسلامية ونبطية يأخذ موضوع الاستطراد فيها النصيب الأوفر من أبيات القصيدة وربما القصيدة كلها، وهو يكثر في موضوع التوجد.[2] ومن أشهر الاستطرادات المعروفة في الأدب العربي قصيدة أبي ذؤيب الهذلي التي قالها في رثاء أبنائه والتي يوظف فيها أسلوب الاستطراد التراكمي توظيفاً بارعاً حيث يكدس ثلاثة استطرادات الواحد تلو الآخر. ومن الشعراء الذين برعوا في استخدام هذا الأسلوب من بين شعراء النبط عبدالله ابن سبيل وسويلم العلي السهلي. وهناك عدة استطرادات قصصية جميلة في الشعر العربي تستغرق القصيدة كلها أو معظم أبياتها نذكر مطالع البعض منها. خذ مثلا ذلك المقطع من أحد قصائد امرؤ القيس الذي يصف فيه صراعا شرسا بين الصقر والذئب (١٣ بيتا) يبدأ بقوله (صفدي وحاوي ١٩٧٤/١: ٢٧٣–٥):

كــأنهـــا حين فــاض الماء واحــتــفلت　　　صـــقـــعـــاء لاح لـهـــا في المرقب الذيب

---

(١) **لحلوح:** قمة جبل شديد الانحدار. **المغاريب:** الجوابي وأماكن سقيا الإبل على حافة البئر يصبح لونها أسود. **منتبي:** من النبا، أي المكان المرتفع. **السبول اللهابيب:** الرمال الملتهبة من حرارة الشمس. **رخم:** الغنم لونها أسود ورؤوسها بيضاء. **الربق:** رباط الغنم. **رهود وحراديب:** وهاد ونجاد. **حضّب الراس ما به:** نزلت دموعه. **يشعّب:** لشدة جريان الدمع وحرارته يشقق الخد مثلما تشقق الشعاب الأرض. **تناسعت:** تساقطت واحدا تلو الآخر. **يجفل من الما:** لأن برودة الماء تؤلم أسنان العجوز المتآكلة بعدما كانت قوية **حواطيب:** لا تحس بالألم. **سلوب:** ثياب.

(٢) عن استطرادات التوجد في الفصحى والنبطي انظر ما كتبه أبو عبدالرحمن بن عقيل في (دوسري ١٩٩٠/٢: ٤٦٣ وما بعدها) وانظر كذلك (Kurpershoek 1994: 42-50).

وقول الشنفرى مستطردا في وصف الذئب الذي يشبه نفسه به (١٠ أبيات) (صفدي وحاوي ١٩٧٤/١: ٦٩-٧١):

وأغدو على القوت الزهيد كما غدا　　أزل تهاداه التنائف أطحل

وقول كعب بن زهير مستطردا يصف مرافقته للذئب (٧ أبيات) (صفدي وحاوي ١٩٧٤/٥: ٢٢٤-٥):

قطعت يماشيني بها متضائل　　من الطلس أحيانا يخب ويعسل

وقول حميد بن ثور مستطردا في رواية قصة تخيلية لامرأة ظنت أن ابنها قتل في المعركة ثم فاجأها بقدومه سالما (٢٤ بيتا) (صفدي وحاوي ١٩٧٤/٥: ٥٨٨-٩١):

فوجدي بجمل وجد شمطاء عالجت　　من العيش أزمانا على مرر القل

وقول أبي صخر الهذلي مستطردا في رواية قصة تخيلية لامرأة فقدت ابنها الوحيد في معركة مع الأعداء (٢٧ بيتا) (سكري ١٩٦٣/٢: ٩٥٩-٦١):

فما وجد شمطاء العوارض أفلتت　　بنيها فلم يبق الزمان لها أهلا

وحينما نتحدث عن الاستطراد وعن الأسلوب التراكمي فإننا لا نقارن في هذه الحالة بين مضامين الشعر الفصيح والشعر النبطي، فهذا موضوع واسع متشعب سوف يستغرق منا فصول هذا الكتاب كلها. إننا هنا نقارن بين أساليب النظم والوسائل التي يستعين بها كل منهم في بناء القصيدة وفي هندسة وتشييد المعمار الشعري، عن أدوات البناء لا عن مواد البناء. وهذا باب آخر من أبواب التشابه والاتفاق بين الشعر العربي والشعر النبطي، يضاف إلى التشابه بينهما في المضامين. فأنت لو قارنت قول الخنساء:

حمّالُ ألويةٍ هبّاط أودية　　شهّاد أندية للجيش جرارُ

نحار راغية ملجاء طاغية　　فكاك عانية للعظم جبار

وقول مخلد القثامي:

مخلد بدا المشراف ويولّف القاف　　كنّه لبن مشعاف عربٍ مفاهيق

يامل قلبٍ تاق من عقب الافراق　　يومي كما المسباق بين المعاليق[1]

فإن وجه المقارنة هنا يقع في الشكل وليس في المضمون حيث أن كلا الشاعرين يستخدم أسلوب الترصيع. ومن الاتفاقات الشكلية التعبير عن استحالة الأمر واستبعاد حدوثه، كما في قول القتال الكلبي اللص:

إني لعمر أبيهم لا أصالحهم　　حتى يصالح راعي الثلة الذيب

أو قول أبو ذؤيب الهذلي:

فتلك التي لا يبرح القلب حبها　　ولا ذكرها ما أرزمت أم حائل

وحتى يؤوب القارضان كلاهما　　وينشر في القتلى كليب بن وائل

(١) **المشعاف**: الناقة سنامها مردوم ووبره كثيف. **عرب**: نوق أصيلة، معربة. **مفاهيق**: راحت من المرعى إلى بيوت أهلها. **تاق**: من التوق وهو الشوق. **المسباق**: سير من الجلد يربط في رجل الصقر حتى لا يطير ويهرب من صاحبه. **المعاليق**: نياط القلب.

ويقابل ذلك قول وضحا المشعان:

والله مــا انسى صــاحــبي يابن فــرّاج لـو الشــجــر كله تصــرّم جــذوعــه
ويصــحي ســمــاه ولا يتــمــثناه دراج ويـسكر هـواه ولاش بـردٍ يـلـوعــــه

وقول فالح الحنيني:

مــا انســاه كــود طويق ينسى مكانه والطيــر مــا يومي جناحــه الى طار

وقول بخيت ابن ماعز العطاوي:

قــالوا لـي اصلح قلت مـا دونهـا اصـلاح كــود الـنجــوم تشــاف وقت النهــارا
والا الحــســا يرحل وينزل بالاســيــاح والا تجــيــه هضــاب صــبـحــا تبــارى

وقول أخيه شليويح العطاوي مؤكدا ملازمته لظهور الإبل في غزواته:

مــا اخلف وعــدهنّه يقع تخلف الريح والا يشــد الضلع ضلع البــقــومِ[1]

لاحظ في المصراع الثاني من بيت شليويح أنه كرر كلمة الضلع مرتين مضافا في الثانية إلى البقوم ليحدد بدقة أي ضلع يعنيه. وهذا شبيه بتكرار كلمة "أجواء" في قول الحطيئة:

وكــادت على الأجــواء أجــواء ضــارج تســاقطني والرحل من صــوت هدهد

أو تكرار كلمة "حوران" في قوله أيضا:

ألا طرقت هند الهنود وصــحــبــتي بحــوران حــوران الجنود هجــود

ولا يسعنا انطلاقاً من العلاقة االتاريخية بين الشعر العربي القديم والشعر النبطي كما هي متمثلة في الشكل والمضمون أن نعتبر اللاحق مجرد تقليد ومحاكاة للسابق، بل هو امتداد له وهو عملية خلق وإبداع مستجدة تخضع لنفس الأساليب الفنية والظروف الثقافية والاجتماعية التي كانت توجه الشعر العربي القديم وتتحكم في شكله ومضمونه. أي أن الشاعر النبطي لا يتجشم معارضة قصيدة جاهلية معينة ولا يتكلف تقليد بيت بعينه ولكنه يطرق نفس المهيع ويغترف من نفس المعين ويصدر من نفس الموارد التي استقى منها الشاعر الجاهلي مادته وأغراضه، ومن هنا يأتي اتفاق المعاني وتطابق الصور والتشاكل في البنية والتركيب بين القصيدة النبطية والقصيدة الجاهلية.

وإن كانت العلاقة الأدبية بحكم محدوديتها ونطاقها الضيق واضحة المعالم بارزة السمات نستطيع تحديدها والإشارة إليها بدون غموض فإن العلاقة االتاريخية مسألة لطيفة في منتهى الشفافية لا يمكن تشخيصها والإيماء إليها بسهولة ويسر بل لا بد من إعمال الفكر وكد الذهن للغوص إليها واستجلائها وعرضها أمام القارىء. وهذا بالطبع لا يعني أنها علاقة باهتة خافتة يصعب إدراكها، بل على العكس فهي قوية متينة نحس بها لأول وهلة. ولكن المشكلة هنا تتلخص في كيفية التعرف على أوجه هذه العلاقة وتحديد مصادرها وفصلها عن العلاقة الأدبية القائمة على التقليد

(١) **وعدهنّه**: الضمير يعود إلى الإبل التي يمتطيها الغزاة. وقبل الغزو كان الغزاة يتواعدون مكانا معينا يجتمعون فيه، ويقول شليويح إنه لا يخلف هذا الموعد لحرصه على الغزو.

والمحاكاة. وهذه العلاقة متشعبة النواحي شاسعة الأطراف ليس من السهل الإلمام بها والإحاطة بجميع جوانبها، فهي تتخلل الشعر النبطي وتنتشر في جميع أرجائه وتأتي من كونه انعكاسا لنفس البيئة الطبيعية والاجتماعية التي يعكسها الشعر الجاهلي. ومن هنا فإن المقارنة بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي تتحول من مجرد مقارنة أدبية إلى مقارنة ثقافة العصر الجاهلي وثقافة العصور اللاحقة في بادية الجزيرة العربية، وهذا ما سوف نحاول عمله في الفصول اللاحقة.

أوجه أخرى للعلاقة

يمكننا أن نوسع مدارات المقارنة بين العصر الجاهلي وما تلاه من العصور خلال القرون والحقب المتتالية على الجزيرة العربية بحيث لا تقتصر على الشعر بل تمتد لتشمل مجمل النتاج الأدبي وإفرازات المخيلة الشعبية من أهازيج وأمثال وكنايات ونوادر وشوارد وقصص وخرافات وأساطير، بل حتى مفردات وعبارات وتراكيب لغوية مما لم يرد له ذكر في المعاجم وكتب اللغة. وكان المرحوم الشيخ حمد الجاسر قد تنبه لهذه الناحية وأشار إليها بإيجاز وأورد في مقدمته لكتاب عبدالله بن رداس **شاعرات من البادية** (رداس د. تـ.: ٩-١١) بعض الأمثلة التوضيحية التي يمكن مضاعفتها إلى ما لا نهاية. وقد أُلفت بعض المصنفات في هذا المجال، إلا أن معظمها اقتصر على محاولات يقصد منها رد بعض الكلمات العامية إلى أصلها الفصيح. لكن مجالات البحث والمقارنة أوسع من ذلك بكثير، وسوف أورد فيما يلي أمثلة مجتزأة لما أقول من أجل التأكيد على عمق وتشعب العلاقة بين العصر الجاهلي والعصور المتأخرة لعل ذلك يفتح بابا من أبواب الدراسة التي نحن بأمس الحاجة لها. خذ مثلا قول طرفة:

إن تنوّله فقد تمنعه وتريه النجم يجري بالظهر

(انظر كذلك جواد علي ١٩٩٣/٤: ٥٤٣). فالناس عندنا ما زالوا يقولون إن فلانا أرى فلانا نجوم الظهر بمعنى أساء معاملته وسامه سوء العذاب. وخذ قول الكميت:

أحلامكم لسقام الجهل شافية كما دماؤكم يُشفى بها الكَلِبُ

وقول الفرزدق:

ولو شرب الكلبى المراض دماءنا شفتها وذو الخبل الذي هو أدنف

ولا يزال العامة يعتقدون أن شرب دماء الأشراف يشفي من داء الكَلْب الكَلِب، وهو ما يسمى المَغَلوث بالعامية، ومن المشتهر بين الناس أن دماء قبيلة البرزان من مطير تشفي منه.

ولو تقصينا كتب الأمثال العامية التي ألفها محمد العبودي (١٩٧٩) وعبدالكريم الجهيمان (١٩٨٣) لوجدنا أن الكثير من أمثال العرب القديمة ظل العامة يتوارثونها بأشكالها ومضامينها حتى وقتنا هذا دون أدنى تغيير أو مع بعض التغييرات

الطفيفة. خذ على سبيل المثال المثل القائل مثل **رضّاح العبس**، ورضاح العبس هذا شخص راهن أناسا آخرين على أن يكسر ملء سلة كبيرة عبسا. والعبس هو نوى التمر. وهذه لا شك عملية شاقة لكن الطمع في كسب الرهان دفعه إلى ذلك. وبعدما أوشك على الانتهاء ولم يبق عليه إلا نواة واحدة وينهي العملية ومن ثم يكسب الرهان رمى بتلك النواة المتبقية لأنه مل وكل، فخسر الرهان. ويضرب هذا المثل للشخص الذي يبذل جهداً كبيراً ووقتاً طويلاً في عمل ما ولكنه يتخلى عنه في اللحظة الأخيرة فيكون بذلك ضيع وقته وجهده بدون طائل. ويشابه هذا المثل مثلا جاهليا ذكره المفضل بن محمد الضبي في كتابه **أمثال العرب**. زعموا أن أناساً من العرب كانت لهم في مملكتهم شدة، فكلفوا أمة لهم طحينا وأوعدوها إن لم تفرغ منه ضربوها، فطحنته، حتى إذا لم يبق إلا ما لا بال به ضجرت فاختنقت حتى قتلت نفسها. فقيل كالطاحنة، فذهبت مثلاً يضرب للذي يكسل عن الأمر بعد اتضاحه (ضبي ١٩٨١: ١٧٣).

وفي الحكاية الشعبية التي يرويها العامة في عصرنا هذا عن أبي زيد الهلالي مع ابن اخته عزيز ابن خاله يقولون إن أبا زيد حينما عزم على زيارة محبوبته علياء التي تقطن ديارا بعيدة وتفصله عنها مفازات موحشة أراد أن يبحث عن راحلة وعن رفيق قادرين على قطع هذه المفازات وتحمل مشقاتها. لذلك عمد إلى أولاد أخته يمتحنهم واحدا واحدا وذلك بأن يطلب من كل واحد منهم أن يفلي رأسه وأثناء ذلك يغرس أبو زيد مرفقه في فخذ الولد ليعرف مدى قدرته على التحمل. ولم ينج من هذا الامتحان الصعب عدا عزيز. ثم عمد إلى ذود الإبل وصار يأتي بها واحدة تلو الأخرى ويعقلها على بيت النمل فلا تستطيع مقاومة قرصه لها فيشتد رغاؤها وتثور لتشرد إلا واحدة ظلت باركة في مكانها "**تِقَصّع الجرّه**" كما يقولون، كناية عن عدم مبالاتها وقوة تحملها. ونقرأ في **بلوغ الأرب** عن مفاخرة قيس بن مسعود وحاجب بن زرارة عند النعمان أنهما كي يثبت كل منهما أن ناقته أحسن أدبا من ناقة صاحبه "أخذوا ناقتيهما، فأناخوهما على قريتين للنمل، فأما ناقة قيس بن مسعود فتضورت، وتقلبت ثم لم تثر، وأما ناقة حاجب فمكثت وثبتت." وفي طريق العودة من زيارتهم لعلياء يتسبب أبو زيد في قتل ابن اخته عزيز غيرة منه لما رآه من جرأته وعزيمته. لكنه حزن عليه فقبره وعقّل ناقته عند قبره، ويقول في ذلك:

دفقت على قبر الهلالي قربته ... وماها غدى يسيح مع كل جانب
حطّيت على قبر الهلالي جوخته ... تركتها تذرى عليها الهبايب
حطّيت على قبر الهلالي فتخته ... في ماقع يشوفها كل صاحب
وعقلت على قبر الهلالي بكرته ... خليتها تعتب حوالى النصايب

وفي بيت الجميح الذي يقول:

أو من لأشعث بعل أرملة ... مثل البلية سملة الهدم

يشرح صاحب **المفضليات** كلمة "البلية" بقوله إنها البعير الذي كان الرجل يركبه في الجاهلية فإن مات شُدّ عند قبره وفقئت عيناه وشد عقاله وترك بلا علف حتى يموت. فكانوا يقولون إن صاحبه إذا حُشر يوم القيامة ركب عليه في المحشر. ويقول ابن سعيد الأندلسي في **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب** عن حبس البلية "وكانوا إذا مات الميت يشدّون ناقته إلى قبره، ويعكسون رأسها إلى ذنبها، ويغَطّون رأسها بوليّة –وهي البرذعة– فإن أفلتت لم ترد عن ماء ولا مرعى ويزعمون أنهم إنما يفعلون ذلك ليركبها صاحبها في المعاد، فيحشر عليها ولا يحتاج أن يمشي" (أندلسي ١٩٨٢: ٧٨٨).

وخذ مثلا شخصية الخلاوي التي أصبحت شخصية شعبية تتأرجح بين الحقيقة التاريخية والخيال الأسطوري. فهنالك الكثير من القصص التي تحاك حول هذه الشخصية ويتناقلها الناس على أنها حقائق تاريخية. إلا أن البحث والمقارنة تثبت أن هذه القصص موغلة في القدم تتوارثها الأجيال شفهياً عبر القرون. وهنا يبدأ الشك يتسرب إلينا حول نسبتها إلى الخلاوي. من الحكايات المنسوبة إلى الخلاوي أن البعض أرادوا أن يمتحنوا صدقه وتثبته في القول (وهذا بدون شك له علاقة بكون الخلاوي حاسباً فلكياً يتوقع الناس منه تحري الدقة والصواب) فتكفّلت عجوز من العجائز بذلك. فدعت الخلاوي إلى وليمة فلما حضر قدمت له أقراصاً قليلة من **المراصيع** فأكل منها قليلاً وأسأر نزرا يسيرا –على عادة أهل نجد. فلما انتهى سألته العجوز: هل شبعت؟ وكانت تتوقع أن تدفعه المجاملة إلى أن يقول نعم شبعت فيرتكب بذلك جريمة الكذب، لكن رده كان: **ما أكلت خير ولا خلّيت خيرا!** وحل الخلاوي مرة على قوم فلما هم بمغادرتهم تظاهروا بأنهم يريدون الرحيل وشدوا على جمالهم ثم أرسلوا من يعترض الخلاوي في طريقه ويسأله: هل رحل القوم؟ علماً بأنه بعد مغادرة الخلاوي لهم أنزلوا حمولهم وأعادوا بناء بيوتهم حيث أن قصدهم هو مجرد حمل الخلاوي على الكذب. لكن جواب الخلاوي لرسولهم حينما سأله هل رحل القوم هو: **شدّوا ولا مدّوا وراي البدو بْداوات** (أي قد يبدي لهم رأي فيغيرون نيتهم).

ويطالعنا في كتاب **أمثال العرب** للمفضل بن محمد الضبي نص يقول: زعموا أن رجلاً مضى في الدهر الأول كان له عبد لم يكذب قط. فبايعه رجل ليُكَذِّبَنَّه، وجعلا الخطر بينهما أهلهما ومالهما. فلما تبايعا قال الذي زعم أن العبد يكذب لمولى العبد: أرسله فليبت عندي الليلة فإنه يكذبك إذا أصبح. فأرسله مولاه معه، فبات عنده، فأطعمه لحم حوار، وعمدوا إلى لبن حليب فجعلوه في سقاء قد حرز فخضخضوا ذلك اللبن الحليب فسقوه، وفيه طعم الحليب وفيه حرز السقاء. فلما أصبح الرجل احتمل وقال للعبد: الحق بأهلك. فلحق العبد حين احتمل القوم ولما يسيروا فلما توارى عنهم العبد حلوا مكانهم في منزلهم الذي كانوا فيه. وأتى العبد سيده فقال له:

ما قروك الليلة؟ فقال: أطعموني لحماً لا غثا ولا سمينا، وسقوني لبناً لا محضا ولا حقينا. قال: على أية حال تركتهم؟ قال: تركتهم قد ظعنوا فاستقلوا، فما أدري أساروا بعد أو حلوا: وفي النوى يكذبك الصادق. فأرسلها مثلاً. وأحرز مولاه مال الذي بايعه وأهله (ضبي ١٩٨١: ١٦٣).

وتتشابه الأسطورة التي يتناقلها الرواة الشعبيون عن الشاعر النبطي بركات ابن مبارك الشريف مع تلك التي ورثناها من العصر الجاهلي عن الشاعر عمرو بن قميئة. تقول الأسطورة إن بركات شب فتى وسيما في حضن والده مبارك، شريف مكة، أو عمه حسب رواية أخرى. وكانت امرأة أبيه قد صَبَت به وصارت تتحين الفرصة لمراودته عن نفسها. وصدها بركات ولما طال إلحاحها شجها في وجهها. وخافت الزوجة أن يجهر بركات بخيانتها أمام والده فقررت أن تستبقه. وجاءت بجربوع صغير سلخت جلده ولطخت جثته بالدماء ولفتها. وحينما عاد الشريف مبارك إلى البيت تظاهرت الزوجة بأنها تعاني من آلام مبرحة وأرته الجربوع الملفوف مدعية أنه جنينها أسقطته في محاولتها الدفاع عن نفسها حينما هاجمها بركات بعنف وقسوة بغية النيل منها. وغضب مبارك من بركات وأغلظ له في القول وقسى عليه في الكلام وأهانه في مجلسه. وتذكرنا هذه الأسطورة بأسطورة مماثلة جرت لعمرو بن قميئة مع عمه مرثد بن سعد بن مالك والتي يرويها صاحب **كتاب الأغاني** على النحو التالي:

> كانت عند مرثد بن سعد بن مالك عم عمرو بن قميئة امرأة ذات جمال، فهويت عمراً وشغفت به ولم تظهر له ذلك، فغاب مرثد لبعض أمره –وقال لقيط في خبره: مضى يضرب بالقداح– فبعثت امرأته إلى عمرو تدعوه على لسان عمه، وقالت للرسول: ائتني به من وراء البيوت، ففعل، فلما دخل أنكر شأنها، فوقفت ساعة ثم راودته عن نفسه فقال: لقد جئت بأمر عظيم، وما كان مثلي ليدعى لمثل هذا، والله لو لم أمتنع من ذلك وفاءاً لعمي لأمتنعن منه خوف الدناءة والذكر القبيح الشائع عني في العرب. فقالت: والله لتفعلن أو لأسوأنك، قال: إلى المساءة تدعينني، ثم قام فخرج من عندها، وخافت أن يخبر عمه بما جرى، فأمرت بجفنة فكفئت على أثر عمرو، فلما رجع عمه وجدها متغضبة، فقال لها: مالك، قالت: إن رجلا من قومك قريب القرابة جاء يستامني نفسي ويريد فراشك منذ خرجت، قال: ومن هو؟ قالت: أما أنا فلا أسميه، ولكن قم فاقتف أثره تحت الجفنة، فلما رأى الأثر عرفه. (أصفهاني ١٩٨١/ ١٨: ٧٧).

ويحكي رجال قبيلة الرمال من شمر حكاية طويلة عن شيخ قديم لهم يدعى ابن قدران منها أن ابن قدران تقدم قومه في طريقهم إلى الشمال ليطلب من أحد الأمراء أن يسمح لهم بالنزول في حمايته والرعي هناك. وتظاهر ذلك الأمير بالقبول لكنه في سريرته بيّت لهم الغدر. وأصر على ابن قدران أي يبقى في ضيافته وهو في حقيقة الأمر يريد أن يبقيه رهينة عنده ريثما يرسل رسلا إلى قومه يستعجلهم المجيء حتى إذا جاءوا انتهب أموالهم. ولما علم ابن قدران بهذه المكيدة طلب من الأمير مقابلة الرسل ليبعث إلى قومه بوصية يخبرهم فيها عن الطريق ويحثهم على سرعة القدوم.

وحمّل الرسل وصية مغلّفة بلحن القول خفيت معانيها على الأمير وعلى الرسل. ومن هذه الوصية طلبه من قومه أن يأخذوا طريقا بمحاذاة وادي النسلي (أي أن ينسلوا ويهربوا خفية) وأن يحملوا بيته تارة على جمله الأملح وتارة على جمله الأوضح (أي أن يواصلوا السير والهرب بالليل والنهار) وأن يتخذوا عليق الخيل من "حب سلخط" (أي حبس من يحمل الخط، المكتوب، وهو الرسول لهم). ويورد منديل الفهيد قصة أخرى مشابهة لهذه جرت على الشيخ جديع ابن هذال حينما وقع أسيرا في يد الشيخ الفرم، شيخ بني علي من حرب (فهيد ١٩٨٥: ١١٨–٢١). وهذا شبيه بالقصة التي أوردها أبو عبيدة في شرحه لنقائض جرير والفرزدق عن ناشب بن بشامة العنبري وكان أسيرا عند بني ثعلبة لما رأى أنهم عازمون على غزو قومه وقال أريد رسولا أبعثه لأهلي وأُوصه ببعض حاجتي. وكان من وصيته أنه ملأ كفه رملا وسأل الرسول: كم في كفي؟ فقال لا أدري وإنه لكثير ما أحصيه. ثم أومأ إلى الشمس بيده وقال له: ما تلك؟ قال: هي الشمس. ثم أوصاه وصية منها قوله: اذهب إلى أهلي فأبلغهم عني التحية والسلام وقل لهم فليعرّوا جملي الأحمر ويركبوا ناقتي العيساء وأخبرهم أن العوسج قد أورق وأن النساء قد اشتكت. فلما جاء الرسول إلى قوم ناشب قص عليهم قصته معه وما أوصاه به فعرف القوم أن الرمل الذي وضعه بيده يشير إلى كثرة عدد القوم الذين سيغزونهم وإشارته بيده إلى الشمس تعني التأكيد وأن الأمر أوضح من الشمس وتأمرهم الوصية أن يعروا جمله الأحمر، أي يخلوا الصمان ويرتحلوا عنه، ويركبوا ناقته العيساء، أي ينزلوا الدهناء ويتحرّزوا فيها، وإيراق العوسج يعني لبس القوم السلاح استعدادا للحرب، وأما اشتكاء النساء فيعني أنهن قد خرزن الشكاء والقرب ليحملوا بها الماء في غزوتهم (عبيدة ١٩٠٥/١: ٣٠٥–٦). وترد في **النقائض** حكاية مشابهة جرت على كرب بن صفوان بن شجنة بن عطارد بن زيد مناة (عبيدة ١٩٠٥/٢: ٦٦٠). كما يورد أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي حكايات مشابهة في **كتاب الأمالي** (بغدادي ١٩٨٠/١: ٧، ٢٢٣). وقد يكون لهذه الروايات أساس تاريخي لكن تكرارها بهذا الشكل قد يوحي أن الموضوع تحول من حدث تاريخي إلى موضوع أدبي.

ونقرأ في كتب الأيام عن عدد من الوقائع والحروب التي كان السبب في إثارتها أن شخصا أو أُناسا تعمدوا كشف عورة امرأة من نساء خصومهم للسخرية منهم والاستهانة بهم. تقول الرواية إن الذي هاج يوم الفجار الثاني أن فتية من قريش قعدوا إلى امرأة وضيئة حُسّانة من بني عامر بن صعصعة وهي جالسة بسوق عكاظ وعليها برقع فسألوها أن تسفر عن وجهها فلما أبت عليهم أتى أحدهم من خلفها فشد دبر درعتها بشوكة إلى ظهرها فلما قامت تقلص درعها عن دبريها (بياتي ١٩٨٧/٢: ٥٠٤–٥). وكان الذي هاج يوم النفرات أن زهير بن جذيمة كان يعْشُر

هوازن (أي ياخاهم بلغة البدو المتأخرين) فإذا كان أيام عكاظ أتى زهير إلى السوق وتأتيه هوازن بالسمن والإقط والغنم فأتته عجوز بسمن في نحي واعتذرت إليه واشتكت السنين التي توالت على الناس فذاقه فلم يرض طعمه فدعسها بقوس في يده عُطُل في صدرها فاستلقت لحلاوة القفا فبدت عورتها فغضبت من ذلك هوازن (بياتي ١٩٨٧/٢: ١٠٥-٦). وعلى هذا المنوال نسمع من الرواة المتأخرين أن سبب الحرب بين الغرير والطوالة من قبيلة الأسلم من شمر أن امرأة من الطوالة ذهبت لجلب الماء. ولما حملت القربة المملوءة بالماء على ظهرها جاء أحد رجال الغريرة فرفع ثوبها من الخلف وأدخل طرفه تحت القربة فظهرت عورتها. ولما قال لها الرجال: استري عورتك يامره قالت: إن كان لي رجال فهم يسترون عورتي فنشبت الحرب بينهم. ومثل ذلك حدث لامرأة تدعى بيدا من الحفاة في بلدهم رهاط حسب الروايات الشعبية مما أدى إلى حدوث فتن وحروب أدت إلى تفرقهم وتشتتهم وكانت السبب في جلاء الأساعدة وهجرتهم إلى بقعا.

ونقرأ في شرح نقائض جرير والفرزدق أن قيس بن زهير في حرب جرت بين عبس وذبيان طلب من قومه أن يولوه أمرهم وهدد إن هم لم يفعلوا "لأتكأن على سيفي حتى يخرج من ظهري" (عبيدة ١٩٠٥/١: ٩٤). وتطالعنا في أيام العرب العديد من المشاهد لفرسان أو شيوخ يهدد الواحد منهم بأنه سوف يتكئ على ظبّة سيفه إن لم يُطع قومه أمره. وهذا النوع من التحدي والتهديد نسمعه كثيرا في سوالف المتأخرين من أبناء البادية.

وفي حكاياتهم عن السعالي والغيلان أن نجابا جسورا، وهو صاحب البريد، يجوب البراري لوحده جيئة وذهابا حاملا الرسائل بين المشائخ والأمراء. وفي ليلة شديدة الظلمة والبرودة شعر بأن وقع خطى مطيته تباطأ فتلمس بيده من خلفه فوجد رديفا له بشعر كثيف فلم ترتعد فرائصه وكل ما قاله متعجبا والله شَعَرٍ ضافي وكان رديفه غولة فقالت والله عقل وافي. فاحتال على الغولة بأن أناخ راحلته وأوقد نارا عظيمة وصار يدهن يديه ورجليه من دهن معه ويصطلي على النار فصارت الغولة تعمل مثلما يعمل فأحرقت النار شعرها المدهون وهرب الرجل وصارت تجري وراءه وهي تحترق وتصيح: واصيدة صدتها وافختّ منها. واحترقت وصارت جثة هامدة. وهذا ما ذكره الألوسي في كتابه بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب:

> وحكى الأصمعي عن بعضهم: أنه خرج وصاحب له يسيران فإذا غلام على طريق فقالا له: من أنت؟ قال: أنا مسكين قد قُطع بي! فقال أحدهما لصاحبه أردفه خلفك. فأردفه فالتفت الآخر إليه فرأى فمه يتأجج نارا فشد عليه بالسيف فذهبت النار ففعل ذلك مرارا فقال ذلك الغلام: قاتلكما الله ما أجلدكما! والله ما فعلتها بآدمي إلا وانخلع فؤاده! ثم غاب عنهما فلم يعلما خبره (الألوسي ١٣١٤/٢: ٣٥٤).

ويورد الألوسي حكاية يطول شرحها (ألوسي ١٣١٤/٢: ٣٥٦) لكنها تشبه خرافة يتداولها العامة عندنا مفادها أن أحدهم ذهب على حماره لجمع الحشائش من

البرية. ولما جنه الليل حمل ما جمعه على حماره وهم بالمغادرة فرأى قنفذا فاصطاده ووضعه في خرج حماره وركب الحمار وقفل راجعا إلى بلده. وفي الطريق سمع صوتا ينادي من بعيد: يامنصور! يامنصور! فسمع القنفذ يجيب من الخرج: منصور بذنب العير مصرور.

وقع الحافر على الحافر

قلنا في بداية هذا الفصل أنه كانت هناك قلة من شعراء النبط يحسنون القراءة مما مكنهم من الاطلاع عن كثب على كتب الأدب وقراءة دواوين الشعر العربي فاستعاروا منها مباشرة بعض المعاني والصور. وبعد ذلك بينا أن شعراء النبط، المتعلمين منهم وغير المتعلمين، استمروا في استخدام نفس الوسائل والأدوات الفنية التي كان يستخدمها أسلافهم من شعراء العربية، وقلنا أن هذه الناحية الشكلية تمثل جانبا آخر من جوانب الاستمرارية بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي يضاف إلى اتفاقهما وتشابههما في المضامين. أما أوجه الشبه والتلاقي بين مضامين الشعر العربي ومضامين الشعر النبطي الناجمة عن علاقتهما التاريخية والثقافية فهي أكثر من أن تُستقصى أو يُحاط بها، وهي تتدرج من الكليات، المتمثلة في عمود القصيدة وبنيتها، نزولا إلى الجزئيات، المتمثلة في الصور والتشبيهات والاستعارات والمعاني الفردية والتفاصيل الصغيرة. فأنت لا تكاد تقرأ بيتا من هذا إلا وتجد ما يقابله في ذاك، وهذا ما سوف نكرس له بقية الفصول من هذا الكتاب والتي سوف نبحث فيها علاقة الشعر النبطي بالشعر الجاهلي من منظورها الثقافي الأشمل والأعم. لكننا أحببنا أن نورد في الأسطر التالية نماذج من تلك التفاصيل الصغيرة، التي تضاف إلى ما سبق أو ما سيأتي ذكره، لا بقصد الحصر والاستقصاء وإنما فقط للتمثيل ولفت الانتباه إلى بعض الجزئيات الدقيقة التي قد لا يلتفت لها القارئ المستعجل أو قد تند عن ملاحظة الراصد والمتتبع، وكذلك لتوضيح الفرق بين الاستعارات الأدبية المباشرة التي سلف ذكرها وبين توارد الخواطر أو، كما يقولون، وقع الحافر على الحافر، الذي يأتي من كون هذين الموروثين يمثلان نتاجا لذهنيات ورؤى متماثله ومن كونهما انعكاسا لنفس الظروف البيئية والقيم الاجتماعية.

*** الناس يتغيرون وليس الدهر.

تقول الخنساء:

إن الجديدين في طول اختلافهما ... لا يفسدان ولكن يفسد الناس

ويقول محمد العوني:

تقولون دنيانا علينا تغيّرت ... تغيّرتم انتم ما عرفتوا غيورها

الايام هي الايام ما زاد عَدّها ... هذي لياليها وهذي شهورها

*** المصاب الهين أمام المصاب الجلل.

سمع الأسود بن زمعة بن عبدالمطلب امرأة تبكي على بعير لها أضلته فقال يبكي على أبنائه الثلاثة الذين قتلوا يوم بدر:

أتبكي أن يضل لهـا بعـيـر ... ويمنعـها البكاء من الهـجـود
فـلا تبكي على بكر ولكن ... على بكر تقاصرت الجـدود
وبكّي إن بكيت على عـقيلٍ ... وبكي حـارثا أسـد الأسـود

وقال شاعر شمري يرثي بنيّه الجربا:

الطير ما هو خلفةٍ لو غـدى الطير ... الخلفـه اللي غـاديٍ له بْنَـيّه
لى جا نهارٍ فيه شرٍّ بلا خير ... بنيّه يجل الخيل جل الرعيّه

وسمع شالح ابن هدلان شخصا يدعى الهويدي ينادي بأعلى صوته بين بيوت الحي يبحث عن صقره الذي ضاع منه فقال شالح قصيدة يرثي فيها إبنه ذيب منها:

الطير ما هو خلفةٍ لو غدى الطير ... الطير والله ياالهـويدي غـدى لي
طيري عذاب معسكرات المسامير ... لى جا لهن فوق الطريح اجتوال

*** عدم الإقامة على الضيم.

يقول الشنفرى:

وفي الأرض منأىً للكريم عن الأذى ... وفيها لمن خاف القِلى متعزل

ويقول سعدون العواجي:

شبرٍ من البيدا يعوّضك الافزاع ... وسود الليالي يبعدنك عن الضيم

*** إغاثة المستصرخ.

يقول زهير بن أبي سلمى:

إذا ما سمعنا صارخا معجت بنا ... إلى صوته وُرْق المراكل ضمّر

ويقول عبيد ابن رشيد:

وان صاح صياحٍ على كل مشراف ... فـزعاتنا مع كل ريعٍ دعـاثير

*** تشبيه الرجال بالنساء لعجزهم.

تقول امرأة من من جديس تحرض قومها:

وإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه ... فكونوا نساءً لا تعاب من الكحل
ودونكم طيب العروس فإنما ... خلقتم لأثواب العروس وللنسل

يقول عبدالرحمن بن دارة الفزاري:

ياراكـبا إمـا عـرضت فـبلّغن ... مغلغلة عني القبائل من عكل
لئن أنتم لم تثأروا بأخيكم ... فكونوا نساء للخلوق وللكحل
وبيعوا الردينيات بالكحل واقعدوا ... عن الحرب وابتاعوا المغازل بالنبل

ويقول عبدالله بن الحر الجعفي

ألم تر قيسا قيس عيلان برقعت ... لحاها وباعت نبلها بالمغازل

ويقول حطاب ابن سراح:

يالبيض عدّن الملاثم علينا — عَدّن ملاثمكن وهاكن لحانا
حِطّن خلاخيل الذهب في يدينا — وتقلّدن بسيوفنا يانسانا

*** في وصف الإنسان الخامل.

يقول عروة بن الورد:

لحى الله صعلوكا إذا جنّ ليله — مصافي المشاش آلفا كل مجزر
يعد الغنى من دهره كل ليلةٍ — أصاب قراها من صديقٍ ميسّر
قليل التماس المال إلا لنفسه — إذا هو أضحى كالعريش المجور

ويقول عبدالله ابن سبيل:

هَنِيّ من قلبه دلوه وممنوح — حاله كما حال البغل من غذاها
بين الاظلّه كنه السدو مطروح — همّه رقاده والروابع نساها

*** الرجل الوضيع ضعيف الهمة.

يقول قطري بن الفجاءة:

وما للمرء خير في حياة — إذا ما عد من سقط المتاع

ويقول خلف ابو زويد:

إن كان ما تدعى على كل قاله — تراك من حسبة هدومٍ به ازوال

ويقول دغيم الظلماوي:

خطو الولد يوم الملاقا نكبه — يصير معنا من حساب الزهاب

*** تحذير النساء أن تتزوج العاجز واللئيم.

يقول حجر بن محمود الشيباني:

وإذا هلكت فلا تريدي عاجزا — نكسا ولا وكلا ولا معزالا
يوما ولا برما يكون لبونه — ربّا عليه ولا الفصيل عيالا

ويقول البراء بن قيس التميمي:

فإن أنت خيّرت المناكح فانكحي — على أيمن الطير المصبّح ناعبه
ولا تنكحي جبسا عباما ملعّنا — شديدا على الجار الملاصق جانبه
ولا بطنا لا يبرح الدهر قاعدا — عبوسا إذا ما الضيف حطّت ركائبه
ولكن فتىً ذا نجدة وسماحة — يخب إلى أمر العشيرة راكبه

ويقول مريبد العدواني:

يالعذب ياللي لاشقر الراس قضّيت — لا تاخذين الا الذي فرز الابطال
اللي يقول لحربة الرمح روّيت — بالمدّرك ما بينهم تقل عذّال
أو الذي كد صار له باللقا صيت — حبس السرايا صارم السيف قتال
أو الذي يشمخ لهم ربعة البيت — على القسا يصبر على الحمل لو مال

*** العفة عن الجارات.

يقول يزيد بن الصامت:

لا أخادع جاري عن حليلته — ولا يراني زيرا لها إذا ذهبا

ويقول العيار بن شييم:

ولا إلـى جـــــــــارتـي أدب إذا　　　جـن عـلـي الـظـلام فــــــاطّرقـــــا

ويقول عنترة بن شداد:

وأغــشى فــتـــاة الحي عند حليلهـــا　　　وإذا غـــزى في الحـــرب لا أغـــشـــاها

وأغض طرفي مــــا بـدت لي جــارتي　　　حـــــتى يواري جـــارتي مــــأواها

ويقول عايد ابن محمد الهذيلي:

قـصـيـرتي مـا اكـثـر عليـهـا التـسنّاح　　　لى غــاب واليــهــا عليــهـا الف امــانِ

ويقول جريس ابن جلبان:

مـا نيب في حــرمـة قـصـيـري بطمّـاع　　　لى غــاب واليــهــا عليــهـا الف امــانِ

قـصـيـرتي مـا اكـثـرت فـيـهـا التلمّـاع　　　لـو انه ازيـن مـن ظـبي الـبـــــيـــــان

ويقول محمد ابن منديل:

دع بالـك الجـــارات يـازيـد مــــجـنب　　　عن الشين حـــذرا لا تـقـــرّب حـــدوده

جـــاراتنا يـازيـد مـــثـل امــــهـــاتنا　　　الاجـــواد مــا تجـــعـل ذراها وقـــوده

*** تشتت الحي عند الرحيل.

يقول امرؤ القيس:

تبـــصـــر خـليلي هل ترى من ظعـــائنٍ　　　ســوالك نقــبـا بين حــزمي شـعــبــعب

فــريقـــان، منهـــا جـــازعٌ بطن نخلة　　　وآخـــر منهم قـــاطعٌ نجـــد كـــبكب

ويقول الشعيبي:

والحي من دار الغــضي مــتــفــاوت　　　ذا مــجـنبٍ عنهــا وهذا مــشــمـل

ويقول سالم ابن تويم الدوّايِ:

اللي نـبي قَـــفّى جنوبٍ نشـــيـــره　　　واهلي من الجــوبه شــمــالٍ يشــدّون

ويقول عبدالله ابن سبيل:

قلّت جــهــامــتــهم من الجــو قـسـمين　　　الـزمـل حـــــدّر والـظـعـن سنّدوا بـه

*** اليأس من رؤية المحبوب لبعد المسافة وأهوال الطريق.

يقول امرؤ القيس:

وكم دونهـــا من مـــهـــمـــهٍ ومــفـــازةٍ　　　وكم أرض جـــدبٍ دونهـــا ولصـــوص

ويقول فهد ابن صليبيخ:

واصــاحــبي دونه فـيــاض وحــمــادي　　　والـدبـدبه والبطن وخـــشـــوم الانفـــاد

*** اليأس من رؤية المحبوبة لمنعة رجالها.

يقول العجير:

ودونهـــا مـــعـــشـــر خـــزر عـــيـــونهم　　　لو تخـــمـــد النار من حـــرٍّ لما خـــمـــدوا

عـــــدّوا علينا ذنوبا في زيارتهـــــا　　　ليـــحـــجـــبـــوها وفي أخــلاقـــهم نكد

وحــــال من دونهــــا شكس خــــلائقـــه　　　كـــــــأنه نمر في جلده الـربـد

ويقول الأخطل:

لقـد كــان يحلو لي زمــان حــديثــهـا　　　وليس بنزر كـــاخـــتـــلاس المصـــارم

فحالت قروم من بني البشر دونها ... وما الوصل إلا رجعها للمسالم

ويقول نمر ابن عدوان:

من دونها ياعْقاب ربعٍ زحوله ... مثل السباع اللي على الموج تمشي

ياكنهم ياعقاب طابور دوله ... كلٍّ معه مريوش من فوق عمشِ

ويقول كنعان الطيار:

لي واعشيري حال دونه مسطّر ... عيّان واعزّي لمن دار شوقه

حامين من فيدٍ ليا حد الاجفر ... ومحرّمينٍ ضدّهم ما يذوقه

*** تشبيه رقاب الخيل بجذوع النخل.

يقول المفضل النكري:

تشق الأرض شائلة الذنابى ... وهاديها كأن جذع سحيق

ويقول محمد ابن هذيل:

ركّاز مهتش الغلب بالنحانيح ... الى اقبلن ارقابهن مثل الانباع

*** الطعن في الإقبال والإدبار.

يقول دريد بن الصمة:

وإن تدبروا يأخذنكم في ظهوركم ... وإن تقبلوا يأخذنكم في الترائب

ويقول محمد ابن هذيل:

ركاز مهتش الغلب بالنحانيح ... الى اقبلن ارقابهن مثل الانباع

واقفن هراب باهلهن مدابيح ... والعلط باوراك المداريع شراع

*** سرعة الجواد طاردا أو مطرودا.

يقول المرقش الأصغر:

ويسبق مطرودا ويلحق طاردا ... ويخرج من غم المضيق ويجرح

ويقول عبدالله ابن سبيل:

وجدي عليهم وجد راعي قحومٍ ... تَلْحَق ولا تِلْحَق نهار المثاراه

*** التعصي بالسلاح.

يقول سلامة بن جندل:

إذا الهندوانيات كن عصينا ... بها نتأيا كل ساق ومفرق

ويقول عبد المسيح بن عسلة العبدي:

غدونا اليهم والسيوف عصينا ... بأيماننا نفلي بهن الجماجما

ويقول سعدون العواجي:

نفكّهن من لابةٍ معتدينا ... من دونهن عود العريني عصانا

*** تشبيه يد الراحلة السريعة بيد الجاد في عمله.

يقول عميرة بن طارق:

كأن يديها إذ أجد نجاؤها ... يدا معول خرقاء تسعد مأتما

ويقول جبر ابن سيار:

طقّـاحـة الخـرجين يومي راسـهـا شـروى يدٍ أومى بـهـا بـذّارهـا

ويقول شايع الامسح:

ياكن يد الوضـحـا ليـا من نزرته يد صـانعٍ يرجى العـشـا بالعـمـايل

والا يد البـذار يا كب حـبـه بالقـيض حـاديهـا سـموم القـوايل

*** حث المسير ومواصلة السير بالسرى.

يقول مالك بن نويرة:

ثلاث لـيـال من سنام كـأنهم بـريد ولـم يثـووا ولـم يتـزودوا

ويقول مبيريك التبيناوي:

ظعـاينٍ تسـري وتجـري من السـيف ومن واقـصـه مـا شـيّـعـوا بالمقـام

*** الجرأة على السرى في الليلة الشديدة البرد.

يقول الشنقري الأزدي:

وليلة نحس يصطلي القـوس ربهـا وأقطعـه اللاتي بـهـا يتنبل

دعست على غطش وبغش وصحـبـتي سـعـار وأرزيز ووجـر وأفكل

ويقول الصبي العايذي:

كم ليلـةٍ شِـتْـوِيّةٍ هـرمـزيّه من البـرد مـا يسـري ولو جـاع ذيبـهـا

تِصـبح بهـا حـرش العـراقـيب جِـثّم بالاثفـان تنحى صيـبـهـا عن حليـبـهـا

عـرّضـتـهـا روحي ارب غنيـمـه يجـيـبـهـا رب البـرايا واجـيـبـهـا

*** العزم على السير مع شدة الحر.

يقول جرير:

بيـوم من الجـوزاء مـسـتـوقـد الحـصـا تكاد صـيـاصي العين منه تصـيح

ويقول بركات الشريف:

بيـوم من الجـوزاء مـسـتـاقـد الحـصـا تـلوذ بـاعـضـاد المطايا جـخـادبه

*** المدح باجتماع النقيضين.

يقول لبيد:

ممقـرٌ مـرٌّ عـلـى أعـدائـه وعـلـى الأدنـين حـلـو كـالعـسـل

ويقول محمد ابن هذيل في مدح محمد ابن رشيد:

للنـد مـثل الحـضف في مـوحش الغـار ولـلـي يـود الـطـف مـن ام الجـنـيـنـا

*** الفطنة بالفطرة لا بالتعليم.

يقول عبيد بن الابرص:

لا يـعـظ الـنـاس مـن لا يـعظ الـدهـر ولا ينـفـع الـتـلـبـيـب

لا يـنـفـع الـلـب عـن تـعـلّـمٍ إلا الـسـجـيّـات والـقـلـوب

ويقول عبدالله ابن رشيد:

إن مـا حـصل مـرٍّ يزغـرت بـالاكـبـاد ترى الموصّي يذهل اللي مـوصّـيـه

*** أذى الأقارب مضرة للنفس.

يقول المتلمس يعاتب خاله الحارث بن توأم اليشكري:

ومــا كنت إلا مــثل قــاطع كــفّــه بكفٍّ له أخــرى فــأصــبح أجــذمــا

وقال العريني من أهل العارض يلوم العزي ابن عيد الذي هو أيضا من أهل العارض وكان قد قال قصيدة يمدح فيها عبدالعزيز المتعب الرشيد بعد وقعة الصريف:

يابادعٍ للقــــيل في دار الاجناب شبّهت بك موسٍ قِطع في قضيبه

*** ظلم ذوي القربى.

يقول طرفة بن العبد:

وظلم ذوي القــربى أشــد مــرارة على النفس من قطع الحــسـام المهند

وتقول الدقيس الصلبية:

ياونّتي يامــا بكبــدي من الجــور ونّة ضــعــيفٍ ضــاهدينه رفــاقــه

*** ما يفيد معنى كافة الناس وكلهم.

يقول الأعشى:

في فتيةٍ كسيوف الهند قد علموا أن هالك كل من يحــفى وينتــعل

ويقول عبدالله ابن رشيد:

ان كــان هو ركب الرشــا للمــحــاله واســتــثــقلت مــاني من الحــرب مــلال

نصــبر كــمــا تصــبر رواسي جــبــاله مــا تنهــزع من وطي حــافي ونعــال

*** آثار السيل المدمرة.

يقول طرفة بن العبد:

وضــبــاب ســفــر الماء بهــا غــرقت أولاجــهــا غــيــر السـدد

ويقول الشعيبي:

تشــوف حــيــات الرمــال لكنهــا قطع الحــبــال على غــثــاه المزبدا

*** تشابه المعاني لتشابه المواقف.

شن عمرو بن عمرة من بني زرارة بن عدس غارة على طيء وكان يطلب عمرو بن ملقط الطائي فظفر بطريف بن مالك وطريف بن عمرو الطائيين لكن عمرو بن ملقط أفلت منه فقال علقمة بن عبدة في ذلك:

أصبن الطريف والطريف بن مــالك وكــان شــفــاء لو أصبن الملاقطا

ومثله صاهود ابن لامي لما غزا السويلمات من عنزة يطلب شيخهم مطلق الديدب فانتصر عليهم لكن مطلق أفلت منه فقال صاهود:

ندوســهم ياعــبــيــد مع فــجــة النور كــمــا يدوس الفــرق فــرخ القطامي

ياليــتــهــا في مطلق وافي الشــور هذيك هي اللي عليــهــا السنام

الشعر البدوي في مقدمة ابن خلدون

من أجل إثبات علاقة الشعر النبطي تاريخيا ولغويا بشعر الجاهلية وصدر الإسلام وانحداره منه مباشرة لا يكفي أن نورد بعض الأمثلة على التشابه والاتفاق بينهما في الأشكال والمضامين. لا بد لنا أيضا من تحديد المحطات التي مر بها الشعر في الجزيرة العربية في مراحل تحول لغته من الفصحى إلى العامية، وأن نتتبع هذا التحول من خلال الشواهد الشعرية. لقد حاولت في موقع آخر أن أقدم طرحا متكاملا وصيغة نظرية شاملة لهذا التحول اللغوي، بما في ذلك إثبات أبوة الشعر الجاهلي للشعر النبطي وتفسير الفارق اللغوي بينهما ورسم المسار الذي سلكته لغة الشعر في بادية الجزيرة العربية في طريق تحولها من النظام الفصيح إلى النظام العامي (صويان ٢٠٠٠: ٩٣-١١٠). سوف أقتصر في هذا الفصل على مناقشة الآراء النظرية والشواهد الشعرية التي أوردها ابن خلدون في مقدمته وأهميتها في عملية الربط التاريخي واللغوي بين الشعر النبطي والشعر العربي القديم.

أجناس الشعر البدوي في المقدمة

مرحلة انتقال الشعر في بادية الجزيرة العربية من النمط الكلاسيكي إلى النبطي يلفها الغموض نظرا لاتساع الفجوة الزمنية التي تفصل ما بين آخر نموذج وصلنا من الشعر البدوي الفصيح وبين أول نموذج وصلنا من الشعر النبطي. تتسم هذه الفترة من تاريخ الجزيرة العربية بالاضطراب وشح الوثائق المدونة، فنحن لا نعرف بالتحديد المراحل التي مرت بها لغة الشعر في الصحراء العربية في تحولها من الفصحى إلى العامية، ولا متى طغت العامية على اللغة وبدأ أعراب الجزيرة الأميون ينظمون شعرهم بلغة لا نتردد ولا نتحرج في إطلاق صفة العامية عليها، لغة تخطت مرحلة الفصاحة وتجاوزت ظاهرة اللحن لتصبح عامية غامرة لا تخطئها العين![١]

إذا كان أقصى مرامنا أن نتبين متى تفشت العامية لدرجة أن بدو الصحراء صاروا ينظمون بها شعرهم فإنه حسبنا العثور ولو على بيت واحد من الشعر العامي الذي نعرف بدون شك نسبته والعصر الذي قيل فيه. وهنا تتجه الأنظار عادة إلى مقدمة ابن خلدون التي ظلت حتى الآن من أهم وأقدم المصادر التي يمكن الاستفادة منها لسد الفجوة الزمنية الواسعة التي تفصل ما بين الشعر الفصيح والشعر النبطي في بادية الجزيرة العربية.[٢] أورد ابن خلدون في مقدمته وفي بداية

(١) حاولت الإجابة عن هذه التساؤلات في مواضع أخرى، انظر (صويان ٢٠٠٠: ٩٣-١٠٠) وكذلك (Sowayan 1985: 163-7).

(٢) وإن كانت ظهرت في الآونة الأخيرة دلائل تشير إلى أن الشاعر أبا حمزة العامري ربما كان أقدم من ابن خلدون وبذلك يكون رائد شعراء النبط وأقدم شاعر نبطي حفظ لنا التاريخ شعره، هذا عدا أن أقدم نص يرد فيه

الجزء السادس من تاريخه عينة من قصائد بني هلال، التي يرى البعض أنها تمثل المرحلة الانتقالية من الشعر الفصيح إلى الشعر النبطي. وفي غمرة حماس هؤلاء لهذا الرأي فاتهم طرح بعض التساؤلات التي لا بد من التحقق منها قبل البت النهائي في قيمة المقطوعات التي أوردها ابن خلدون كنماذج لبدايات الشعر النبطي. من هذه التساؤلات مثلا: متى نظم الهلاليون هذه الأشعار؟ قبل تغريبتهم؟ أم أثناءها؟ أم بعد استقرارهم في المغرب وانقطاع صلتهم بالجزيرة العربية؟ من قالها؟ هل هم الأشخاص الذين تنسب إليهم أم أحفادهم الذين أرادو تسجيل أمجاد أسلافهم وتخليد ذكراهم؟ هل هذه الأسماء التي نسب ابن خلدون هذه المقطوعات إليها شخصيات حقيقية لها وجود تاريخي أم أنها من اختراع القصاص ومنشدي السيرة؟ هل تلقى ابن خلدون المقطوعات التي أوردها مشافهة من الرواة أم أنه عثر عليها مخطوطة؟ هل هذه الأشعار بداية الشعر النبطي أم بداية شعر السيرة؟ هذه بعض القضايا التي سنتطرق لها في الأسطر التالية.

يتناول ابن خلدون في الفصل المعنون "في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد" من مقدمته شعر البدو ويتحدث عن خصائصه اللغوية وسماته الفنية والأدبية، ويقدم في هذا الفصل وفي بداية الجزء السادس من تاريخه العديد من القصائد التي اقتبس معظمها من بدو بني هلال في شمال أفريقيا. ويؤكد ابن خلدون أنه إذا ما أخذنا في الاعتبار ما يحتمه مرور الزمن من حدوث تغيرات تدريجية على لغة البادية فإن شعر البدو في عصره، على خلاف الزجل والموشحات وغيرها من أشعار أهل الأمصار، يمثل الامتداد الطبيعي لشعر الجاهلية وصدر الإسلام من حيث اللغة والشكل والوظيفة والأغراض، وحتى في الأوزان والعروض:

> أما العرب أهل هذا الجيل المستعجمون عن لغة سلفهم من مضر، فيقرضون الشعر لهذا العهد في سائر الأعاريض على ما كان عليه سلفهم المستعربون ويأتون منه بالمطولات مشتملة على مذاهب الشعر وأغراضه من النسيب والمدح والرثاء والهجاء ويستطردون في الخروج من فن إلى فن في الكلام. وربما هجموا على المقصود لأول كلامهم وأكثر ابتدائهم في قصائدهم باسم الشاعر ثم بعد ذلك ينسبون (خلدون ١٩٨٨/١: ٨٠٥-٦).

ثم يردف قائلا في القيمة الأدبية لشعر البدو:

> ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة وفيهم الفحول والمتأخرون. والكثير من المنتحلين للعلوم لهذا العهد، وخصوصا علم اللسان، يستنكر صاحبها هذه الفنون التي لهم إذا سمعها ويمج نظمهم إذا أنشد، ويعتقد أن ذوقه إنما نبا عنها لاستهجانها وفقدان الإعراب منها وهذا إنما أتى من فقدان الملكة في لغتهم. فلو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له طبعه وذوقه ببلاغتها إن كان سليما من الآفات في فطرته ونظره، وإلا فالإعراب لا مدخل له في البلاغة، إنما البلاغة مطابقة الكلام للمقصود ولمقتضى الحال من الوجود فيه، سواء كان الرفع دالا على الفاعل والنصب دالا على المفعول أو بالعكس. وإنما يدل على ذلك

مسمى "نبطي" للدلالة على هذا الشعر هو بيت من أبيات إحدى قصائد أبي حمزة، مما يدل على شيوع التسمية وتداولها منذ ذلك الوقت. انظر في ذلك (صويان ٢٠٠٠: ٢٥٥ وما بعدها).

> قرائن الكلام، كما هو في لغتهم هذه. فالدلالة بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة: فإذا عرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحت الدلالة، وإذا طابقت تلك الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحت البلاغة. ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك (خلدون ١٩٨٨/١: ٨٠٦).

لقد سرد ابن خلدون النماذج التي أوردها في مقدمته من الشعر البدوي بطريقة مضللة إلى حد ما قد توهم القارئ المستعجل بأن هذه النماذج تنتمي إلى نفس الجنس. إلا أن هذا المسرد يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أجناس: ١) أشعار ذاتية تاريخية لا نشك في نسبتها وهي التي نعتبرها بدايات شعر الملحون في شمال أفريقيا، ٢) أشعار تدخل في نطاق السيرة الهلالية وتعتبر الإرهاصات الأولى لها، ٣) قصائد تقف في مواجهة بقية القصائد وتتميز عنها في كونها تأتي فعلا من بادية المشرق وليس من بادية المغرب وهي بذلك تعتبر مثالا جيدا لبدايات الشعر النبطي.

١) أشعار ذاتية لشعراء هلاليين من المغرب. على الرغم من الاهتمام النظري الذي أبداه ابن خلدون تجاه شعر البدو في عهده وحديثه عن علاقة ذلك الشعر بالشعر العربي القديم الذي ترعرع في بلاد العرب، فإن معظم النصوص الشعرية التي ساقها لم تأت من بدو الجزيرة العربية وإنما أتت من بدو بني هلال، وقد قيلت بعد هجرة القبائل الهلالية واستقرارها في شمال أفريقيا، بعيدا عن بلاد العرب. ومن المعلوم أن بني هلال وبني سليم بدأوا هجرتهم من الجزيرة على شكل موجات بشرية منذ نهاية القرن الرابع الهجري، وكانت لغتهم -فيما يقال- فصيحة آنذاك وشعرهم فصيحا. وبعد مرورهم على العراق والشام واستقرارهم لبعض الوقت في مصر اجتازوا إلى المغرب في أواسط المائة الخامسة. يذكر ابن خلدون في بداية الجزء السادس من تاريخه أن بني هلال وسليم انتقلوا إلى المغرب في أواسط المائة الخامسة. وبعد عدة أسطر يقول "وكان شيخهم أوسط هذه المائة الثامنة أبو ذئب وأخوه حامد بن حميد". أي أن ابن خلدون جاء ليكتب عن بني هلال بعد ثلاثمائة سنة من استقرارهم في المغرب وبعد حوالي أربعمائة سنة من تركهم لجزيرة العرب. أي أن هذه القصائد كلها جاءت في وقت متأخر ربما تجاوز مائتي سنة من قدوم بني هلال إلى المغرب بعد أن بدأت لهجة الهلاليين في شمال أفريقيا تختلف عن لهجة أسلافهم في جزيرة العرب وبعد أن قطعوا صلتهم بعرب الجزيرة. من بين هذه النماذج قصائد قالها المتأخرون منهم، وبعضهم ممن عاصرهم ابن خلدون. وهذه لا نشك في نسبتها ولا في تاريخية الأحداث التي تتطرق إليها ولا في حقيقة وجود الأشخاص الذين قالوها أو وردت أسماؤهم فيها. ينسب ابن خلدون هذه القصائد إلى قائليها من رجالات وشيوخ بني هلال الذين عاصر بعضهم ويذكر أسماءهم ويحدد المناسبات التي قالوا فيها قصائدهم والشخصيات التي وجهوها لهم. من هذه القصائد قصيدة يوردها ابن خلدون لأمير من أمراء بني هلال كان قد وجهها إلى منصور ابو علي. ويقدم ابن

خلدون للقصيدة بقوله "ومن شعر علي بن عمر بن إبراهيم من رؤساء بني عامر لهذا العهد أحد بطون زغبة يعاتب بني عمه المتطاولين إلى رياسته". ومنها هذه الأبيات:

ألا ياربوعٍ كان بالأمس عامر — بحيٍّ وحلّه والقطين لمام
وغيدٍ تداني للخطا في ملاعب — دجى الليل فيهم ساهرٍ ونيام
ونعمٍ يشوق الناظرين التمامه — ليا ما بدا من مفرقٍ وكظام[(١)]
وغدفٍ دياسمها يروعوا مربّها — واطلاق من سرب المها ونعام[(٢)]
واليوم ما بيها سوى البوم حولها — ينوحوا على اطلالٍ لها وحمام
وقفنا بها طورٍ طويلٍ نسالها — بعينٍ سخينٍ والدموع جمام
ولا صح لي منها سوى وحش خاطري — وسقمي من اسبابٍ عرفت وهام
ومن بعد ذا تدّي لمنصور بو علي — سلامٍ ومن بعد السلام سلام

ويقدم ابن خلدون القصيدة السابقة لهذه القصيدة بقوله "ومن قول خالد (بن حمزة بن عمر شيخ الكعوب) يعاتب إخوانه في موالاة شيخ الموحدين أبي محمد بن تافراكين المستبد بحجابة السلطان بتونس على سلطانها مكفوله أبي اسحق بن السلطان أبي يحيى وذلك فيما قرب من عصرنا". ونورد منها هذه الأبيات:

يقول بلا جهلٍ فتى الجود خالد — مقالة قوّالٍ وقال صواب[(٣)]
مقالة حَبْرٍ ذات ذهنٍ ولم يكن — هريجٍ ولا فيما يقول ذهاب
تفوّهت بادي شرحها عن مآرب — جرت من رجالٍ في القبيل قْراب
بني كعبٍ ادنى الأقربين لدمّنا — بني عم منهم شايب وشباب

لاحظ في البيت الثاني استخدام ذات ذهن بدلا من ذي ذهن، وتنتشر ظاهرة استخدام الأسماء الخمسة بطريقة خاطئة في الشعر الهلالي وكذلك في الشعر النبطي القديم. كما نلاحظ اختلاف قاموس الشعر الهلالي عن قاموس الشعر النبطي في استخدام كلمات مثل هريج في الشطر الثاني من البيت الثاني بمعنى ثرثار وكلمة قبيل في الشطر الثاني من البيت الثالث بمعنى قبيلة.

وهذه أبيات من قصيدة سلطان بن مظفر بن يحيى من الذواودة أحد بطون رياح وأهل الرئاسة فيهم قالها في معتقله بالمهدية في سجن الأمير أبي زكريا بن أبي حفص أول ملوك أفريقية من الموحدين يحن فيها إلى قومه ويتوجد على رؤيتهم (والقصيدة تذكرنا بقصيدة راكان ابن حثلين، شيخ قبيلة العجمان، التي قالها وهو في سجن الأتراك ومطلعها: أنا اخيل ياحمزه سنا نوض بارق):

وكم من رداحٍ أسهرتني ولم أرى — من الخلق أبهى من نظام ابتسامها
وكم غيرها من كاعبٍ مرجحنّه — مطرّزة الأجفان باهي وشامها
أرى في الفلا بالعين أظعان عزوتي — ورمحي على كتفي وسيري أمامها

(١) "يشوق" كتبت "يشوف" في النسخ المطبوعة.
(٢) "سرب" كتبت "شرب" في النسخ المطبوعة.
(٣) قارن هذا المطلع بمطلع بيت لعميرة بنت ابن راشد من آل ضيغم تقول فيه:
عليهن بلا جْهَلا عمير ابن راشد — اخوي الذي يشكى المعادي فعايله

بجـرعـا عـتـاق النوق من فـوق شـامس　　أحب بلاد الله عندي حـشـامـهـا
إلى منزلٍ بالجعفريات للّوى　　مقيمٍ بها، ما الذ عندي مقامها!
ونلفي سراةٍ من هلال بن عامر　　يزيل الصدا والغل عني سلامها
بهم تضرب الأمثال شرقٍ ومغرب　　إذا قاتلوا قومٍ سريع انهزامها
عليهم ومن هو في حماهم تحيه　　مدى الدهر ما غنّى بغينٍ حمامها[1]
فدع ذا ولا تأسف على ماضيٍ مضى　　فذى الدنيا ما دامت لحيٍ دوامها

وإضافة إلى هذه القصائد التي ذكرها ابن خلدون في مقدمته والتي لا نشك في نسبتها ولا في صحة الأحداث التي تتحدث عنها، يذكر كذلك في بداية الجزء السادس من تاريخه تفاصيل كثيرة عن بني هلال ويورد لهم مزيدا من الأشعار منها أبيات في مدح دريد، أحد بطون الأثبج من بني هلال، الذين يقول عنهم ابن خلدون "وأما دريد فكانوا أعز الأثبج وأعلاهم كعبا بما كانت الرياسة على الأثبج كلهم عند دخولهم إلى أفريقية لحسن بن سرحان بن وبرة إحدى بطونهم"، تقول الأبيات:

تحن إلى أوطان وبرة ناقتي　　لكن بها جملة دريدٍ جوارها
دريدٍ سراة البدو للجود منقع　　كما كل أرضٍ منقع الما خيارها
وهم عرّبوا لَعْراب حتى تعربت　　بطرق المعالي ما بنوا في قصارها
وتركوا البازمين ثنية　　وقد كان ما يقوى المطايا حجارها[2]

٢) **أشعار السيرة الهلالية.** إلا أن الأسطورة تتداخل مع التاريخ فيما ذكره ابن خلدون عن بني هلال من أخبار وأشعار في المقدمة وفي بداية الجزء السادس من تاريخه. لذلك نجده، إضافة إلى النماذج الشعرية التي سبقت الإشارة إليها، يورد في مقدمته وتاريخه نماذج أسطورية تندرج في أشعار السيرة الهلالية وتدور في فلكها. حينما نتفحص القصائد التي وردت في المقدمة مثلا نجد ابن خلدون يقدم الأولى بقوله "فمن أشعارهم على لسان الشريف ابن هاشم يبكي الجازية بنت سرحان . . ." والثانية بقوله "ومن قولهم في رثاء أمير زناتة أبي سعدى . . ." والثالثة بقوله "ومن قولهم على لسان الشريف بن هاشم . . ." والرابعة بقوله "ومن قولهم في ذكر رحلتهم إلى الغرب . . .". وفي استخدام ابن خلدون لعبارة "ومن قولهم على لسان" في تقديمه لبعض القصائد المنسوبة إلى شخصيات هلالية قديمة تنصل من نسبة هذه القصائد وإيحاء قوي بأنها قصائد منحولة قالها المتأخرون منهم وغالبيتها مما يدخل ضمن دائرة السيرة الهلالية، أي أن الشريف لم يقل القصيدتين المنسوبتين إليه وإنما قالها الرواة على لسانه وأن قائليها وقائلي القصيدتين الأخريتين غير معروفين ولا يمكن تحديد الفترة التي قيلت فيها هذه القصائد. من هذه القصائد مرثية الزناتي

(١) "بغين" كتبت "يفينا" في النسخ المطبوعة، والغين النخل.

(٢) أظن أن المعنى المقصود في هذا البيت هو أن البازمين كان جبلا عسير المرتقى يصعب على الإبل اجتيازه لكنهم مهدوه وعملوا في وسطه ثنيّة تمر منها الإبل، وقد سمعت الكثير من الحكايات بهذا المعنى من بدو العصور المتأخرة.

خليفة والقصيدتان المنسوبتان إلى الشريف شكر بن هاشم. وتصادفنا في هذه الأشعار الكثير من أسماء الشخصيات والأحداث الأسطورية التي لا تزال تشكل جزءا من السيرة الهلالية التي يتداولها الرواة حتى وقت قريب. خذ مثلا هذه الأبيات من قصيدة الشريف:

ونادى المنادي بالرحيل وثوروا   وعرّج عاريها على مستعيرها
وسدا لها الاريا ذياب بن غانم   على يْدين ماضي بن مقرّب أميرها
وقال لهم حسن بن سرحان غرّبوا   سوقوا النجوع ان كان انا هو غفيرها

وخذ أيضا هذين البيتين في رثاء الزناتي:

أيالهف كبدي ع الزناتي خليفه   قد كان لاعقاب الجياد سليل
قتيل فتى الهيجا ذياب بن غانم   جراحه كأفواه المزاد تسيل

ومما يقوي الافتراض بأن السيرة الهلالية كانت منذ ذلك الوقت قد أخذت في التبلور قول ابن خلدون:

> ولهؤلاء الهلاليين في الحكاية عن دخولهم إلى أفريقية طرق في الخبر غريبة: يزعمون أن الشريف بن هاشم كان صاحب الحجاز ويسمونه شكر بن أبي الفتوح، وأنه أصهر إلى الحسن بن سرحان في أخته الجازية فأنكحه إياها، وولدت منه ولداً اسمه محمد. وأنه حدث بينهم وبين الشريف مغاضبة وفتنة، وأجمعوا الرحلة عن نجد إلى أفريقية. وتحيلوا عليه في استرجاع هذه الجازية فطلبته في زيارة أبويها فأزارها إياهم، وخرج بها إلى حللهم فارتحلوا به وبها. وكتموا رحلتها عنه وموهوا عليه بأنهم يباكرون به للصيد والقنص ويروحون به إلى بيوتهم بعد بنائها فلم يشعر بالرحلة إلى أن فارق موضع ملكه، وصار إلى حيث لا يملك أمرها عليهم ففارقوه، فرجع إلى مكانه من مكة وبين جوانحه من حبها داء دخيل، وأنها من بعد ذلك كلفت به مثل كلفه إلى أن ماتت من حبه.
>
> ويتناقلون من أخبارها في ذلك ما يعفي عن خبر قيس وكُثَير ويروون كثيراً من أشعارها محكمة المباني متفقة الأطراف، وفيها المطبوع والمنتحل والمصنوع، لم يفقد فيها من البلاغة شيء وإنما أخلوا فيها بالإعراب فقط، ولا مدخل له في البلاغة كما قررناه لك في الكتاب الأول من كتابنا هذا. إلا أن الخاصة من أهل العلم بالمدن يزهدون في روايتها ويستنكفون عنها لما فيها من خلل الإعراب، ويحسبون أن الإعراب هو أصل البلاغة وليس كذلك. وفي هذه الأشعار كثير أدخلته الصنعة وفقدت فيه صحة الرواية فلذلك لا يوثق به، ولو صحت روايته لكانت فيه شواهد بآياتهم ووقائعهم مع زناتة وحروبهم، وضبط لأسماء رجالاتهم وكثير من أحوالهم. لكنا لا نثق بروايتها. وربما يشعر البصير بالبلاغة بالمصنوع منها ويتهمه، وهذا قصارى الأمر فيه. وهم متفقون على الخبر عن حال هذه الجازية والشريف خلفاً عن سلف، وجيلاً عن جيل، ويكاد القادح فيها والمستريب في أمرها أن يرمى عندهم بالجنون والخلل المفرط لتواترها بينهم (خلدون ١٩٨٨/١: ٢٥-٦).

ولا تخلو القصائد الهلالية التي أوردها ابن خلدون من بعض الظواهر اللهجية التي كانت قد بدأت تميز لغتها عن لغة الشعر النبطي منذ ذلك الوقت. ففي البيتين التاليين من قصيدة قيلت على لسان الشريف بن هاشم نلاحظ في البيت الأول ورود كلمة **نحنا** بدلا من حنّا أو ما يقابلها بلهجة أهل الجزيرة، وفي بيت سابق نجد كلمة **ينوحوا** بدلا من ينوحون، وفي الكلمة الأخيرة من البيت تلحق الشين في نهاية الفعل

المسبوق بأداة النفي ما. وفي البيت الثاني نجد الفعل **نصدفوا** بدلا من **نصدف**؛ إضافة إلى ظواهر لهجية أخرى مما يتميز به كلام أهل المغرب العربي ويقوم دليلا على أن هذه الأبيات منحولة على الشريف الذي يفترض أنه من الحجاز ولهجته حجازية:

تبدّى ماضي الجبّار وقال لي أَشَكِر ما نحنا عليك رضاش
نحنِ غدينا نصدفوا ما قْضي لنا كما صادفت طعم الزباد طشاش

ونلاحظ في هذه الأمثلة أن هناك فرقا واضحا في اللغة بين أشعار السيرة والأشعار الذاتية التي قالها أشخاص حقيقيون من بني هلال ممن لا يرقى الشك إلى وجودهم التاريخي. لغة أشعار السيرة ابتعدت عن اللغة البدوية وطغت عليها لهجة أهل المغرب، مما يدل على شيوعها بين رواة السيرة من أهل الحواضر منذ ذلك الوقت. أما الأشعار الذاتية فإنها أقرب إلى لغة البادية والعربية الفصحى، وهذا في الأغلب راجع إلى أن شيوخ الهلاليين كانوا ما زالوا يعيشون عيشة البادية، وربما أن بعضا منهم نال قسطا، ولو ضئيلا، من التعليم، بحكم مواقعهم، وكانوا يبذلون جهدا واعيا لتقريب أشعارهم من الفصحى ومجاراة لغة البدو. ولو صح زعمنا بأنهم متعلمون، فلربما نستنتج أيضا أن ابن خلدون لم يحصل على هذه الأشعار مشافهة، وإنما أتته من مصادر مخطوطة كتبها ناظموها بخطوط سقيمة تصعب قراءتها. ومن الجائز أن يكون هذا هو السبب فيما تعاني منه هذه الاشعار من اضطراب وتفكك وما نجده من صعوبة في قرائتها وفهمها. من غير المستبعد أن ابن خلدون نفسه لم يكن قادرا على قرائتها قراءة سليمة وتدوينها بشكل صحيح. كانت الهوة قد اتسعت في عهده بين لغة البادية ولغة الحاضرة بحيث أصبح من الصعب على أهل المدن والأمصار من أمثال ابن خلدون فهم لغة البدو بسهولة. وهذا بالفعل ما يؤكده ابن خلدون في خاتمة هذا الفصل حين يقول "وأمثال هذا الشعر عندهم كثير وبينهم متداول. ومن أحيائهم من ينتحله ومنهم من يستنكف عنه -كما بيّنّاه في فصل الشعر- مثل الكثير من رؤساء رياح وزغبة وسليم لهذا العهد" (خلدون ١٩٧٠/ ٣: ٣٨٩-٩٠).

ومن المحتمل أن أشعار السيرة التي أوردها ابن خلدون تمثل النواة التي انبثقت منها فيما بعد السيرة الشعبية وتطورت عنها وانتشرت في جميع الأقطار العربية. فالقصة التي أوردها مثلا عن الجازية وشكر الشريف لا تزال تروى بنفس الطريقة والأسلوب في بلدان المشرق العربي. وقد لا يجانبنا الصواب إذا قلنا إن السيرة في عهد ابن خلدون كانت قد تخطت المرحلة الجنينية وأصبحت تقليدا حيا ناميا متداولا في الأوساط الشعبية. وهذا ما يراه الدكتور عبدالحميد يونس الذي يؤكد في كتابه **الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي** أن القصائد الهلالية التي أوردها ابن خلدون تمثل الطور الغنائي الخالص للسيرة الهلالية والذي كان سائدا قبل القرن السادس الهجري وتلاه من بعد القرن الثامن الطور القصصي. ويرى يونس أن ما ذكره ابن

خلدون في مقدمته وفي تاريخه عن بني هلال قد لا يكون دقيقا من الناحية التاريخية لكنه "يدل بجلاء على أن سيرة بني هلال كانت حية نامية من الناحية الأدبية على الأقل في عهد هذا المؤرخ الكبير" (يونس ١٩٨٦: ١٣٨). وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن السيرة كانت قد بدأت تتشكل أثناء هجرة بني هلال وترحالهم من المشرق إلى المغرب ولم يستقروا هناك إلا وقد اكتمل نموها.

٣) **أشعار بدوية من المشرق.** بينما يورد ابن خلدون ما لا يقل عن ٢٠٠ بيت من الشعر الهلالي من شمال أفريقيا نجده لا يورد إلا ستة عشر بيتا من أشعار البادية في المشرق العربي؛ ستة منها لامرأة قيسية من حوران وعشرة لشاعر من قبيلة الهلبا من جذام في الصحراء المصرية (والهلبا من القبائل المصرية التي يذكرها ابن خلدون في الجزء السادس من تاريخه). يقدم ابن خلدون مقطوعة المرأة الحورانية بقوله "ومن شعر عرب البرية بالشام ثم بنواحي حوران لامرأة قتل زوجها بعثت إلى أحلافه من قيس تغريهم بطلب ثأره." ويقدم القصيدة الأخرى قائلا "ولبعض الجذاميين من أعراب مصر من قبيلة هلبا منهم"، وهي قصيدة يهجو فيها الشاعر بني قومه الذين لم يهبوا لمساعدته في حاجته بينما يشيد بمن وقفوا معه. وقد أضاف ابن خلدون إلى مقدمته هذه القصيدة الأخيرة في فترة لاحقة. من المعروف أن ابن خلدون لم يتوقف عن تنقيح المقدمة وتهذيبها طوال حياته. وقد أمضى الفترة الأخيرة من حياته في مصر واستمر هناك يجيل النظر في المقدمة ويعدل فيها ويحدّثها ويضيف إليها ما يستحق الإضافة. وهناك التقى بالشاعر الهلباوي الذي أخذ منه القصيدة المذكورة. ولا نجد هذه القصيدة إلا في مخطوطات المقدمة المتأخرة مثل مخطوطة Huseyin Celebi 793 المودعة في مكتبة Orhan Cami في Burssa في تركيا، وفي النسخ التي نقلت عنها لاحقا. وناسخ هذه المخطوطة هو ابراهيم بن خليل السعدي الشافعي المصري وتم الانتهاء من نسخها يوم الأربعاء ٨ شعبان ٨٠٦، أي بمدة طويلة بعد وصول ابن خلدون إلى مصر في ١ شوال ٧٨٤ وقبل سنتين من وفاته عام ٨٠٨. أما في النسخ المطبوعة فإن هذه القصيدة لا تظهر إلا في أقدم نسخة محققة للمقدمة حققها المستشرق الفرنسي إتيان مارك كاترمير Etienne Marc Quatremere سنة ١٨٥٨ وأعيد نشرها في بيروت سنة ١٩٧٠، وكذلك في الترجمة الإنجليزية التي أعدها فرانز روزينتال Franz Rosenthal ونشرها عام ١٩٦٧. وقد اعتمد Rosenthal على مخطوطة Huseyin Celebi 793 السابقة الذكر بينما اعتمد Quatremere على مخطوطات نسخت من الأصل الذي اعتمد عليه Rosenthal .

ما عدا قصيدة المرأة الحورانية وقصيدة الشاعر الهلباوي التي أضافها قبيل وفاته، فإن كل الأشعار البدوية التي أوردها ابن خلدون جاء بها من شمال أفريقيا. هذا يعني أنه أقام فرضيته بخصوص علاقة الشعر البدوي بالشعر العربي القديم

أساسا على أشعار بدو الصحراء المغربية، لا بدو الصحراء العربية. ويبدو أن علاقته ببدو الصحراء العربية كانت غير وثيقة ومعرفته بهم غير مباشرة، حيث إن عصره جاء بعد انقطاع رحلات الطلب وبعد أن أصبحت الجزيرة العربية مغلقة وشبه معزولة عن العالم الخارجي، ولم يعد علماء المسلمين ينظرون إليها كمصدر إشعاع روحي وأدبي كما كانت في السابق، ولم يعد رواة الشعر واللغة قادرين ولا راغبين في شد الرحال إلى هناك كما كان يفعل أسلافهم للأخذ عن الأعراب "البوالين على أعقابهم". ولم تطأ قدم ابن خلدون بلاد العرب إلا مرة واحدة وهو في طريقه إلى الحج، لكنه لم يمكث طويلا ولم يبذل أي محاولة لاستثمار فرصة وجوده هناك للاحتكاك بالبدو في الحجاز أو نجد والتعرف إلى لغتهم وشعرهم وأدبهم. وعلى العكس من ذلك فإن علاقته ببدو الصحراء المغربية كانت طويلة وكان على اطلاع وثيق بشؤونهم وأحوالهم. ونظير خبرته في هذا المجال لم يكن أمراء المغرب وسلاطينه يستغنون عن خدماته وبعثوه في سفارات إلى القبائل هناك. بل إنه أكمل المسودة الأولى من مقدمته في مدة لا تتجاوز خمسة أشهر بينما كان يمضي ثلاث سنوات من العزلة في قلعة ابن سلامة في الصحراء تحت حماية أولاد عارف، شيوخ عشائر السويد من قبيلة زغبة الهلالية. وكان قبل ذلك قد أمضى بعض الوقت مع عرب الذواوده. ولا شك أنه استقى من هؤلاء الأعراب معلوماته الأولية عن بني هلال وما أورده لهم من أشعار.

ومع ذلك فإنه من الواضح أن ابن خلدون حاول أن يستقصي الوضع في بادية الجزيرة العربية والحصول على ما أمكنه من معلومات عن الأحوال هناك وأن يتعرف إلى الأسماء المتداولة في شمال الجزيرة وشرقها لهذا اللون من الشعر. التسميات التي يوردها ابن خلدون ليست من اختراعه وإنما كانت متداولة بين الناس في بوادي الجزيرة العربية فسجلها وحفظها. وربما كانت هذه التسميات متداولة بين عرب بني هلال توارثوها من أجدادهم الذين جلبوها معهم من الجزيرة العربية. لكن الاحتمال الأقوى أنها أسماء كانت شائعة بين المتعلمين والنساخ من أبناء المدن ممن لهم اهتمام بهذا اللون من الأدب وحرصوا على جمعه. وهذا ما نستشفه من قول ابن خلدون:

> فأهل أمصار المغرب من العرب يسمون هذه القصائد بالأصمعيات نسبة إلى الأصمعي راوية العرب في أشعارهم. وأهل المشرق من العرب يسمّون هذا النوع من الشعر بالبدويّ والحوراني والقيسي. وربما يلحّنون فيه ألحانا بسيطة لا على طريقة الصناعة الموسيقيّة. ثم يغنّون به ويسمون الغناء به باسم الحورانيّ نسبة إلى حوران من أطراف العراق والشام وهي من منازل العرب البادية ومساكنهم إلى هذا العهد (خلدون ١٩٨٨/١: ٨٠٥-٦).

ويورد ابن خلدون هذه الأسماء بصورة مقتضبة وسريعة مما قد يقود إلى الخلط في المفاهيم بالنسبة للأسماء التي قال بأن أهل المشرق يستخدمونها في الإشارة لما أصبحنا الآن نسميه بالشعر النبطي. أرى أن قيسي و بدوي من الأسماء التي تطلق

على هذا الشعر كفن أدبي، وهو ما يقابل قولنا نبطي أو عامي أو شعبي. أما حوراني فإنه، على ما يبدو اسم لحن من الألحان التي يغنى بها هذا الشعر، مثل قولنا صخري في أحد ألحان الربابة المنسوبة إلى قبيلة بني صخر، أو قولنا لحن جوفي نسبة إلى الجوف، وهذا ما يؤيده قول ابن خلدون في الاقتباس السابق "وربما يلحّنون فيه ألحانا بسيطة لا على طريقة الصناعة الموسيقيّة. ثم يغنّون به ويسمون الغناء به باسم الحورانيّ نسبة إلى حوران".

الشعر البدوي في المقدمة وقضايا التحقيق

معظم القصائد الهلالية التي وردت في مقدمة ابن خلدون وتاريخه قد نال منها التحريف والتصحيف لدرجة لم يعد من السهل قراءتها وإقامة وزنها وفهمها والتحقق من لغتها وطريقة التلفظ بها. وصفحات المقدمة التي ترد فيها القصائد الهلالية من أصعب الصفحات على النساخ والمحققين والمترجمين، خصوصا في غياب أدوات التشكيل والتنقيط وعدم ملاءمة الخط العربي تماما لكتابة نصوص الشعر العامي. ولا نجد من بين جميع النسخ المطبوعة والمحققة والمترجمة من المقدمة من لا يخطئ أخطاء فادحة في كتابة هذه الأشعار وفهمها، بل إن بعض النساخ والمحققين يقفز الفصل الذي ترد فيه هذه الأشعار ولا يورده البتة والبعض منهم يعترف بعجزه مثل طبعة دار الشعب التي ورد فيها "أثبت ابن خلدون في الفصل كثيرا من الأشعار العامية المغربية ونظرا لعدم إمكان الإفادة منه للعجز عن فهمه فقد آثرنا حذفه" (دار الشعب د. ت.: ٥٤٩)[(١)]. وبدون الرجوع إلى النسخ الأصلية من المقدمة التي خطها ابن خلدون بيده أو نسخت تحت إشرافه فإننا لا نستطيع أن نحدد أين تقع المشكلة أو على من تقع المسؤولية. من الممكن مثلا أن ابن خلدون عثر على هذه الأشعار مكتوبة أصلا بخط تصعب قراءته عليه وعلى النساخ الذين كانوا يعملون تحت إشرافه. وينبغي أن لا نستبعد إمكانية أن ابن خلدون ونساخه، بحكم نشأتهم المدنية، كانوا بعيدين عن هذا الشعر ولغته وأجوائه مما حال دون تمثلهم له تمثلا صادقا وفهمهم له فهما عميقا ودقيقا يحول دونهم ودون ارتكاب بعض الأخطاء فيه، هذا عدا ما لحق بالمخطوطات التالية من تحريف وتصحيف جراء جهل النساخ المتأخرين عموما بأشعار البادية وانقطاع صلتهم بها لغويا وثقافيا. وينبغي أن لا ننسى أن ابن خلدون كان فيلسوفا ومفكرا ومؤرخا موسوعيا لا نتوقع منه الإلمام بكل فن أو علم يتطرق إليه وأن يجيده إجادة تامة ويحيط إحاطة شاملة بكل دقائق الموضوع وتفاصيله المتشعبة. صحيح أنه أدرك بفكره الموضوعي وحسه العلمي وبصيرته الثاقبة أهمية الأشعار التي سمعها من بدو بني هلال أو تلقاها منهم كتابة، وعرف قيمتها الفنية، لكن ذلك لا يعني بالضرورة الإلمام بها والتضلع فيها لأنه بحكم

---

(١) انظر كذلك (بدوي ١٩٦٢: ١٢٣).

ثقافته الفصيحة وحياته المدنية كان بعيدا عن نطق هذه الأشعار نطقا صحيحا وفهمها فهما دقيقا، ولذلك فلربما ارتكب بعض الأخطاء في كتابتها، كما تشير إلى ذلك النسخ المخطوطة من مقدمته. ويمكننا جلاء هذه المسألة بالاطلاع على المخطوطات التي كتبها ابن خلدون بنفسه أو أشرف على نسخها.

ظهرت أول طبعتين للمقدمة متزامنتين في سنة ١٨٥٨، وهما طبعة بولاق التي حققها الأستاذ نصر الوفا الهوريني وطبعة باريس التي حققها المستشرق الفرنسي إتيان مارك كاترمير Etienne Marc Quatremere. المخطوطات التي اعتمد عليها هذان المحققان وغيرها من النسخ المخطوطة والمطبوعة أفاض في وصفها والتعريف بها كل من ناثانيال شميت Nathaniel Schmidt وفرانز روزينثال Franz Rosenthal وعبدالرحمن بدوي وعبدالواحد وافي (بدوي ١٩٦٢: ٤٣-٢٢٢؛ وافي ١٩٨١/١: ١١-٢٤، ٧٧-٨٤، ١٠٧-٩، ٢٤٢-٧٥؛ Rosenthal 1967/I: lxxxviii-cix; Schmidt 1927: 171-6). كما أفاض هؤلاء في الحديث عن المراحل التي مرت بها المقدمة وما طرأ عليها من تعديلات وإضافات أثناء حياة ابن خلدون، إضافة إلى الأعمال والدراسات التي ظهرت عن المقدمة في مختلف اللغات.

يقول روزينثال عن نسخة بولاق إنها من السوء بحيث يمكن تجاهلها (Rosenthal 1967/I: *ciii*). وليست نسخة باريس بأوفر حظا من نسخة بولاق. ومع ذلك فإن هاتين النسختين تكادان تكونان النسختين الوحيدتين اللتين اعتمد عليهما من جاء بعدهما من النسخ العربية، حيث نقلت طبعات مصر عن طبعة بولاق ونقلت طبعات لبنان عن طبعة باريس، دون الرجوع إلى المخطوطات الأصلية. يقول روزينثال "يوجد للمقدمة عدد كبير من النسخ المخطوطة والمطبوعة، حيث تدرس في المدارس والكليات في أنحاء الأقطار العربية. وفي السنوات الأخيرة صارت تظهر علينا مع كل عام مزيد من الطبعات لكن معظمها لا قيمة له، حيث تتزايد فيها الأخطاء الطباعية التي تشوهها" (Rosenthal 1967/I: *c*)، "وتوجَّه من خلال هذه الأخطاء إهانة كبيرة إلى فن الطباعة الشريف" (Rosenthal 1967/I: *civ*). وقد أعطى عبدالواحد وافي أمثلة عديدة لمثل هذه الأخطاء الفاحشة (وافي ١٩٨١: ١٥-٨). هذا على الرغم من أن معظم هذه الطبعات العربية تكتب على صفحة العنوان "روجعت هذه الطبعة وقوبلت على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء"، وهو ادعاء كاذب. بل إن غالبيتها لا تعدو أن تكون مجرد صور زنكوغرافية لطبعات رديئة سابقة، كما يؤكد على ذلك تشابه الخط وحجمه وتطابق أرقام الصفحات وحذفها لنفس الفصل الذي نتحدث عنه. وخلو هذه الطبعات من تواريخ النشر يجعل من الصعب تتبع تسلسلها ومعرفة من صَوّر عن من.

ومما يفاقم من مشكلة النساخ والمحققين غياب أدوات التشكيل والتنقيط في المخطوطات القديمة وتراص الكلمات في الخط العربي مما قد يقود إلى خطأ الناسخ أو القارئ في تقطيع الكلمات أمام نص لا يفهمه. ولا ننسى عدم ملاءمة الخط العربي

تماما لكتابة نصوص الشعر العامي، وهذا ما كان قد أدركه ابن خلدون وحاول التغلب عليه، لذلك نجده يراوح أحيانا بين الكتابة الصوتية التي تحاول تقريب الخط من طريقة النطق -كقلب الألف المقصورة إلى ممدوة مثلا- وأحيانا بين إرجاع المفردات العامية إلى أصلها الفصيح من أجل تقريب المعنى للقارئ. لذلك يتحول تحقيق أو ترجمة الأشعار الهلالية في هذه الحالة إلى عمل تخميني. يقول روزينثال في هذا الخصوص:

> الأشعار في الغالب صعبة الفهم. وعلى عكس الموشحات والأزجال التي سنوردها أدناه، والتي عكف الدارسون المحدثون على دراستها، فإن الأشعار الهلالية لم تلق أي عناية. وهي تشكل مصدرا أوليا قيما لدراسة تاريخ اللغة العربية في شمال غرب أفريقيا. ومن شروط دراستها -وهو ما لا يتوفر لهذا المترجم[١] مع الأسف- معرفة اللهجات العربية المعاصرة في شمال غرب أفريقيا، وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا بمعايشة من يتكلمونها بشكل يومي ولعدة سنين، علما بأن ذلك قد لا يكون مفيدا بالدرجة المأمولة، وهذا ما لا يمكن التحقق منه إلا من خلال التجربة.
>
> والنسخ المطبوعة غير مفيدة فيما يتعلق بهذه النصوص الشعرية. التصحيحات التي يمكننا أن نجريها عليها بعد الرجوع إلى المخطوطات الأصلية أكثر مما يمكننا أيراده هنا، وهو ما نبهنا عليه في بعض الحالات فقط. وبمساعدة النصوص الصحيحة الواردة في المخطوطات لم تعد مهمة الترجمة مستحيلة كما يعتقد دو سلان de Slane. لكن محاولتنا هنا -والتي غالبا ما تقتفي أثر دو سلان الريادي- ليست مضمونة في معظم الحالات، وفي مواضع كثيرة لا تقتصر فقط على تلك التي وضعنا حولها علامات استفهام.
>
> ويا حبذا لو تم نشر هذه النصوص الشعرية بعد كتابتها كتابة صوتية صحيحة على يد أهل الاختصاص في هذا الميدان. الكتابة الصوتية التي أوردناها هنا في الحواشي اعتمدنا فيها ما أمكن على النطق الفصيح وتورعنا عن المجازفة ومحاولة تخمين كتابتها وفق نطقها العامي (Rosenthal 1967/III: 415-6).

ولا شك أنه من المفيد لمن يريد تحقيق هذه الأشعار لو أنه يجيد لهجة شمال أفريقيا، كما يقول روزينثال. ولكن من المفيد أيضا الرجوع إلى مخطوطات ابن خلدون الأصلية لاستبعاد ما وقع فيه النساخ المتأخرون من تصحيفات وتحريفات، وكذلك الاستعانة بخبرات المختصين في دراسة لغة الشعر النبطي وأوزانه، والذي يعد من الناحية الفنية والأدبية أقرب تقليد شعري معاصر لتلك الأشعار الهلالية المنقرضة. هذا الشرط الأخير لن يساعد فقط في تصحيح الأخطاء التي اقترفها المتأخرون من النساخ، بل أيضا تلك التي يحتمل أن ابن خلدون نفسه وقع فيها، إذ أنني عند العودة إلى بعض النسخ المخطوطة من المقدمة بدأ يساورني الشك في أن ابن خلدون ربما لم يكن متمكنا كل التمكن من فهم ما يخطه قلمه من أشعار بدوية. لذا يحتاج تحقيق هذا الفصل من المقدمة إلى متخصص له معرفة بالشعر النبطي ولغته ليتمكن من توجيه المعنى وإقامة الوزن في الأشعار الهلالية وكتابتها كتابة صحيحة وشرحها شرحا دقيقا، نظرا لقربها من الشعر النبطي في اللغة والبناء

(١) المقصود بالمترجم هو روزينثال.

الفني.

وقد أتيحت لي فرصة الاطلاع على مصورات لصفحات هذا الجزء من المقدمة صُوِّرت من ستة ميكروفيلمات لست مخطوطات مختلفة؛ ثلاث منها جاءت من المكتبة الوطنية بباريس Nationale Bibliotheque، وهي تحمل الأرقام 1524, 1517, 5136، وهذه هي المخطوطات التي اعتمد عليها Quatremere وأشار لها بالحروف A, C, D (بدوي ١٩٦٢: ١٠٩، ١١٥، ١١٧) وسوف استخدم هذه الحروف نفسها عند الإشارة لهذه المخطوطات في الأسطر التالية. وقد حصلت على هذه الصور للمخطوطات الثلاث عن طريق قسم المخطوطات في مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض. والميكروفيلمات التي صُورت منها هذه الأوراق موجودة في المركز تحت الأرقام 20884, 20896, 29718 . كما تكرم المركز وأمدني مشكورا بصور للصفحات المطلوبة من مخطوطة عندهم تحمل الرقم 2111، وهي بخط أحمد بن يوسف ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ١٨٨٥ وتتألف من ٢٣٦ صفحة مقاسها ٣٣x٢١ سم، وعنوانها مكتوب بخط مختلف وهو"العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر عبدالرحمن بن محمد بن خلدون" . وكتابة هذه المخطوطة جيدة وواضحة لكنها مليئة بالأخطاء، وهذا بلا شك عائد إلى أن تاريخ نسخها متأخر. وسوف أرمز لهذه المخطوطة بالحرف B. كما أمدني قسم المخطوطات في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بصور لصفحات من ميكروفيلم لمخطوطة عندهم يحمل الرقم 1026F. وتوجد النسخة الأصلية لهذه المخطوطة ضمن مجموعة أحمد الثالث Ahmad III الكائنة في مكتبة طوب قابوساراي Topkapusaray في إسطنبول تحت الرقم 3042. وتتألف هذه المخطوطة من ٢٩٧ صفحة كبيرة، كل منها يحتوي على ٢٥ سطرا مكتوبة بالقلم العريض، ولم أعثر فيها على تاريخ النسخ. وكتب عنوانها بخط مختلف وهو "الجلد الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى بالمقدمة" . كما كتب على صفحة العنوان أن ملكية المخطوطة آلت إلى محمد بن عبدالرحمن الضارب في سنة ٨١٨ (بدوي ١٩٦٢ : ١١١-٢؛ Rosenthal 1967/I: *xcviii-xcix*) . وهذه من المخطوطات التي اعتمدها روزينثال في مقدمته وقال عنها إنها "المخطوطة الوحيدة الباقية من بين المخطوطات القديمة التي تتضمن أقدم نصوص المقدمة" (بدوي ١٩٦٢: ١٠٠؛ Rosenthal 1967/I: *xciii*). وسوف أشير لهذه المخطوطة بالحرف E . كما أمدني قسم المخطوطات بمكتبة جامعة الملك سعود بصورة لمخطوطة عندهم تحمل الرقم 589S، وعدد صفحاتها ٢٧٣ صفحة لكن الصفحة الأخيرة فيها مفقودة، وهي الصفحة التي يكتب عليها عادة تاريخ النسخ واسم الناسخ. وقد كتب عليها المسؤول عن قسم المخطوطات أنها تعود إلى القرن التاسع الهجري. وخطها جميل لكن تصويرها غير واضح، وقد كتب الرقم ٨٨٨ مرتين على الصفحة الأولى. ولما قارنت الصفحة ٢٦٦

من هذه المخطوطة مع الصفحة المصورة على صفحة ٤٣٤ من الجزء الثالث من ترجمة روزينثال وجدتهما متطابقتين تماما مما أكد لي أن هذه صورة من مخطوطة ييني تشامي Yeni Cami 888 إحدى المخطوطات التي اعتمد عليها روزينثال في ترجمته ووصفها بأنها تتألف من ٢٧٣ صفحة ونسخها عبدالله بن حسن بن الفخار ويعود تاريخها إلى ١٠ جمادى الأولى ٧٩٩ هجرية (Rosenthal 1967/I: *xciii*). لكن رداءة تصوير هذه المخطوطة المهمة لم يمكنني مع الأسف من الاستفادة منها كما هو مأمول، وسوف أرمز لها بالحرف F. والمخطوطتان الأخيرتان كلتاهما تحملان على صفحة العنوان ختم وقف السلطان أحمد خان بن غازي سلطان محمد خان[١].

وبمقارنة هذه المخطوطات وجدت المخطوطة A تحتل المرتبة الأولى من حيث القيمة ووضوح الخط، إضافة إلى أنها المخطوطة الوحيدة التي تتضمن قصيدة الشاعر الهلباوي والتي لا تظهر في النسخ المطبوعة إلا عند Quatremere. ولا تقل عنها قيمة المخطوطة F لولا أن تصويرها الرديء لا يسمح بقراءتها بسهولة. وخط المخطوطة E واضح ودقيق لكنه ليس بجودة المخطوطتين السابقتين، كما أن التنقيط وعلامات التشكيل غالبا ما تحذف في هذه المخطوطة وفي المخطوطة A. والمخطوطة B كتبت بخط نسخي جميل لكنها تفتقد إلى دقة المخطوطات الثلاث المذكورة آنفا والكثير من الكلمات فيها إما ساقطة أو أخلفت عن الأصل. والمخطوطة D كتبت بخط مغربي صغير الريشة، وهو خط مقروء لكن الكثير من الكلمات سقطت. أما المخطوطة C فهي الأسوأ بين هذه المخطوطات. إجمالا، يمكننا القول إن المخطوطات الثلاث A, E, F تشكل قاعدة جيدة يمكن الاعتماد عليها للتحقيق. أما المخطوطات الثلاث الأخرى فيمكن الرجوع إليها كمصادر ثانوية، خصوصا C و D.

وقد تأكد لدي بعد فحص هذه المخطوطات أن معرفة ابن خلدون بلغة الشعر البدوي وأساليبه لم تكن عميقة كل العمق، أو من المحتمل أن ذاكرته لم تسعفه، إن كان اعتمد في نقل الأشعار على ذاكرته، أو أن المصادر الخطية التي اقتبس منها هذه الأشعار، إن كانت مصادره خطية، لم تكن جيدة، أو أن النساخ الذين اعتمد عليهم لم تكن لهم دراية بهذا الشعر. وقد وجدت الكثير من الأبيات لا تستقيم وزنا ولا معنى مما يدل على أنها دونت بطريقة خاطئة. وهذا مما يجعل مهمة تصحيح هذه الأشعار وتحقيقها مهمة في غاية الصعوبة، حيث إن المشكلة لم تعد مشكلة تصحيف أو تحريف بقدر ما هي أخطاء في الأصل. ليس أمامنا في مثل هذه الحالة إلا أن نوظف معرفتنا في الشعر النبطي لشحذ إدراكنا وتوجيه إحساسنا في محاولتنا لترميم النص واستعادة الشكل الصحيح للكلمات المدونة خطأ وإرجاعها إلى أصلها المفقود ومعناها المقصود. وكلما كان المحقق ضليعا ومتمكنا من لغة الشعر النبطي

(١) أتقدم بجزيل الشكر لقسم المخطوطات في كل من مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ومكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ومكتبة جامعة الملك سعود.

وأوزانه وصوره ومجازاته واستعاراته كان أقدر على النهوض بهذه المهمة نظرا للعلاقة التي تربط بين هذين الموروثين.

باختصار، تحقيق الأشعار الهلالية والبدوية التي وردت في مقدمة ابن خلدون يتطلب الرجوع إلى المخطوطات الأصلية والتمرس في لغة الشعر النبطي/البدوي ومعرفة لهجة عرب الشمال الأفريقي (حسب اقتراح روزينثال). وأنا شخصيا ينقصني الشرط الثالث. ولكن مع ذلك فإن توفر الشرطين الأولين يمكن أن يؤدي إلى نتائج لا بأس بها. ولا يسمح المقام هنا بتطبيق هذا الإجراء عمليا على كامل النصوص الشعرية ولذا سوف نقتصر في المعالجة على ثلاثة نصوص فقط هي قصيدة المرأة الحورانية وقصيدة الشاعر الهلباوي، خصوصا وأن هاتين القصيدتين هما أقرب النماذج للشعر النبطي وأن قصيدة الهلباوي لم تنشر إلا عند Quatremere. والنص الثالث هو مطلع القصيدة التي وجهها خالد بن حمزة بن عمر إلى شبل بن مسكيانه بن مهلهل. وهذا المطلع يعاني من بعض الأخطاء التي يمكن تصحيحها بسهولة لمن يعرف لغة الشعر النبطي، وهي تصحيحات بديهية حالما تتضح للقارئ يقبلها بدون تردد.

يقدم ابن خلدون مقطوعة المرأة الحورانية قائلا "ومن[١] شعر عرب البرية[٢] بالشام ثم[٣] بنواحي[٤] حوران لامرأة قتل زوجها بعثت[٥] إلى أحلافه من قيس تغريهم بطلب[٦] ثأره تقول[٧]"

تقولُ فتاةُ الحيّ ام سلامَه	**بعينٍ أراع الله من لا رثى لَها**
تبِيْت طول الليل ما تالَف الكَرى	**موجّعَةٍ كنّ السِّفا في مِجالَها**
على ما جَرى في دارَها وإعَنا لَها	**بلحظة عينٍ غيّر البين حالها**
فقدتوا شهاب الدين ياقيس كلّكم	**ونمتوا عن اخذ الثار ما ذا وفا لها**
أنا قلت إذا رَدّوا الكتايب تسرَّني	**وْتَبْرِد من نيران قلبي ذبالها**
أياجيف تسريح الذوايب واللحى	**وبيض العذارى ما حَميتوا جِمالها**

نجد في المخطوطات الأصلية أن كلمة **السفا** في عجز البيت الثاني كتبت صحيحة لكنها تغيرت في المخطوطات المتأخرة، خصوصا إذا نقلت عن أصل غير منقط، إلى **الشقا** أو **الشفا**، لأن النساخ المتأخرين لا يعرفون كلمة **السفا**. ومن الواضح أن **السفا** هي المقصودة، بمعنى أن عينيها تؤلها من قلة النوم لحزنها على فقد زوجها كما لو أن سفا سنابل القمح سقط فيها، وهذا تعبير لا يزال شائعا عند شعراء النبط وبنفس

(١) هذه الكلمة ساقطة من C.
(٢) "نمر" في B بدلا من "البرية".
(٣) عبارة "بالشام ثم" ساقطة من B.
(٤) "نواحي" في C بدلا من "بنواحي".
(٥) "فبعثت" في D و B، "وبعثت" في C.
(٦) "وتطلب" في D.
(٧) كلمة "تقول" ساقطة من جميع النسخ عدا B.

المعنى. العبارة الأخيرة في صدر البيت الثالث غير منقّطة في المخطوطات الأصلية، وحيث أن النساخ فهموا أن المرأة تبكي زوجها المقتول، أبو أولادها، فإن المتأخرين منهم وجه المعنى بطريقة تتفق مع هذا الفهم، خصوصا وأن العبارة تأتي بعد عبارة **في دارها**، فكتبها بعضهم **وابو عيالها** والبعض الآخر كتبها **وعْيالها** لكن الصيغة التي أثبتناها هنا هي التي يستقيم بها الوزن وتتفق مع لغة الشعر البدوي وصيغه اللفظية، وتعني العناء والشقاء الذي تعانيه المرأة لفقد زوجها. وترتيب الكلمات في عجز البيت الثالث ورد في المخطوطات الأصلية كما أثبتناه هنا، وهو الترتيب الصحيح من حيث الوزن والمعنى (إلا أن كلمة **عين** سقطت في المخطوطة C)، لكن هذا الترتيب يختل في المخطوطات المتأخرة فنجده مثلا في B يصبح **بلحظة عين البين غير حالها** . العبارة الأخيرة في البيت الرابع كتبت **ما ذا مقالها** في كل النسخ المطبوعة ما عدا Quatremere وكتبت في المخطوطة B **ما لي وما لها** . لكن يبدو لي أن المعنى المقصود هو التبكيت كما لو كانت الزوجة تؤنب قومها قائلة لهم **ما هذا بوفاء منكم لها** والضمير في **لها** يعود إلى مآثر زوجها وكرمه وأعماله الجليلة تجاههم. وقد فهم معظم النساخ مصراع البيت الخامس على أنه يشير إلى **كتاب** أو **مكتوب** (ربما من قبيلة قيس يعدونها بأخذ الثأر لزوجها أو يخبرونها بأنهم أخذوا بثأره فعلا). لكنني في تحقيقي للقصيدة وجهت المعنى وجهة أخرى وفهمت أن الكلمة لا تشير إلى **كتاب** وإنما إلى **كتائب** الخيل المغيرة التي كان يقودها زوجها ضد أعدائهم فسقط في ميدان المعركة فهرب عنه قومه ولم يثنوا خيلهم دونه لإظهاره والدفاع عنه. فالمرأة، وفق هذا المعنى، تقول لو أن كتائب خيل قومها ردّت، أي ارتدّت وحاولت إنقاذ زوجها، لسرّها ذلك. هذه القراءة، وكذلك قراءة **ماذا وفا لها** في البيت السابق، تتفق مع الكثير من المرثيات في الشعر النبطي التي تسجل حوادث مماثلة ومن أشهرها مرثية عبطا بنت بنية الجربا التي ترثي فيها مقتل أبيها على يد فرسان عنزة بعدما هرب عنه قومه، تقول:

جمّع حباله ثم لمّه وشاله	**وتقنْطَرَت من كثر الاقفا والاقبال**
عزّاه ياذيب السبايا جْفاله	**يانعم والله ياهل الخيل خيّال**
ياما عطى من كل قَبّا سلاله	**سبّاقة الغاره من الخيل مشوال**
ياما شِربتوا من حلاوي دلاله	**وقت القسا يِرخص لكم غالي المال**
ياما نحا بالسيف من صعب قاله	**ويام لطم من دونكم كل من عال**
ما احْدٍ زرق رمحه ولا احْدٍ ثنى له	**ما حصل عنده عركةٍ تسمح البال**

ومثل ذلك قصيدة لزوجة جديع ابن هذال ترثيه وقد قتل في وقعة كير بين عنزة وشمر من جهة وبين مطير من جهة أخرى، ومنها قولها:

لومي على اللي يلبسون السراويل	**ما عفتوا ارقابهن يوم طاحِ**
خلوه بوجيه العصاة المغاليل	**وراجوا عليه مغلبين الرماح**

والكلمة الأولى في البيت الأخير من قصيدة الحورانية تكتب أياحين أوحين حتى

في المخطوطات الأصلية ولكن معنى البيت لا يستقيم إلا إذا قرأناها **ياحيف**، وهي كلمة معروفة ترد كثيرا في الشعر النبطي للتعبير عن الأسى والأسف والتبكيت. تقول الشاعرة لقومها: ياحيف أي تبّاً لكم كيف تطلقون شعوركم التي ترمز للرجولة والنخوة والشجاعة وأنتم عاجزون عن الذب عن محارمكم.

أما قصيدة الشاعر الهلباوي فقد قلنا إنها لا توجد إلا في مخطوطة Huseyin Celebi 793 المودعة في مكتبة Orhan Cami في Burssa في تركيا، وفي النسخ التي نقلت عنها لاحقا مثل المخطوطة التي رمزنا لها بالحرف A أعلاه وقلنا إنها إحدى المخطوطات التي اعتمدها Quatremere في تحقيقه للمقدمة، وهو الوحيد من بين النسخ المطبوعة الذي تظهر عنده قصيدة الهلباوي. ويقدم ابن خلدون قصيدة الهلباوي قائلا: ولبعض الجذاميين من أعراب مصر من قبيلة هلبا منهم:

يقول الرديني والرديني صادق   يْهَيّي بيوتٍ محكماتٍ طَرايف
ألى أيّها الغادي على عيْدهيّه   جْماليِّةٍ ملوا النساع اللطايف
عليها غلامٍ لا يرى النوم مَغْنَم   عظيم الغْنا ندبٍ بالاخبار عارِف
إذا جيت لي من حَيّ هَلْبا جماعه   بَرازِيِّةٍ أشراف للحرب زايف
ولي من بني درّاد كِلّ مْجَرِّب   كفاهم إلهي معظمات التلايف
أتاني مع الخِطّار علمٍ مطوّح   وتفريق سِيّاتٍ وراي مخالف
وانا كيف اقرّ الضيم وانتم جماعه   على كل صهّالٍ طِويل المعارف
على اوّاه لو ان رايٍ يضمكم   ولو ان فيه المال والروح تالف
ولي من ولِد عليا عبيد ابن مالك   بها شَرفٍ عالي على الناس شارِف
وخِلان صدقٍ من ضِنا آل مِسْلِم   أميرٍ بهم حِمْله جميع الطوايف

في البيت الأول أضفت حرف الواو إلى **والرديني** وفي البيت السابع أضفت **انا** إلى **وانا كيف**. وقد قمت بهذه الإضافات لجزمي بأنها سقطت سهوا في المواقع المذكورة لأن وجودها ضروري لإقامة الوزن والمعنى ولأنها عادة ترد في الشعر النبطي على شكل صيغ لفظية ملتصقة دائما مع بعضها وجاهزة للاستعمال الشعري كما أوردتها هنا. والكلمة الأخيرة في صدر البيت الثاني ترد في المخطوطة **ايدهية** لكنني قلبتها إلى **عيدهية** وهي من الصفات المعروفة للإبل النجيبة وترد كثيرا في الشعر النبطي. والكلمة قبل الأخيرة في عجز البيت وردت **اللساع** في المخطوطة لكنني قلبتها إلى **النساع** ومفردها **نسع** وهي حبال الرحل التي تشد إلى بطن الناقة. وفي المخطوطة ترد الكلمة قبل الأخيرة في صدر البيت الثالث **اليوم** لكن كلمة **النوم** هي الأصح، أي أن المندوب الذي بعثه الشاعر بقصيدته يواصل السير بالسرى ولا ينام. كما استبدلت كلمة **سات** التي ترد في المخطوطة بكلمة **سبّات** أي شتائم. واستبدلت كلمتي **ردا** في البيت التاسع وكلمة **ذرا** في البيت العاشر بالكلمتين **ولد** و **ضنا**. أما صدر البيت الثامن فقد استعصى علي تقويمه واجتهدت فيه حسب استطاعتي.

ويقدم ابن خلدون قصيدة خالد بن حمزة بقوله "ومن أشعار المتأخرين منهم قول خالد بن حمزة بن عُمر، شيخ الكعوب، من أولاد أبي الليل، يعاتب أقبالهم[١] أولاد مهلهل[٢] ويجيب شاعرهم شبل بن مسكيانة بن مهلهل[٣]، عن أبيات فخر عليهم فيها بقومه[٤]":

يقول وذا قول المصاب الذي نشا — قوارع قيفانٍ يعاني صْعابَها
يريح بها جيال المصاب إلى انتقى — فنونٍ من انشاد القوافي عْذابها
محبّرةٍ مختارةٍ من نشادنا — تجدني ليا نام الوشا(ه) ملْتهى بها
مغربلةٍ عن ناقدٍ في غضونها — محكّمة القيفان دابي ودابها
تهيّضَ تذكاري بها ياذوي الندى — قوارعَ من شبلٍ وهذا جوابها
ياشبيل جتنا من حذاكم طرايف — قرايح يريح الموجعين الغْنا بها
فخرت ولم تقصر ولا أنت عادم — سوى قلت في جمهورَها ما أعابها
لقولك في ذم المسمّى ابن حمزه — حامي حماها عاد باني خَرابها

ترتكب جميع النسخ المطبوعة في نقلها لهذه الأبيات أخطاء فاحشة لا يتسع المجال لذكرها كلها ومناقشتها فقد قمت بتصحيحها وأكتفي هنا بالإشارة إلى بعض منها. فلقد صححت مثلا كلمة **قيعان** في الشطر الثاني من البيت الأول ومن البيت الثاني بكلمة لها معنى ودلالة وهي **قيفان** بمعنى قوافي، أي أبيات شعرية، وهي كلمة معروفة لدى شعراء النبط؛ كما صححت كلمة **فراح** في بداية الشطر الثاني من البيت الرابع لتصبح **قرايح** أي أشعار من القريحة. وفي النسخ المطبوعة يكتب صدر البيت الثاني **يريح بها حادي المصاب إذا سعى** ويكتب عجز البيت الثالث **تحدى بها تام الوشا ملتهابها** ويكتب صدر البيت السادس **اشبل جنينا من حباك طرايف** ويكتب صدر البيت الثامن **لقولك في أم المتين بن حمزة**.

الشعر الهلالي والشعر النبطي

اختلف العلماء والمختصون حول القيمة التاريخية والطبيعة اللغوية والأدبية لهذه الأشعار الهلالية التي أوردها ابن خلدون. فهذا الدكتور عبدالحميد يونس يرى أنها تمثل الإرهاصات الأولى لشعر السيرة، كما مر بنا. أما علماء نجد والجزيرة العربية فإنهم يرون أنها تمثل المرحلة الانتقالية من الشعر الفصيح إلى الشعر النبطي. وأول من ألمح إلى هذا الرأي وأوعز به خالد الفرج في مقدمته لمجموعه **ديوان النبط: مجموعة من الشعر العامي في نجد** حيث يقول "على أن أقدم ما وصل إلينا من الشعر العامي في

(١) "أقتالهم" في النسخ المطبوعة، لكن "أقبالهم" أصح، وهي من "قبيل".

(٢) "مهلّل" في C.

(٣) "هلل" في C.

(٤) "فيها بقومه" ساقطة في C. وتختلف المقدمة في B عن بقية المخطوطات حيث تقول: ومن أشعار المتأخرين منهم قول خالد بن حمزة بن عُمر، شيخ العرب من أولاد مولاهم أهل التل يعاتب أقبالهم أولاد مهلهل ويجيب شاعرهم شبل من مكناسة بن مهلهل عن أبيات فخر عليهم فيها لقومه.

نجد هو أشعار بني هلال وما أورده لهم ابن خلدون في مقدمته من أشعار لا تختلف عما هي عليه الآن أشعار أهل نجد" (فرج ١٩٥٢/ ١: ز–ح). وقد دفع أبو عبدالرحمن بن عقيل بهذه الفكرة إلى حدودها القصوى في تأكيده أنه تم تصدير هذه الأشعار الهلالية من المغرب إلى الجزيرة العربية لتصبح النواة التي أنبتت الشعر النبطي، أو هكذا يفهم من قوله:

لغة العرب في عصر ابن خلدون بالمغرب وغيره هي بداية البداية للشعر العامي بلهجة أهل نجد. وفد هذا الشعر العامي إلى نجد ولم يصدر منها، وتعشقته قبائل نجد بتأثير السحر الملحمي الأسطوري في أدب اللغة الهلالية في عهود الفروسية العربية. واعتبرتُ هذا الشعر الهلالي العامي بداية البداية، لأن فيه ما ليس من عامية أهل نجد (عقيل ١٩٨٢: ٥١).

وبعد أن يورد بعض النماذج من شعر بني هلال يردف ابن عقيل قائلا:

إن شكل هذه القصائد ومنهجها هو المثال الذي احتذاه الشعر العامي بلهجة أهل نجد . . . وبدراسة عاجلة للشعر الهلالي الذي دونه ابن خلدون أو دونته الأسطورة ثم مقارنة ذلك بالدراسة العاجلة للشعر العامي النجدي في بدايته فإن نتيجة المقارنة تسلمنا إلى الجزم بأن الشعر العامي بلهجة أهل نجد وليد الشعر الهلالي العامي (عقيل ١٩٨٢: ٥١–٢).

ومما عزز توهم علمائنا أن القصائد الهلالية التي أوردها ابن خلدون في مقدمته تمثل في مجملها بدايات الشعر النبطي ما ذكره في مقدمته عن الشعر البدوي وما قاله عن الشبه بين النماذج التي أوردها منسوبة لبني هلال وبين الشعر العربي القديم وتأكيده أن شعر البدو في عصره يمثل امتدادا طبيعيا للنمط الجاهلي في نظم الشعر. ويوحي طرح ابن خلدون النظري وكما عبر عنه في مقدمته بأنه يتحدث عن الأشعار التي يتداولها أبناء البادية في الجزيرة العربية، خصوصا وأنه يورد العديد من الأسماء لهذا الشعر في المشرق (حوراني، قيسي، بدّاوي) بينما لا يورد إلا اسما واحدا من المغرب (أصمعيات). لكن ما ساقه من قصائد هلالية يؤكد أن حديثه عن شعر البدو جاء بناء على معايشته لبقايا بادية بني هلال في بلاد المغرب وليس بدو الجزيرة العربية بالذات والذين من المرجح أن معرفته بهم آنذاك لم تكن مباشرة.

قصيدة المرأة الحورانية وقصيدة الشاعر الهلباوي هما المثالان الوحيدان اللذان يقتربان في لغتهما من لغة الشعر النبطي ويمكن اعتبارهما يمثلان المرحلة الانتقالية بينه وبين الشعر الفصيح. ومما يسترعي الانتباه في أبيات الحورانية أمران؛ أولهما أنها تنتسب إلى قيس، وأحد الأسماء التي أوردها ابن خلدون لهذا اللون من الشعر مسمى قيسي. والأمر الآخر أنها من منطقة حوران التي تنسب إليها بعض الألحان التي يغنى بها هذا الشعر كما يقول ابن خلدون في الاقتباس السابق "وربما يلحنون فيه ألحانا بسيطة لا على طريقة الصناعة الموسيقية. ثم يغنون به ويسمون الغناء به باسم الحوراني نسبة إلى حوران". وتؤكد مخطوطات المقدمة على أن المرأة الحورانية بدوية وتقدم القصيدة بقولها "ومن شعر عرب البرية". وهذا مما يجعل من هذه

الأبيات نصا نفيسا دلالته بالغة الأهمية بالنسبة لنشأة الشعر النبطي وبداياته الأولى. من أهم هذه الدلالات، وهذا ما ينطبق أيضا على قصيدة الشاعر الهلباوي، أن فصاحة هذا النص الذي يحتل موقعا وسطا بين الفصحى والعامية ليس مردها إلى التعليم والدراسة لأن القائلة بدوية أمية والبدو عادة لا يتعلمون في المدارس، وبالأخص نساءهم. كما أن عامية النص ليس مردها إلى أن القائلة من النبط أو العجم، بل هي أعرابية من قيس. نستطيع أن نقول بكل ثقة واطمئنان أننا أمام نص شفهي أبدعته قريحة أمية لغتها فطرية سليقية. أي أن هذا النص يعكس حقيقة الوضع الذي كانت عليه لغة الشعر البدوي في ذلك العصر، وهي لغة لم تفقد تماما كل مقومات الفصاحة لكن شوائب العامية بدأت تظهر عليها بوضوح، لا من حيث النحو ولا من حيث المفردات والعبارات. استقامة الوزن مثلا تتطلب منا تشكيل بعض الكلمات وتحريكها حسب النظام الفصيح في النطق، وفي الوقت نفسه تحتم علينا استقامة الوزن نطق بعض الكلمات نطقا عاميا. هذا عدا بعض التراكيب والعبارات العامية مثل **كن السفا، ياحيف، بيض العذارى**، الخ. كما أنها تتمشى من الناحية اللهجية مع كلام أهل الجزيرة، على خلاف القصائد الهلالية التي بدأت تظهر عليها سمات لهجة أهل المغرب.

وبحكم أن هذه المقطوعة جاءت من بادية حوران شمال الجزيرة العربية فهي بذلك تكون أقرب النماذج إلى ما نسميه الآن بالشعر النبطي ويمكن اعتبارها نموذجا جيدا يمثل بدايات الشعر النبطي ويعكس اللغة الشعرية بين بدو الجزيرة العربية في طور انتقالها من الفصحى إلى العامية. وبقياس الماضي على الحاضر فإن في حوران وإلى عهد قريب شعر لا يختلف عن شعر البادية في الجزيرة العربية إلا بقدر ما يمليه اختلاف اللهجة. وقد قمت في عام ١٩٩٣ بزيارة إلى منطقة السويداء وجبل العرب في سورية وجمعت من هناك سوالف وأشعارا مما يدخل في صميم الموروث النبطي/البدوي في تعريفه الشمولي.

ونحن لا نعرف متى قتل الرجل الذي رثته زوجته الحورانية، لكن من المحتمل أن ذلك حدث قبل زمن ابن خلدون بفترة غير قصيرة. وبذلك تكون هذه المقطوعة من أقدم النماذج التي وصلتنا من الشعر العامي من بادية الجزيرة العربية وهي تقدم برهانا قاطعا على أنه في القرن الثامن الهجري، عصر ابن خلدون (٧٣٢–٨٠٨ هـ)، كانت العامية قد طغت وأصبحت لغة الشعر في الصحراء العربية وبادية الشام. وشيوع التسميات **قيسي** و **حوراني** و **بدوي** بين أهل المشرق، كما يقول ابن خلدون، يفيد تفشي هذا الشعر الملحون قبل وقت ابن خلدون بين أبناء القبائل البدوية في شرق الجزيرة العربية وشمالها؛ لأن مواطن القبائل القيسية، كما هو معروف، هو شرق الجزيرة وشمالها، وبادية حوران هي المنطقة الفاصلة بين شمال الجزيرة وبلاد الشام.

ونسبة الشعر إلى قيس وحوران قد لا تخلو من دلالة لها أهميتها. من المعروف لدى علماء العربية أن منطقة حوران في شمال الجزيرة العربية ومنطقة البحرين في شرقها، حيث تسكن قبائل قيس، من مناطق الأطراف البعيدة عن مناطق الفصاحة القحة والاستشهاد اللغوي في قلب الجزيرة العربية. فمنذ أيام الجاهلية كانت لغة عرب تلك المناطق لا يحتج بها ولا يعدون من العرب الفصحاء بمقاييس النحويين القدماء وعلماء اللغة الكلاسيكيين. وتدل الشواهد على أن اللحن بدأ يتفشى في عربية سكان تلك الأطراف قبل نجد ووسط الجزيرة وكان كلامهم أسرع في التحول من النسق الفصيح إلى النسق العامي. ولكن هذا لا ينفي أن أصل الشعر النبطي عربي وأنه امتداد للشعر العربي القديم ولا يمت للأنباط بصلة، لأن القبائل التي جاءتنا منها أقدم نماذجه قبائل عربية وليست نبطية، وإن "فسدت" لغتها. هذا عدا كون هذه النماذج تمثل مرحلة انتقال طبيعية متدرجة من الفصحى إلى العامية. ويؤكد ابن خلدون أن حوران من منازل عرب البادية ومساكنهم، بمعنى أنه حتى لو جاء هذا الشعر من منطقة حوران التي تقع على أطراف العراق ومشارف الشام فإن من يتعاطونه وينظمونه ويتغنون به هم من عرب البادية الأقحاح وليسوا من الأنباط ولا من شعراء الحاضرة. كما تشير المسميات قيسي و بدوي على عروبة هذا الشعر وأعرابيته، فلا أحد يشك في بداوة قبائل قيس ولا يطعن في انتمائها إلى الجنس العربي.

وفي الختام لنا أن نتساءل عن حقيقة العلاقة اللغوية والأدبية بين المقطوعات الهلالية في المقدمة وبين بدايات الشعر النبطي، إذ ليس هنالك ما يشير ولو من بعيد إلى أن عرب الجزيرة على علم بها ولا نعلم أنه كانت هناك وسائل اتصال مباشر بين بدو المشرق وبدو المغرب وما ينتج عن ذلك من عمليات التثاقف والاحتكاك. لكن هذا لا ينفي وجود الشبه بين المقطوعات الشعرية الهلالية التي أوردها ابن خلدون وبين شعر بادية الجزيرة العربية في ذلك الوقت. لو تمعنا في أقدم النماذج التي وصلتنا من الشعر النبطي وقارناها بنماذج الشعر الهلالي التي أوردها ابن خلدون لوجدنا تشابها ملحوظا في اللغة ونظام القوافي والعروض ولوجدنا أنها كلها قيلت على البحر المشتق من الطويل والذي يسميه أهل نجد الهلالي، وهذه التسمية يطلقونها على كل ما هو قديم موغل في القدم (كانت نظرة أهل نجد المتأخرين إلى بني هلال لا تختلف عن نظرة العرب القدماء إلى قوم عاد).

إلا أن هذا التشابه في نظري لا يعني أن الشعر الهلالي الذي ورد في مقدمة ابن خلدون هو الأصل الذي نشأ منه الشعر النبطي لكنه يعني أنهما فرعان انحدرا من أصل واحد هو الشعر العربي الفصيح، وأنهما سارا في بداية نشأتهما وتطورهما في طريقين متقاربين متوازيين ثم بدأ يتباعدان شيئا فشيئا من حيث اللغة والشكل والوظائف والمضامين حتى افترقا ليتحول أحدهما فيما بعد إلى ما نسميه الآن

الشعر النبطي. أما الفرع الآخر الذي ترعرع بين بني هلال في المغرب العربي فإنه انقسم بدوره إلى شعر قصصي يمثل بدايات السيرة الهلالية، وشعر ذاتي تاريخي يمثل البذرة التي نبت منها شعر الملحون الذي ابتعدت لغته كثيرا عن لغة الشعر النبطي.

ومع التسليم بهذه النتيجة فإنه ما زال بإمكاننا الاستفادة من تفحص الشعر الهلالي القديم الذي أورده ابن خلدون في تلمس بدايات الشعر النبطي والأجواء اللغوية والاجتماعية التي نشأ فيها، وذلك لقربهما من بعضهما في بداية نشأتهما ولكونهما انحدرا من أصل واحد. ولا أدل على ذلك من أن ابن خلدون يدمج قصيدة قالتها بدوية من بادية الشام مع قصائد بدو شمال أفريقيا، وكأن هذه القصائد برمتها تنتمي إلى إرث شعري واحد. ويسوق ابن خلدون ملاحظات شكلية تنطبق على الشعر الهلالي بنفس المصداقية التي تنطبق بها على الشعر النبطي. والقصائد التي جاءت في المقدمة تؤكد دقة ملاحظات ابن خلدون وعلى مدى التشابه بين الأشعار الهلالية والأشعار النبطية القديمة، مع فوارق في اللهجة لا تخفى على عين البصير باللغة. ومن أوجه الشبه البارزة بين شعر بني هلال في المغرب والنماذج القديمة من الشعر النبطي أن ذكر الديار مربوط بذكر الخيل والنعم والحسناوات اللاتي كان الشاعر يسامرهن ويتلهى بمداعبتهن، كما في قصيدة علي بن عمر بن إبراهيم من رؤساء بني عامر وقصيدة سلطان بن مظفر بن يحيى من الذواودة. وهذا موضوع تقليدي يكثر الشعراء النبطيون من طرقه، ونجد الكثير من الأمثلة عليه.

ولكن ماذا عن الأشعار التي تدخل في فلك السيرة وما علاقتها بالمقطعات التي كانت متداولة تداولا شفهيا بين أبناء الجزيرة العربية حتى عهد قريب وينسبونها إلى بني هلال؟ ما هي علاقة هذه المقطعات الشفهية بما أورده ابن خلدون وهل يمكن الاعتماد عليها كنماذج تمثل بدايات الشعر النبطي ومرحلة الانتقال من النسق الفصيح إلى النسق العامي في لغة شعر البادية في الجزيرة العربية؟

ما أورده ابن خلدون من أشعار السيرة الهلالية يشكل النواة التي نشأت منها هذه الملحمة العربية التي أصبحت رواياتها فيما بعد تتداخل على امتداد الوطن العربي كله، بما في ذلك الجزيرة العربية. قصة الجازية مع الشريف شكر التي ذكرها ابن خلدون في الجزء السادس من تاريخه لا تزال قيد التداول الشفهي عندنا في نجد. الزناتي خليفة وذياب ابن غانم وحسن ابن سرحان لا تزال أسماؤهم تتردد على ألسنة الرواة في مختلف أنحاء الجزيرة العربية. ومع ذلك تبقى القصائد الهلالية المتداولة في وسط الجزيرة العربية شيئا مختلفا عن ما سجله ابن خلدون، مثلما تختلف روايات السيرة الهلالية من بلد عربي إلى بلد عربي آخر. ومن غير المستبعد أن روايات السيرة الهلالية المتداولة في نجد تتأثر بما يسمعه المسافرون من

أبناء الجزيرة من عقيلات وغيرهم من منشدي السيرة في مقاهي مصر والشام. فالرواية التي يظهر فيها عزيز ابن خاله كمرافق لأبي زيد في رحلته الريادية هي الرواية المتداولة أصلا في الجزيرة العربية، وهي أقرب في نسجها إلى الخرافة "السبحانيّه" منها إلى الأسطورة. أما الرواية التي يظهر فيها يحيى ومرعي ويونس فقد تكون مستعارة من الروايات المصرية والشامية. والمقطعات الهلالية المتداولة في نجد، شأنها شأن ما شاكلها من أشعار الضياغم وما يدور في فلكها من صنف أشعار شايع الأمسح وغيره، لا يصح الاعتماد عليها في تأريخ بدايات الشعر النبطي وتتبع مراحل نموه وتطوره وذلك نظرا لطبيعتها الشفهية والأسطورية. الأشعار التي وصلتنا عن طريق الرواية الشفهية فقط لا يمكن الاعتماد عليها كأساس قوي لتأريخ الشعر النبطي، خصوصا إذا كانت هذه الأشعار مما تبدو عليه المسحة الأسطورية أو الروائية. وكلما كان الشاعر موغلا في القدم وكلما أحكم النسج الأسطوري حول شخصيته ازداد شكنا في صحة نسبة أشعاره وفي قيمتها كمصدر للبحث في نشأة الشعر النبطي ومراحل تطوره اللغوية والفنية. وحتى لو سلمنا بصحة نسبة قصيدة من القصائد القديمة إلى قائلها المزعوم فإن عدم ثباتها لفظيا عن طريق الرواية الشفهية يجعلنا في شك وحذر من الاعتماد عليها كنموذج يمثل الواقع اللغوي والأدبي للعصر الذي يفترض أنها قيلت فيه. ومما يقوي شكنا في نسبة بعض الأشعار النبطية إلى القدماء أننا نجد أبياتا تروى باللهجة العامية وتنسب إلى شخصيات من العصر الجاهلي مثل كليب والمهلهل وجساس وعنترة! وقد جمعت بنفسي الكثير من هذه الأشعار من الراوية سعود ابن جلعود من أهالي سميرا قرب حايل. كما ينسب رواة السيرة الهلالية أشعارا نبطية منسوبة للزناتي خليفة الذي يفترض أنه من مشائخ البربر من شمال أفريقيا، وحتى البربر في شمال أفريقيا يطلق عليهم الرواة الشعبيون لقب الروم.

هذا يقودنا إلى مسألة مهمة تتعلق بقيمة النص كشاهد تاريخي ولغوي على عصره. إذا كان قائل القصيدة شخصا حقيقيا له وجود تاريخي ووصلتنا القصيدة عن طريق الثبت الكتابي أو التسجيل الصوتي بالشكل اللغوي الذي قيلت فيه أصلا، دون أن ينالها أي تحريف أو تغيير، فإنه لا أحد يشك في قيمتها كشاهد لغوي وتاريخي. أما إذا لم تدون القصيدة واعتمدت في وجودها وتداولها على الرواية الشفهية فإنها تصبح عرضة للتحريف والتغيير اللغوي وتعدد الروايات والاختلاف في نسبتها إلى قائلها. وكلما ابتعدت القصيدة زمنيا ومكانيا عن قائلها الأصلي تراكمت التغيرات التي تطرأ عليها وأصبح تحقيقها وردها إلى أصلها أمرا متعذرا، مما يضع ظلالا من الشك حول قيمتها كشاهد لغوي وتاريخي.

أما إذا نحل الرواة، لسبب أو لآخر، قصيدة ونسبوها لشخصية حقيقية لها وجود تاريخي فإنه لا يعتد بهذه القصيدة من الناحية التاريخية، إلا إذا أردنا أن

نبحث في البواعث والظروف السياسية والاجتماعية الداعية إلى نحلها. كما أن القصيدة المنحولة لا تصلح كشاهد لغوي على لغة عصر قائلها المزعوم لكنها قد تصح كشاهد على لغة العصر الذي نحلت فيه، والتي قد تختلف عن لغة القائل المزعوم بحسب قربها أو بعدها زمانيا عن عصره. أي أن النحل يفقد النص قيمته التاريخية لكنه مع ذلك يبقى شاهدا يمثل الواقع اللغوي والأدبي للعصر الذي نحل فيه. فالقصائد التي يرويها العامة عندنا في نجد حتى عهد قريب وينسبونها إلى المهلهل وكليب وجساس لا علاقة لها إطلاقا من الناحية اللغوية (ولا التاريخية) بهذه الشخصيات وإنما هي نماذج من لغة العصر الذي نحلت فيه، أو بالأحرى لغة العصر الذي تم فيه تدوينها أو تسجيلها صوتيا، والتي قد تختلف عن اللغة التي تم فيها الانتحال أصلا. فمن الممكن مثلا أن تعيش شخصية في الجاهلية مثل عنترة بن شداد وبعد تفشي العاميات يقول الرواة والقصاصون الشعبيون أشعارا على لسان عنترة باللهجة العامية ويتداول الناس هذه الأشعار ويتوارثونها عن طريق الرواية الشفهية لعدة قرون وتتعرض جراء ذلك لتغيرات لغوية تنأى بها عن الأصل المنحول، ثم يأتي بعد ذلك من يدونها برواية العصر الذي تم فيه التدوين ولغته التي تختلف عن لغة الرواة الأقدمين الذين نحلوها أصلا والتي هي بدورها تختلف عن اللغة التي كان يتكلم بها قائلها المزعوم عنترة وينظم بها شعره.

هذه الاحترازات العلمية تفرض علينا التريث في قبول ما ينشر في بعض المصادر المطبوعة على أنه نماذج من الشعر النبطي القديم، خصوصا في حالة عدم نص الجامع على مصادره التي استقى منها هذه النماذج، أو في حالة كون هذه المصادر مصادر شفهية أو حتى مصادر خطية نسخت في أوقات متأخرة.

شعر القلطة
(الوصف)

يميز شعراء النبط بين جنسين متمايزين من الشعر، جنس يكون فيه النظم سابقا للأداء والرواية ومستقلا عنهما، وهو ما يسمونه شعر النظم؛ وجنس آخر مرتجل يتم فيه النظم أثناء الأداء، وهو ما يسمونه شعر القلطه. تأليف القصيدة في شعر النظم يسبق الرواية التي هي عملية مستقلة عن النظم تقوم على الحفظ والاستظهار، كما سنرى لاحقا. أما في شعر القلطه فإن عملية النظم تندمج مع الأداء بحيث تكون لحظة الأداء هي لحظة الإبداع، وهذا ما سنوضحه في هذا الفصل والفصل الذي يليه. ما نبسطه أمام القارئ في هذا الفصل من وصف لشعر القلطة وما نقدمه في الفصل اللاحق من تتبع وتحليل ليس إلا محاولة لاستكشاف هذا الموروث الشعري من الداخل واستشفاف معايير نقدية ومقاييس فنية منبثقة منه ومؤسسة عليه. إننا لن نستخدم القلطة كحقل تجارب لنظريات جاهزة ومقولات مسبقة. ما نقوم به هنا محاولة أولية لبلورة نظرية نقدية تستوحي بنيتها وتستمد مصطلحاتها من القلطة كإبداع قولي وفن أدائي وأداة للتعبير والفاعلية السياسية والاجتماعية. لذا سوف نعول كثيرا على إيراد الشواهد الشعرية والإفادات القولية من الشعراء والمتذوقين لشعر القلطة باللغة المحكية التي عبروا عنها بها لنطلع القارئ على ما لدى هؤلاء من ثروة في المصطلحات النقدية والأدبية التي تنم عن وعي وإدراك لمتطلبات العملية الإبداعية ومقتضياتها، والتي يمكن تطويرها لتشكل الأساس لنظرية نقدية نابعة من معطيات الفن ذاته. كل ما سأفعله في الصفحات التالية هو إفساح المجال أمام شعراء القلطة المبدعين والمتذوقين الواعين لهذا اللون الشعري لإسماع أصواتهم والتعبير عن رؤاهم ولملمة ذلك وتنسيقه ليشكل منظومة نقدية متكاملة تتسق وتتآلف مع الطبيعة الحقيقية لشعر القلطة وما يتميز به فعلا من وسائل إبداعية خاصة وتقنيات فنية فريدة تميزه عن شعر النظم. وسوف نتوسع في الحديث عن شعر القلطه في هذين الفصلين نظرا لندرة الدراسات التي تتناول هذا الجنس الشعري.

النزول إلى الملعبة

تسمى المبارزة الشعرية قَلْطِه، وهي تسمية مشتقة من قَلَط بمعنى تقدم إلى الأمام للمبارزة وقبول التحدي؛ وتسمى أيضا رِدّيّه أو مْرادّ لأن الشاعرين الخصمين كل منهما يرد على الآخر؛ وتسمى كذلك محاوره لأنها حوار بين شاعرين؛ والتسمية الأخيرة حديثة إلى حد ما يستخدمها المتعلمون والمثقفون للإشارة إلى هذا الفن الشعري. وعند بادية الحجاز يسمون هذا الفن مْبادَع، إشارة إلى تناوب الشاعرين

في بدع الأبيات وإنشادها؛ كما يسمونه لِعْب لأنه، مثله مثل اللعب، مؤسس على قواعد وأصول ويتضمن عنصر المنافسة وما تنطوي عليه من فوز أو خسارة ومفاجآت أخرى يصعب التنبؤ بها. وهناك مسميات أخرى أقل شيوعا يمكن إيرادها للإشارة إلى المبارزات الشعرية غير أن الاسمين الأكثر شيوعا هما القَلْطِه أو الرد. وتطلق هذه الأسماء على جنس المبارزات الشعرية بشكل عام. أما حين الإشارة إلى مبارزة محددة بين شاعرين، أي شوط واحد، فإنها تسمى قاف (لأن أبياتها تبنى على قافية واحدة)، أو طاروق (من طَرْق أي وزن أو بحر لأن أبياتها تبنى على بحر واحد)، أو مِحْراف (أي اتجاه لأنها تتجه وجهة محددة في مضمونها)، لكن المصطلح الأكثر شيوعا هو رِدّيّه وجمعها رِدّيّات.

تتألف المبارزة الشعرية "الردّيّه" في الغالب من شاعرين يحاول كل منهما التفوق على الآخر وإبراز قدراته الشعرية. يتناوب الشاعران بدع الأبيات وإنشادها لعدة جولات بحيث تشتمل كل جولة عادة على بيتين. ويقف المرددون "الصفوف" أو "الشيّاله" أو "الرداده" في صفين متقابلين ليلتقطوا أبيات كل شاعر وينشدوها من بعده بحماس ظاهر مع التصفيق الموقع والحركات الجماعية المنتظمة لكن دون استخدام أي آلة أخرى، كالطبول مثلا، وذلك لتسهيل الأداء وتمكين أكبر عدد ممكن من الحضور للمشاركة في الإنشاد. ويستهل أحد الشعراء القلطة بأن يتقدم ويرتجل بيتين يحيي فيهما جمهور الحاضرين وصفوف المرددين، وقد يحدد اسم خصم معين ويتحداه للنزول إلى الميدان لمواجهته. يلقي الشاعر بيته الأول الذي يتناوب المرددون إنشاده بحيث يردد أحد الصفين الشطر الأول من البيت، أي صدر البيت، بينما يردد الصف الآخر الشطر الثاني، أي العجز. ويستمر الصفان في إنشاد البيت على هذا المنوال لبضع دقائق بينما يستغرق الشاعر في التفكير وينشغل في بدع البيت الثاني الذي يلقيه حال الانتهاء منه على المرددين الذين ينشدونه بنفس الطريقة. ويسمى البيتان الأولان من القلطة وِسيمِه لأنهما يسمان، أي يحددان اللحن والوزن والقافية التي ينبغي على الشاعرين أن يتقيدا بها. ثم يتقدم "يقْلِط" شاعر آخر ويرد على تحية الشاعر الأول ببيتين على نفس الوزن والقافية يعلن فيهما قبوله للتحدي. بعد ذلك يعود الشاعر الأول لينشد بيتين جديدين يرد فيهما على خصمه ثم يقوم الشاعر الثاني بالرد ببيتين آخرين من عنده وهكذا دواليك حتى نهاية الرِدِّيَّة. وبعد الانتهاء من طقوس التحايا والتقدير والود، كما يقول الدكتور عبدالله العتيبي "تأخذ المحاورة الشعرية مجراها الطبيعي في محاولة كل شاعر إرضاء نزعة التباهي الذاتية في نفسه، وانتهاز كل الفرص الممكنة في سبيل تأكيد ذاته، وتفوقه الشخصي". ويصف الدكتور العتيبي القلطة في مقالته "القلطة: فن المفاخرة الذاتية" على النحو التالي:

> فن شعري ارتجالي يلقى بطريقة إنشادية، وفق صيغة لحنية خاصة به، يبدؤها الشاعر الواقف أمام (الردادة) المنشدين الواقفين في صفين متقابلين، بحيث يتقاسمون شطري

البيت الشعري، حسب نظام معين، يقتضي أن يردد الصف المقابل للشاعر صدر البيت المرتجل، ويردد الصف الواقف خلف الشاعر عجز نفس البيت، لفترة من الزمن تحددها مبادرة الشاعر الآخر المنافس بالرد ببيت آخر، هو في الحقيقة إجابة على الشاعر الأول، وبنفس الوزن والروي، وهكذا تستمر المحاورة بين الشاعرين أو بين أكثر من شاعر يتقاسمون المحاورة أو يكون شاعر فذ أمام مجموعة من الشعراء حتى يوشك الوقت على الانتهاء وتوشك قريحة الشعراء على النضوب فيلجأون إلى أقذع الألفاظ مما يحتم على الحاضرين إنهاء هذه المحاورة الشعرية، على عكس البداية التي تكون عادة بالتحية والسلام (عتيبي١٩٨٤: ١٧١-٢).

وفي كتابه **الشعر النبطي - أصوله - فنونه - تطوره** يعطي الشاعر طلال السعيد وصفا أوفى وأدق لشعر القلطة نابع من تجربته الشخصية وممارسته لهذا الفن:

النظم الارتجالي بالشعر النبطي يعني أن الشاعر يلتزم بتأليف البيت الشعري وتلحينه وغنائه بنفس اللحظة أي دون إعداد سابق وهذا اللون يسمى قلطة أو محاورة شعرية أو مساجلة أو ردية وقد امتاز بها الشعر النبطي حيث لا يوجد الشعر المرتجل إلا عند شعراء النبط فقط. وتقوم القلطة على أساس أن يتقابل شاعران وراء كل شاعر صف، ويبدأ أحدهم بأول بيت فيغنيه ثم يغني الصف المقابل الشطرة الثانية منه ويغني الصف الثاني والذي يقف خلف الشاعر الشطرة الأولى ويتناوب الصفان الغناء حتى يؤلف الشاعر البيت الثاني فيشير للصف بالتوقف ويغني هو بيته الثاني ويردده الشيالة وهكذا حتى يرد الشاعر الثاني ببيتين أيضاً على نفس الوزن والقافية والمعنى وهكذا تستمر المحاورة بينهما وتتطرق لمواضيع كثيرة قد تصل للتجريح الشخصي بين الشعراء. والقلطة من المواقف الصعبة على الشاعر حيث يضطر الشاعر لمسايرة خصمه والدفاع والهجوم حسب الموقف أمام الجمهور ليبرر موقفه ويكسب الموقف وهي تعتمد على قوة خلفية الشاعر وشدة لمحه وسرعة بديهته أضف إلى ذلك قوة القريحة وإذا وجدت لدى الشاعر الموهبة فهو يكتسب القلطة بالمران والممارسة حيث إنها تكتسب بواسطة المراس فيتعلم الشاعر كيف يرد وكيف ينفذ إلى الخصم، وهناك أيضاً عامل الصوت فجمال صوت الشاعر له دور كبير بالقلطة حين يستطيع تأدية اللحن وجمال الصوت قد يغطي بعض غلطات الشاعر.

والقلطة من الفنون المحبوبة لدى الجماهير حيث يحرص عليها الكثيرون، إلا أن ما يعيبها هو بعض الشعراء المتطفلين على الشعر حين يخرجون عن حدود المعقول ويتعمدون التطاول على الخصم والتجريح الشخصي له والتعرض حتى لقبيلته بالشعر مما قد يسبب بعض المنازعات التي قد تزيد عن كونها منازعات عادية بين الشعراء أنفسهم وقد تمتد للجمهور.

إلا أن القلطة بحد ذاتها فن محبوب وهي عبارة عن امتحان لقدرة الشاعر متى ما كانت سليمة ولا تتطرق للمواضيع الشاذة فيكون القصد منها التسلية والاحتكاك لكسب الخبرة والتنافس الشريف السليم بعيداً عن الابتذال.

وقد ازدهرت القلطة بالكويت بعهد المغفور له الشيخ أحمد الجابر الصباح الحاكم العاشر للكويت حيث كان مولعاً بها يجمع شعراءها حوله، لدرجة أنه رحمة الله عليه سافر ذات مرة بزيارة للمملكة العربية السعودية فاصطحب معه شاعر القلطة المرحوم صقر النصافي وأقيمت على شرف المرحوم أحمد حفلات قلطة شارك بها صقر النصافي.

من أشهر شعراء القلطة بذلك الوقت صقر النصافي وسليمان بن شريم وجعيلان الدغباسي وعبدالله بن غصاب وابن بصري ومرشد البذال وغيرهم (سعيد ١٩٨١: ٦٨-٩).

وتفصل بين صفي المرددين مساحة يتحرك فيها الشاعران تسمى الميدان أو الملعبه. وتشير كلمة لِعْب، بالإضافة إلى اللعب المعروف، إلى نظم الشعر والغناء والرقص وكذلك المطاردة على ظهور الخيل. وأحيانا يستخدم شعراء القلطة عبارات وألفاظا مجازية يشيرون بها إلى أنفسهم على أنهم فرسان حقيقيون يدخلون ساحة المعركة الكلامية والفروسية القولية يحملون السلاح للإجهاز على الخصوم. ويقولون إنه لا بد للشاعر أن يكون رابط الجأش ثابت الجنان ليتقدم إلى الميدان ويتبادل اللكمات الكلامية مع خصم قوي عنيد أمام حشد من المتفرجين وأن يكون دائما حاضر الذهن مستعدا للمفاجآت من خصمه اللدود. ويشبه شعراء القلطة مبارياتهم الشعرية بالمبارزات الحربية والمباريات الرياضية مثل المصارعة والملاكمة وكرة القدم. وهم لا يفهمون مصطلح "محاورة شعرية" كما يفهمه المثقفون الذين يطلقونه على هذا الفن الشعري تشبيها له بالجدل الأدبي والحوار الفكري، بل إنهم يفهمونه على أنه يقصد به تشبيه المحاورات الشعرية بمحاورة اللاعبين في ميدان كرة القدم حينما يتقدم أحدهم بالكرة ويراوغ الآخرين الذين يحاولون انتزاعها منه. وكما هي الحال بالنسبة لكرة القدم يتقاذف الشاعران فيما بينهما المعاني والأبيات ويتلاقفانها ويحاول كل منهما أن يبرز مهارته ويتفوق على الآخر. ولكل شاعر مشجعون ومريدون يشدون من عضده ويقوونه ضد خصومه. والمباريات الشعرية لها قوانين مثل المباريات الرياضية وقد تنتهي بالفوز أو الخسارة أو التعادل. ومن المفترض أن يتقبل كل من الشاعرين الفوز أو الخسارة بروح رياضية عالية؛ ولو حدث أن حصل بينهما خلاف أو شجار فلربما امتد ذلك إلى جمهور المشجعين.

ومن الأصول المتبعة إذا ما تواجد عدد كبير من الشعراء في نفس المناسبة أن يحجم الشعراء الكبار عن المبارزة في بداية اللعب ويتركوا المجال أمام الشعراء الأقل شأنا. والقصد من وراء ذلك هو إتاحة الفرصة للشعراء المبتدئين ليكتسبوا بعض الخبرة والمران بينما ينتظر الشعراء الكبار ريثما يحتشد الجمهور وتقوم الصفوف وينشط اللعب ويتحمس الحاضرون ويتهيؤون لسماع الكبار. ويترفع الشعراء المرموقون عادة عن مبارزة شاعر مغمور بينما يحرص الشعراء المبتدؤون على منازلة الشعراء الكبار من أجل أن يتعلموا منهم تقنيات هذا الفن ولأن هذا بالنسبة لهم مدعاة للافتخار والمباهاة. وقد يبرز أحد الشعراء وتطبق شهرته الآفاق لدرجة أن الشعراء الآخرين يفدون إليه من مناطق نائية لمبارزته والاستمتاع باللعب معه. ويروى أن الشاعر سليمان ابن شريم بعد أن تبارى مع الشاعر علي القري والذي كان حينذاك في بداية مشواره الشعري قال له: رح عاد قل للناس انك رادّيت ابن شريم، أي أن نزولك معي في الملعبة أمر يحق لك أن تتباهى به أمام الناس.

وهكذا نرى أن المبارزة في الغالب الأعم تكون بين شاعرين اثنين داخل الحلبة

يتناوبان بدع الأبيات. والشاعر الذي يبدأ المحاورة "ياسِم" يترك الخاتمة لزميله الذي يقفل المحاورة وينهيها، وذلك حتى يتساوى توزيع عدد أبيات المحاورة بين الخصمين ويكون نصيب كل منهما مثل الآخر تماما. والأبيات التي يتناوب الشاعران إيرادها قد تتألف من بيتين في كل مرة، وهذا هو الأغلب وهو ما يسمونه محجوز وقد تتألف من بيت واحد ويسمون ذلك مطرود. هذا هو النموذج المثالي. لكن هناك حالات تشذ عن هذه القاعدة، كما هو واضح من كلام الدكتور العتيبي الذي سبق إيراده، فتكون المحاورة بين أكثر من شاعرين أو أن يكون أحد الشاعرين أنشط من الآخر وأسرع في الإحضار فيفوز بنصيب الأسد من أبيات المحاورة. وفي الماضي كانت القلطة أقرب إلى أن تكون منافسة بين مجموعتين متقابلتين منها إلى أن تكون بين شاعرين فردين يتناوبان إيراد الأبيات ويتساويان في فرصة البدع وعدد الأبيات التي يوردها كل منهما. وهذا ما تؤيده شهادة محمد ابن شلاح المطيري حيث يقول:

> لى صارت المحاوره بين فخذين أو قبيلتين موجودين في الملعبه هذولا شعّارهم كثيرين وذولا شعّارهم كثيرين وكل من عنده جابه يرى ان رفيقه ما سد اللازم فيقوم الى جت عنده قال خلّه لي، خلّه لي، يتحاسدون عند البيت، يعطي بيته ويرجع للصف. هذي تحصل، يتجادعون البيوت. الشاعر يقلط يجدع البيت الى جهّزه ثم يرجع لمكانه بالصف. خصوصا الى صار المعنى معروف وواضح تفاخر وما شابه ذلك. خصوصا انه الى وقت قريب الشعّار ما كانوا يتطرقون بالمحاورات الا للافعال اللي بينهم هم والقبايل الاخرى، مغازي وقوامات، حتى عقب الحكم السعودي والى فتره قريبه.

يقول أحمد الدامغ "قد يكون التحاور بين أكثر من اثنين وربما تشكلت من فريقين يصل أفراد الفريق إلى ثلاثة يتبادلون الرد على الفريق المماثل لهم في العدد. وقد يكون هناك بعض التحديات من الشعراء المتمرسين في هذا المجال فيحاور أحدهم أكثر من واحد" (سبيعي ١٩٨٤/١: ٧). ومن الأمثلة على الرد الجماعي ما حدث في أحد ملاعب الكويت حينما تقابل جويهر "ج" وابن غصاب "غ" من شعراء الكويت مع ابن عمير "ع" وابانمي "ن" من شعراء نجد:

ج: جيتك مع السدّه ما عاد لي رَدّه　　　والخط لا تاصله تاطاك رجليّه
ع: ياالله ياوالي تراني لحالي　　　ان قلت بيتٍ يرد جويهر عليّه
ن: جيتك مع السكه ما عاد لك فكّه　　　العقرب الكاسره جا عندها حيه
غ: جانا معه فتنه هو مْكَمّلٍ تتنه　　　ياالله دخيلك عن اللي ناويٍ نيه
ع: جينا بنوماسي لى يابعد راسي　　　جوك النجادا على جيشٍ ورجليه
ج: هذا اجنبي لافي من فوق هيّاف　　　يبغى لنجد ولا بالكف خرجيه
ن: ركبت في شوعي ولا شفت منفوعي　　　ثلاثة اشهر وملحوقٍ بربّيّه
غ: يالقرم تتديّن بالذمه وهين　　　على رجا الله توفّيهم سناويه
ن: مقطّع الخيشه عيّى على عيشه　　　اضمن عليّه وسلّفني نصيفيه

وفي الرد الجماعي حينما يتقدم شاعر من أحد المجموعتين ويلقي بيتا أو أكثر

فإنه بإمكان أي شخص من المجموعة الأخرى أن يتقدم إلى الملعبة ويرد عليه ثم يعود إلى مكانه في صفوف المرددين. وبإمكان الشاعر المجيد من أي من المجموعتين أن يواصل إيراد الأبيات الواحد تلو الآخر دون التقيد بعدد معين حتى يتمكن شاعر آخر سواء من مجموعته أو من المجموعة الأخرى من أن يأتي بشيء من عنده. المهم في الأمر هو أن يستمر الإنشاد ولا يتوقف الأداء. وليست هنالك بداية أو نهاية واضحة لكل محراف أو طاروق من حيث المضمون بل إن الشعراء والمنشدين يستمرون في إيراد الأبيات على نفس الوزن والقافية حتى تستهلك القوافي أو يسأمون اللحن فيعمدون إلى تغيير الطرق. وفي مثل هذه الحالة قد لا يكون التحدي هو الدافع إلى الأداء وإنما مجرد الرغبة في الغناء والسمر، خصوصا أنه في ذلك الوقت لم تكن هناك وسائل أخرى متاحة لهم ليرفهوا عن أنفسهم. وهناك مناسبات يضطرون فيها إلى إقامة حفلات من هذا النوع حينما لا يريدون أن يغالبهم النوم لسبب أو لآخر أو لوجود شخص لدغته أفعى لأن الملدوغ، في اعتقادهم، يجب عليه أن يبقى يقظا حتى لا يسري السم في جسده ولا ينام حتى تنام الحية التي لدغته وذلك عند ظهور نجمة الصبح. وإذا لم يبرأ الملدوغ في اليوم التالي قالوا إن الحية التي لدغته انقلبت على ظهرها وهذا أمر خطير يلزم لمواجهته السهر المتواصل والغناء طوال الليل لمدة أسبوع كامل. ويقال إنه حينما نشطت حركة الإخوان وحرمت على الناس جميع أنواع اللهو كان البعض منهم حينما يشتد شوقهم إلى الغناء يتظاهرون بأن بينهم شخصا ملدوغا وأنهم مضطرون للبقاء بجانبه والغناء طوال الليل حتى لا يغلبه النعاس.

والقلطة وإن كانت، في الغالب الأعم، من إبداع شاعرين اثنين إلا أنها تعتبر في بنيتها ومضمونها قطعة شعرية واحدة تخضع جميع أبياتها لنفس الوزن والقافية وتتألف في بنيتها الظاهرية من ظفائر مجدولة مع بعضها البعض من الادعاءات والنقائض التي تشكل وحدة واحدة. ومفهوم **الفتل والنقض** من أهم المفاهيم في شعر القلطة (مما يذكرنا بنقائض جرير والفرزدق). ويعني ذلك أن أحد الشعراء ينشد أبياتا محكمة السبك كظفائر الحبل المفتول بقوة يضمنها بعض الألغاز والرموز والمعميات أو يثير قضية ضد خصمه مدعمة بالحجج والبراهين. وتكون مهمة الخصم أن يقلب السحر على الساحر وينقض فتل الشاعر الأول وذلك بفك رموزه وحل ألغازه أو تفنيد ادعاءاته ونقض حججه وقلب براهينه بحيث تكون ضده لا لصالحه. ومن الأمثلة التي يمكن إيرادها في هذا الصدد بيتين من رِدِّيِّة بين شاعرين يتحدى أحدهما الآخر بقوله:

أنا بطني كبير وياكل الرجّال عرض وطول   لك الله ما تجي لي ربع لقمه ياعبيدالله

فيجيب عبيدالله قائلا:

تراني سم ساعه وان كليت السم كيف تقول   يطيح السم في بطنك ومت ولا رحمك الله

وهذه أبيات من رِدِّيِّة بين الشاعرين حامد العتيبي ومصلح الحارثي. يقول مصلح مخاطبا حامد قاصدا تعجيزه:

زرعت نجد العريض ومن بَرَد ما العين أسقّيه واحطه بلاد ياحامد وتحرثها كراعي

فأجابه حامد بأنه سيحكم الهبوب بحيث لا يستطيع مصلح أن يذرى حبه:

أنا حكمت الهبوب وحب مصلح من يذرّيه اللي يليّم مصاريف الفقارى والشباعِ

وفي رِدِّيِّة بين الشاعر علي العباد وأحد الخصوم، وهو من الشخصيات المهمة. يبدأ الخصم بالسخرية من علي العباد الذي ترفض "زهره"، على قبحها ودمامتها، من الاقتران به قائلة بأنها يمكنها أن "تحيك" أي تقبل وتتحمل أي شخص آخر ما عداه هو:

حيّى الله اللي خطب زهره وعيّت تقول تقول كِلّش نحيكه غير علي العباد

فيجيب علي العباد بأن "زهرة" رفضته لا لشيء إلا لأنها تصر على ألا تتزوج إلا من أعيان البلد، والمقصود بذلك طبعا هو الشاعر الخصم:

الله خبر يالمِعَزّب ويش زهره تقول تقول ما ناخذ الا من شيوخ البلاد

والمثال الآخر الذي يمكن إيراده هو هذه القلطة التي جرت أمام أحد رجال الدولة الكبار بين الشاعر عبدالله ابن ناقي "البحر" والشاعر علي أبو ماجد. يبدأ البحر بتعيير أبو ماجد بأنه يمتهن الخرازة، وهي مهنة محتقرة عند عرب الجزيرة، وخصوصا خرازة الحذاء "القديمه":

ألا ياسعد عينك يأبو ماجد لى علكت السير إلى جتك "القديمه" جاب راعيها ريالينِ

ويرد أبو ماجد مذكرا البحر بأنه صانع يشب الكير ويمتهن حرفة أوضع وأخس وهي حرفة جلي القدور وتلميعها والتي لا يزاولها الا السيدان أي الصلب:

عسى ما انتب تعيرني بها وانته تشب الكير مع السيدان لا حوّشت لا دنيا ولا دينِ

فيعاود البحر الهجوم واسما أبو ماجد بالحمار:

علامك يأبو ماجد قمت تنهق ياشبيه العير اجيبك عند عمّاني وتبعدني وتدنيني

ولا ينفي أبو ماجد التهمة لكنه يستغلها ليسجل نقطة ضد البحر فيصفه بأنه أتان خضراء تتحرش به:

انا عيرٍ على ما قلت وحلمك ما يبي تفسير كما انك عيرة خضرا على روحك تدبّيني

استراتيجية اللعب

من أجل الوصول إلى مركز مرموق والاحتفاظ به ينبغي على شاعر القلطة أن يبدأ التدريب المتواصل في سن مبكر وأن يحضر كل ما يستطيع حضوره من المبارزات بين الشعراء الكبار ليستفيد منهم وأن يرهف السمع ويستوعب ما يشاهد ليصقل موهبته ويكتسب الخبرات اللازمة. وقد يبدأ التمرين أولا بمفرده أو مع أصدقائه المقربين حينما يضمهم مجلس من المجالس أو حتى وهم مسافرون مثلا في رحلة على السيارة. وقبل أن يَقْلِط الشاعر المبتدئ إلى الملعبة ليواجه الجماهير

المحتشدة ويتبارز مع شاعر معروف يلزمه الوثوق من نفسه والتأكد من موهبته الشعرية حتى لا يتعرى أمام الجمهور الذي سوف يقابله بالسخرية القاسية والاستهجان الشديد إذا ما فشل في الامتحان لأي سبب من الأسباب.

وليس بمقدور الشاعر أن يهيء نفسه ويستعد لخصمه قبل النزول إلى الميدان لأنه لا يعرف مسبقا من سيقابله في الملعبة، ولا الوزن والقافية التي ستحددهما الوسيمِه، ولا القضايا التي سيثيرها الخصم، ولا الاتجاه الذي ستسلكه المحاورة، وغير ذلك من العناصر التي تحكم اللعب ويصعب التنبؤ بها والتخطيط لها. هذه الأمور كلها لا تتضح إلا أثناء المحاورة. كل ما يستطيع عمله الشاعر قبل البدء هو تجهيز الوسيمِه ولكن حتى ذلك غير مضمون لأن الوسيمِه قد تكون من نصيب الشاعر الآخر كما أن للخصم الحق في رفض الوسيمِه لو شك في أنها أعدت سلفا.

ويتميز بعض الشعراء بقدرتهم على الهجوم والدفاع. ويتميز البعض الآخر بالظرف والفكاهة أو برشاقة العبارة أو جودة السبك أو جزالة المعنى، وهكذا. ولا يكفي أن يكون الشاعر قادرا على بدع الأبيات وأن يتمتع بصوت رخيم وشكل وسيم لكي يحقق الشهرة والنجومية كشاعر رد متميز. إذ لا بد له أيضا أن يكون موسوعي الثقافة يعرف الموارد والمواقع والديار والقبائل ومواطنها ووسومها وأنسابها ومشائخها وفرسانها وغير ذلك من المعلومات التي تساعده في تسديد الأهداف إلى خصمه حينما يحين وقت المفاخرة أو الملاحاة والمهاجاة. ويعتمد شاعر القلطة على رصيده المعرفي وما يختزنه في الذاكرة من معلومات تاريخية وجغرافية ليعزز موقفه الدفاعي أو الهجومي. وشعر القلطة في نهاية الأمر لا يعدو أن يكون مبارزة ذهنية واستعراضا للمعرفة والفهم. لذا يحتاج الشاعر إلى الحضور الذهني وسرعة البديهة وعمق الإدراك والبصيرة والقدرة على التمويه والتعمية واستخدام اللغة المجازية المبهمة لتغليف المعنى وتعجيز الخصم. هذا عدا الثروة اللغوية الواسعة والمعرفة الدقيقة بمعاني الكلمات ورموزها. ويشبه شعراء القلطة أنفسهم بالخصوم الذين يشتبكون في نزاع قضائي "دعوى شرعيه"، كل منهم يحاول، بكل ما أوتي من قوة العارضة وسرعة البديهة وسعة الحيلة، أن يبرئ ساحته ويثبت التهمة ضد خصمه. لذا لا بد لأبياته أن تصيب الهدف وتحقق الغرض وتفحم الخصم. ولا يستفاد من البيت الذي لا يسدد هدفا أو يشكل ردا مناسبا "غطا، خِصْمَة" لأبيات الخصم مهما كان جميلا في صوره وبليغا في عباراته، لأن هذا مجرد صَفّ كلام أو حكيٍ مْقادى. وبيت الحشو الذي يتمشى مع الوزن والقافية لكنه لا يثير معنى جداليا أو يتضمن حجة دامغة يسمى قارعه، أي أنه يلتزم بالوزن والقافية لكنه خال من أي مضمون. ويشبه البيت الخالي من المضمون بالخرطوش الفارغ من الرصاص"عِبرود".

هناك عدة عوامل تحدد مستوى القلطة وأمدها. من هذه العوامل حماس المرددين

والجمهور، الحالة الذهنية والنفسية لكل من الشاعرين أثناء المحاورة، مناسبة القلطة ومحدودية الوقت المتاح، ما إذا كان هناك شعراء آخرون ينتظرون دورهم في الملعبة، وهكذا. ويختلف طول القلطة الواحدة لكنها في الغالب تتراوح ما بين ست إلى عشر جولات، أي من اثني عشر إلى عشرين بيتا مقسمة بين الشاعرين المتحاورين، وتتراوح في مدتها الزمنية من نصف الساعة إلى الساعة. وإذا ما أراد الشاعران إنهاء القلطة إما لاستنهاك المعنى أو لنفاد الكلمات التي يمكن استخدامها في القوافي يقولون شاب القاف أي شاخت القوافي وضعفت المعاني وأصبح الاستمرار متعذرا. وقد يلجأ الشاعران إلى أن يشيّبون القاف، أي ينهيان الرِدِّيّة، إما برغبة منهما أو بطلب من الجمهور لتحاشي الدخول في معانٍ حساسة أو جارحة. وبعد انتهاء القلطة يسم أحد الشاعرين وسيمة جديدة ويبدآن رِدِّيّة أخرى إذا كانت لا تزال لديهما الرغبة في الاستمرار أو يتركان الملعبة ويتقدم للمبارزة شاعران آخران غيرهما أو يتبارز أحدهما مع شاعر آخر. وأحيانا تبدأ القلطة وتنتهي إلى لا شيء إما لأن اللحن ثقيل يصعب ترديده على الصفوف أو لصعوبة الوزن والقافية أو لأن أبيات أحد الشعراء أغضبت الشاعر الآخر لدرجة أنه يرفض الاستمرار.

ويفضل دائما أن يكون الشاعران المتبارزان قريبين في المستوى والجودة أحدهما من الآخر. فالشاعر القوي يتدنى مستوى أدائه أمام خصم ضعيف. أما إذا كان الشاعران كلاهما من الشعراء الفحول فإن القلطة الواحدة قد تستمر بينهما إلى الساعتين أو أطول. ويشبه الشعراء المحاورة بالمحادثة. هناك ساعات يجد الإنسان فيها نفسه متجليا يرغب في الحديث وهناك ساعات أخرى يرغب فيها الصمت والانطواء؛ كما أن هناك أشخاصا لا تمل الحديث معهم بينما هناك أشخاص لا تجد ما تقوله لهم. والشاعر القدير إذا تقابل مع خصم يرتاح له ويرغب في اللعب معه يستطيع أن يبني الوزن ويؤسس القافية في الوسيمِه بطريقة تسهل على الخصم مهمته "يسمّح له الطريق" ويبتعد عن الإيغال في التلغيز والتعميات اللفظية. وبهذا ينفتح باب الشعر على مصراعيه أمام الشاعرين ليصولا فيه ويجولا حسبما يتفق لهما. يقول شليويح ابن شلاح المطيري:

> اللي يحدد مدة المحاوره الوقت وانسجام الشاعر مع المحاوره. بعض الأحيان ينفتح المجال ويْتَوَفّقون الشعّار في توسيع المجال والمعاني ولا تنقضي الخصمه بينهم. ولا تْصَدّق ان الشاعر تبي تضيق عليه من ناحية القاف، حتى لو القاف عَسر. اذكر لك طواريق تاخذ ثلاث ساعات من البدايه للنهايه قاف واحد. لكن لو طلب الجمهور ان الشاعر يْشَيّب القاف شَيّبه وعطاهم غيره. لكن الى صرت انا ورفيقي مستمرين في موضوع ما نْشَيّب القاف لما ينتهي موضوعنا. والردّيه عاد تتفرع لعدة معاني. والشعّار ما هم سوا. فيه شعّار قويّين وبيوتهم قويّه لكن ما تاجد عنده المناقشه اللي مثل الفتل والنقض، يعني هو يفتل وانا انقض. تلقى تصوير وهيكل وتنكيت لكن ما تعرف وشّو اتجاهه. شاعر قوي، وبيوته قويه، لكن تبي موضوع يعالجه معك ما تلقى. وفيه

شعّار لا، هوايته انه يقضب موضوع ويناقشه معك من مبتداه إلى منتهاه وهذا جايز ينتهي في منتصف الطاروق ثم نعوّد إلى اشبعناه مناقشه ننتقل لموضوع ثاني وثالث. وبعض المرات الشاعر يجيب بيت في معنى والبيت الثاني في معنى ثاني يختبر ذكا قبيله، هو ينتبه والا ما ينتبه، هو يعرف والا ما يعرف.

ما يحدد موضوع القلطة واتجاهها العام هو السياق الأدائي والمحيط الذي تتم فيه وطبيعة العلاقة بين الشاعرين. الردّيات التي تقام في المناسبات الرسمية في وقتنا هذا ويحضرها مسؤولون في الدولة غالبا ما تكون مهذبة. إلا أن هناك مناسبات، وخصوصا في الأزمنة السابقة، تصل فيها المحاورة إلى أدنى درجات الفحش والبذاءة والإسفاف. وكما يقول الدكتور العتيبي "وعادة تكون القلطة مسالمة وأخوية لا تتفق ونهايتها المقذعة". إلا أنه في الآونة الأخيرة أصبحت المحاورات أكثر تهذيبا وصار الشعراء يتحاشون الإهانات اللفظية والمشاحنات القبلية والألغاز وغيرها من وسائل التعجيز والعداء السافر التي من شأنها إعاقة الأداء وتعطيل الحفل. ومن الأمثلة على الألغاز في شعر القلطة قول أحدهم:

انشدك عن عذرا تهجرع بالحنين من بطنها تسمع حنين حوارها

فرد عليه محاوره:

هذيك محّالة حضيرٍ زارعين الله يسقيها ويسقي دارها

وقول الآخر:

انشدك عن عذرا ولدها طار في بطنها ويْنَسّع حْذِيّه

فرد عليه محاوره:

هذيك صمعا صنعة الكفار عسى ولدها ما يجي فِيّه"

وإذا كان الشاعران تربطهما روابط المعرفة والصداقة يبدأ كل منهما بإلقاء التحية على الآخر والإشادة به ولكن عادة بعبارات لا تخلو من الدعابة والسخرية لإضفاء روح النكتة على المحاورة وتسلية الجمهور. ومهما كان عمق الصداقة التي تربط بين الشاعرين المتحاورين فإنه لا بد من أن تطغى روح التنافس على المحاورة وتتخللها عمليات الشد والجذب والاستفزاز لرفع مستوى الأداء وتسخين الملعبة وإثارة الجمهور وشد انتباههم. ولربما حاول الشاعران في القلطة أن يزيلا ما قد يكون بينهما من سوء تفاهم مثلا أو أن يبحثا بعض القضايا الخاصة بينهما أو أن ينبه أحدهما الآخر إلى مؤامرة تدبر ضده أو إشاعة تحاك حوله، أو غير ذلك من القضايا التي يتسع فيها المجال للمحاورة والأخذ والرد. ولكن على أن يغلف ذلك كله بالتورية والتمويه والعبارات المجازية التي لا يفك رموزها إلا ذوي الحس المرهف من الشعراء والمتذوقين لهذا اللون الشعري. ولفهم معنى الأبيات فهما صحيحا لا بد من معرفة الحادثة أو القضية التي بُني عليها المعنى. وكثيرا ما يردد المنشدون "**الصفوف**" والجمهور أبيات الشاعر دون فهم المعنى المقصود منها، ولذا يقولون **معنى الشعر ببطن**

الشاعر. وتلغيم الأبيات بالمعاني الغامضة التي قد يصعب فك رموزها أحيانا حتى على الخصم يسمى دَفِن أو غَطُو. والبيت الغامض الذي يحتمل أكثر من تفسير يقال له قوي، مليان، وسيع.

وإذا كان بين الشاعرين خصومة حقيقية فإن كلا منهما يحاول تعمية معانيه عن الآخر بقصد إرباكه وتعجيزه وإحراجه. أما إذا كان اللعب لمجرد الترفيه عن الجمهور فإن الشاعر الذي لا يفهم المغزى من أبيات محاوره لا يجد غضاضة في أن يحاول بطريق خفي أن يفهم منه المعنى المقصود أو أن يرد عليه بأبيات يسأله فيها عن اتجاه المعنى. وأحيانا قد يخطئ الشاعر في فهم المقصود من أبيات زميله فيرد عليه ذاك بأبيات ينبهه فيها إلى خطئه وقد يرشده فيها إلى ما تعنيه الأبيات. يقول الشاعر جارالله وصل السواط:

ليا ما عرفت المعنى ما هو عيب لو جيت خصيمك وقلت: انت معناك وينه؟ ما يعلم الغيب الا الله. العيب الى جبت البيت فاضي، مثل الصفره بلا عْبُوّه، ترمي بها من البندق وتْكَذّب. الى منّك ما فهمت المعنى في أصول الشعرا ما هو عيب الى نشدت زميلك قلت: وين معناك؟ حتى تتفقون وتمشون. والا تنشده من ضمن الابيات اللي تردّ بها عليه: وين انت متجه؟ ويرفع لك النيشان لين تطيح على المعنى.

ويقول الشاعر مطلق الثبيتي:

إذا لم يفهم الشاعر معنى خصمه ما فيه عيب ولا مانع انه يروح له يوشوش له باذنه يسأله. مثلا لو كنت مسافر وحصلت أشياء ما أدري عنها وجابها قبيلي بالردّ أسأله عنها.

وفي هذه الرواية يوضح الشاعر محمد ابن تويم كيف ينبه الشاعر زميله إذا لم يهتد إلى المعنى:

فيه عتيبي اسمه حامد وحارثي اسمه مصلح، شعّار دهاة. حنا ما لحقناهم بس يْعَلّموننا عنهم. وهم متحابّين حيل، اصدقا، زملا، ويحبون بعضهم بعض، الحارثي والعتيبي. ولا ياخذ العتيبي عن الحارثي اشكل من يومين ثلاثه الا وراح يزوره. شف الصداقه وشلون؟ ولا ياخذ الحارثي عن العتيبي اشكل من يومين ثلاثه الا وجاي يزور الثاني. يوم من الايام والحارثي يجي يزور العتيبي. يوم جا ما لقيه بالقريه. نشدهم قال: وين فلان، حامد، اليوم؟ قالوا له اهل القريه: والله اليوم صنّفت له سرح بالغنم، يقول اليوم مشتاق لرعية الغنم. عزموه هل القريه لزّموا عليه الربع. قال: ابداً والله اني ما امسي لكم في محل. قالوا: اجل حامد الى منّك روّحت تلقاه في راس الريع قبلك موجّه الغنم صوب القريه. الديار ذاك النهار يقولون حيا وخيرٍ من الله، وفيها الضيمران، عشبٍ يقال له الضيمران يتغرّزون به العرب، هل الباديه اوّلا. يوم تقابلوا اثنينهم الحارثي والعتيبي: سلام، حيّا الله، بَقّى الله، كيف الحال؟ قال: والله اليوم مرّيت القريه دوّرتك ولا لقيتك والربع عْزموني ولكن تراني حلفت اني ما امسي لكم في محل. لكن جاك البيت، جاك البيت. يقوله الحارثي. شاف العتيبي يقولون متغرّز، حاط له غرزة ضيمران. قال:

لى واهنيّك معك غرزه وربي عالمٍ فيك بفنون ديرتك وانا ديرتي قصّب حياها

ترى معنى البيت ما هو في الغرزه، هو شاف بنات وهو طالع من القريه اعجبنّه وحط المعنى

فيهنّ. شوف المغزى كيف! الزين اللي عندكم ياعتيبه ما هو عندنا يابن الحارث. الغشيم العتيبي ما طاح على المعنى وفهم البيت على وجهه، اخذها على النيّه. قال العتيبي:

ان كـان ودّك تغـرّز ياجْنبي مـا نيب حـاديك اقطف من الضيمران وحط غرزه ما كماها

الوادي قبلك مليان ضيمران اقطف وتغرز. عرف الحارثي انه مشرّق ورفيقه مغرّب. بغى ينبهه، قال:

ما نيب قاطف غراز دْياركم حشمـه واحزّيك والغـرزه اللي تْنَقّـد يعلم الله مـا نبـاها

هاه، انتبه العتيبي، اقعد يانيم. ردّ على الحارثي قال انا يعني ما قلته لك من صدقي بس اتغيشم ابشوف عن عقلك وعن نيتك:

ما غير اقيّس ترى عقلك معك والا يباريك ابَتِـبَـيّح سـدودك ياحـديدي من وراها

وفي الملعبة يقف شاعر القلطة يتنازعه عاملان؛ فهو من ناحية يتطلع إلى أن يتحف الجمهور بأبيات متينة في سبكها رشيقة في عباراتها طريفة في معانيها. ولكن عليه في الوقت ذاته أن ينجز هذه المهمة الصعبة في زمن قياسي قصير لأنه لا يستطيع أن يستغرق طويلا في التفكير ويترك الصفوف تردد البيت الذي هم بصدد ترديده إلى ما لا نهاية وإلا انهال الجمهور عليه بالسخرية وانفضوا من حوله وخسر المبارزة. ولا شك أن قيود الوزن والقافية تزيد من صعوبة مهمة الشاعر. وبطبيعة الحال، فإن شاعر القلطة لا يلقي أبياته واحدا بعد الآخر مباشرة، بل إنه عادة يستغرق بضع دقائق في التفكير ليحلل معاني أبيات خصمه ويجهز لها الرد المناسب. لذا فإن الصفوف يرددون كل بيت عدة مرات حتى يتمكن الشاعر الذي هو دوره من تحضير البيت التالي. ولا تقتصر وظيفة المرددين على ملء فراغ الصمت حينما يستغرق الشاعر في التفكير والبحث عن البيت المناسب لكن وجودهم أمر ضروري يحمس شاعر القلطة ويساعده في عملية بدع الأبيات وتجهيزها. ويتفق جميع شعراء القلطة الذين تحدثت إليهم أنه يصعب عليهم البدع بدون سماع أصوات المرددين وصفق أكفهم. ووصف أحد الشعراء دخول الملعبة بدون مرددين بدخول المعركة بدون سلاح. ويؤكد الشاعر محمد الجبرتي أنه لا يأتيه الإلهام الشعري، أو ما يسميه هو ضمير، بدون مرددين. ويقارن صفوف المرددين الطويلة التي تغني وتصفق بحماس بإطارات السيارة المعبأة بالهواء لمن يريد أن يقوم برحلة طويلة أما الصفوف القليلة والضعيفة فهي مثل الإطارات المليئة بالثقوب والمفرغة من الهواء. أما شليويح ابن شلاح المطيري فيقول بأن الصفوف هي روح الملعبة. ولا ترد الخواطر والأفكار على الشاعر وينزل عليه شيطان الشعر، أو "الجنون" كما يقول شليويح، إلا إذا رأى الصفوف تصفق وتغني بحماس وحركات متناسقة. ويتأثر الشاعر أيما تأثر بحماس المرددين وجمهور الحضور. أما إذا رأى الجمهور منصرفين عنه يتعاطون الأحاديث الخاصة فيما بينهم فإنه يفقد حماسه وقدرته على الأداء "ينتزع واهسه". أما إذا استحوذ الشاعر على الجمهور وأصبح محط أنظارهم ومركز اهتمامهم فإنه

يتشجع ويتجلى "تْعَمِر الملعبة". يقول الشاعر شليويح ابن شلاح المطيري:

شاعر النظم لْيا بغى ينظم قصيده يبى له جو هادي، في خلا، في راس مرقاب. أما شاعر الرد فهو ما تحضر هواجيسه ولا الجانّيّه اللي معه لين يشوف الصفوف تَرْزِف. تسمع منّي؟ أمّا كان الصف ضعيف والملعبه ردِيّه فالشاعر ما لِعِب. حْرِكْة اللعب وقُوّة اللعب مْرَكّبِه على الصفوف، وبعد الصفوف الجمهور. إلى شاف الجمهور ما يْتِذَوّق الشعر ويسولفون مع بعض ينتزع واهس الشاعر. لكن إلى شاف الناس مِشْرِهِبّه تِصنّت وش يقول جا لِعْب.

وقد استفسرت من بعض شعراء القلطة عن استراتيجيتهم في البدع في ظل ظروف الأداء الحرجة فقال لي الشاعر صياف الحربي إن الشاعر حينما تكون له الجولة فإن عليه أن يأتي ببيتين. لذا فإنه حينما يقول بيته الأول وتشرع الصفوف في ترديده ويستغرق هو في التفكير بحثا عن البيت الثاني فإن خصمه يبدأ في تجهيز رد مناسب على البيت الأول. أي أنه حالما يجهز الشاعر بيته الثاني يكون الخصم بدوره قد جهز البيت الأول من البيتين اللذين سيرد بهما عليه. لكن الخصم لا يلقي بيته الجاهز مباشرة على الصفوف بل يتركهم يرددون البيت الثاني من أبيات خصمه لبعض الوقت بينما يستغل هو هذه الفرصة للتفكير في بيته الثاني. لكن هذه الطريقة ليست مضمونة. فالبيت الذي يجهزه الشاعر قد يسبقه الخصم إلى أحد كلمات الروي فيه أو ما يحتويه من معنى أو صورة وبذلك يبطل مفعوله.

إن من يتأمل شعراء القلطة داخل الحلبة ويراقب ما يصدر عنهم من حركات وإشارات لاإرادية سوف يتبين له أن مهمتهم ليست بالمهمة السهلة. حينما يسمع الشاعر بيت خصمه عليه أن يفك رموزه ويحلل معانيه ويبحث له عن رد مناسب ومعنى مطابق ويصب ذلك في قالب لفظي يخضع لضوابط الوزن والقافية وعليه أن ينجز ذلك كله في مدة وجيزة تتراوح بين دقيقتين إلى ثلاث دقائق. لذا يبدو الشاعر شارد الذهن لا يكف عن تحريك شفتيه وعن الهمهمة والدمدمة وكأنه لا يحس بمن حوله. وتجد الشاعر في هذه الحالة يذرع الملعبة جيئة وذهابا ويشد على شعر وجهه الذي يعلو قسماته التوتر والانفعال وأحيانا تراه يقلب كفيه ويلوح بيديه في الهواء ويشد على حبات سبحته أو على عصا الخيزران الذي يمسك به، هذا عدا الكميات التي يستهلكها من التبغ والقهوة والشاي. ويشبه الشاعر محمد الجبرتي عمل الشاعر في بحثه عن المعاني والكلمات المناسبة بالبنّاء الذي لديه أحجار متفاوتة الأحجام ويحاول وضع الحجم المناسب منها في المكان المناسب وإذا كان حجم الحجر أصغر أو أكبر من المطلوب استبعده واستبدل به غيره حتى يعثر على الحجم الذي يريد. وتتم عمليات التشييد والتقويض هذه داخل ذهن الشاعر دون أن يشعر بها الجمهور. وحالما ينتهي الشاعر من بناء بيته يلوح بيده لصفوف المرددين ويصيح بهم ماطّا صوته "خـلّــوه" أو "هـيــه" أي كفوا عن الغناء ثم يلقي عليهم البيت الجديد. وليس من النادر أن يتلعثم الشاعر حالما يبدأ في الإنشاد وينسى بيته ولا

يستطيع إكماله. في هذه الحالة يصيح به جمهور الحضور عْلِيْت، عْلِيْت وهي كلمة يقصد منها تشجيع الشاعر وتطييب خاطره ومعناها قريب من كلمة سلامات. في مثل هذه الحالة يعود المرددون إلى ترديد البيت الذي كانوا يرددونه من قبل ريثما يتذكر الشاعر البيت الذي نسيه أو يأتي بغيره.

المربّط والمعوسر

القوانين العروضية التي تنطبق على شعر النظم هي التي تنطبق على شعر القلطة. فكل أبيات القلطة تتقيد بنفس الوزن والقافية. وفي الغالب تكون الأبيات مقيدة بقافيتين واحدة لصدر البيت وواحدة للعجز. ولا يجوز استخدام الكلمة ذاتها في موقع القافية أكثر من مرة واحدة. ويطلق الشعراء على القافية عدة مصطلحات منها **قاف (قيفان)، قارعه (قوارع)، ماقف (مواقف)**. ويقول الشعراء إنهم لا يمكنهم استخدام أي كلمة تخدم القافية إن لم تكن أيضا تخدم المعنى. ويشبهون مثل هذه الكلمات بـ "**تفل**" القهوة الذي ذهب طعمه ولا يمكن الاستفادة منه. ويشبه محمد ابن تويم كلمات القوافي بالأوراق النقدية؛ منها ما هو فئة المئة ريال ومنها ما هو فئة الخمسين وفئة العشرة وفئة الخمسة وفئة الريال الواحد. وبطبيعة الحال فإن الشاعر يفضل دوما استخدام الكلمات ذات القيمة العالية.

ومعلوم أن الشعر له أوزان وقواف محددة ومتعارف عليها. وليس من المستحيل لكنه من النادر في شعر القصيد اختراع أنماط جديدة من الوزن والقافية. أما في شعر القلطة فإن الوزن والقافية يمكن أن يأخذا أنماطا معقدة والمجال مفتوح للاختراع والتجديد. ونظرا للارتباط المتبادل بين الوزن الشعري واللحن الغنائي فإن الأشعار التي تؤدى غنائيا وتلحن أثناء الأداء تكون عادة أكثر تنوعا في القوافي والأوزان نظرا لتنوع الألحان التي يمكن أن تؤدى بها، خصوصا إذا كان الأداء يقوم على التحدي واستعراض المهارات كما في القلطة. ومن الملاحظ أن شعراء القلطة الذين يتمتعون بأصوات جميلة وحس موسيقي جيد هم الأكثر قدرة على ابتداع الأوزان والألحان الجديدة.

والبيت إما أن يكون **مربوط/مربّط**، أي مقيد بعدد من القوافي الداخلية أو **مطلق** أي غير مقيد بقواف داخلية. وقد يكون تركيب البيت المربّط في غاية التعقيد بحيث يحتوي على ما يربو على خمسة أو ستة أو سبعة أو ثمانية مقاطع أو أكثر من ذلك أو أقل وكل منها له قافية مستقلة؛ وفي هذه الحالة يسمى البيت مخومس أو مسودس أو مسوبع أو مثومن، حسب عدد المقاطع والقوافي. وكل مقطع من هذه المقاطع له وزن وقافية يتفقان مع المقطع المقابل في الأبيات الأخرى. ونورد كمثال على ذلك ومن أجل توضيح الصورة هذه الأبيات للشاعر محمد ابن تويم وسوف نرقم الأبيات بالأرقام الحسابية ونجزئ كل بيت إلى المقاطع التي يتكون منها ونرقم المقاطع

بالحروف الأبجدية:

١/ أ. خطّارِنا الليله من اربع قــــرايا
بـ. ياضَـيفنا اللي قصَرنا في وجوبك
جـ. ياساك منّا العَـذر ما هي بخـاله
د. لكن عَـيّى الزمـان يْطاوع الناس
هـ. حـتى نذَبّح كِبـوش مْـقَـرحنات
٢/ أ. لنا الله اكـرم رِسَـمْت اربع قــرايا
بـ. دقّ الزيارات وازهمني واجــوبك
ج. عــزيز ابو زيد يتْـعَـزّوى بخــاله
د. والنافـر من الجـراد يراعي الناس
هـ. ياشـارِبٍ من عـدود مْـقَـرْحَنات
٣/ أ. يــا لا لا لــه لا لا يــا لــه لا لا لا
بـ. عند زهران ضلع اسمـه قـراقُـرّا
٤/ أ. يــا لا لا لــه لا لا يــا لــه لا لا لا
بـ. وان تدغـثـرت يالما في قـرا قُـرّا

إن أول ما يلفت الانتباه في هذه المقطوعة الشعرية هو طول الأبيات مما يجعل من المتعذر على الصفوف حفظها وترديدها. لذلك نجد الصفوف في واقع الأمر لا تردد المقطوعة بكاملها بل إنها تطرح أي تترك البيتين الأول والثاني وتغني فقط البيتين الثالث والرابع؛ وهذان البيتان اللذان تغنيهما الصفوف يسميان تَحْنيشه. ومما يزيد من صعوبة مثل هذه الأبيات أن كلمة القافية في نهاية كل مقطع تتجانس صوتيا وتختلف من حيث المعنى مع كلمة القافية في نهاية المقطع المقابل في الأبيات الأخرى، وهذا ما يسميه علماء البديع جناس لكن شعراء القلطة يسمونه شَقِر. وكلمة شقر مشتقة من قول العامة شقر العصا، أي شق العصا بالفصحى، وهو أن تشطر العصا الواحدة لتصبح اثنتين أو أكثر؛ ولعلهم يعنون بذلك تفريع معنيين أو أكثر مما يبدو صوتيا وكأنه كلمة واحدة. وهذا مثال آخر من أمثلة المعوسر:

هذا حصل مرّه في حفل عند ناسٍ من جماعتنا يقال لهم خديد جونا شباب طايشين، عيال اثنين، حرِث، يتعلّمون الشعر بلقافه، ما هوب حسب الأصول. كنت انا وجارالله السواط هذا من الحاضرين وفيه شعّار غيرنا من ربعنا. وحيث ان الاحتفال عندنا يالعتبان وهم ضيوف احترمناهم. لكن هم لا احترموا انفسهم ولا احترمونا. ما يفكّ هذا المكرفون من يده الا وهو في يد ابن عمه الثاني. وحنا صرنا ما كن فينا ولا شاعر. بعدين زهمني خضر، شيخ خديد، قال: يامحمد اوّل ذولي حنا ما عزمناهم، جونا بلا دعوه، طفيليه. ثاني لا يكون شف وشلون معتقدين ان ما فينا شعّار وسَمّجوا لِعْبِنا. ما تقدر تجيب لك طرق تفكّنا منهم؟ قلت: يالربع اتركوهم. قالوا: ابد، ندخل على الله ثم عليك تفكّنا منهم. عاد قلت:

المجانين حافظهم عن الناس مستشفى شهار
حسبي الله على البواب وشلون فَلّتهم علينا
اقلقونا ورجّونا وحِنْ ما نحب الرجرجه
بالله ياريّس النجده جب لنا كلبشات العصاه
ودي تكلبش العاصين ياشيخ وتْضَيّق عليهم
اضرب ابليس بالكرباج لا تضربه بالمسطره
يالي يالي لا لا لا يالي له لا لا
كل من صنّفت له قال انا شاعر
يحسبون الشعر بيبسي وميرندا

ولزيادة التصعيب والتعقيد قد يلجأ الشاعر إلى قفل البيت بنفس الكلمة التي بدأه بها ويسمون هذا مردود ويقابله في المصطلح الفصيح رد الأعجاز على الأرداف. ولتوضيح ذلك نورد هذا المثال للشاعر صياف الحربي:

كريم يابرقٍ سرا يبرق وهبّت له هبوب ياهْل القلوب اللي لها وجه وقفا والله كريم
غشيم رجّالٍ قرا ويطيح بكبار الذنوب واهل الجنوب اللي رماهم بالخفا واحد غشيم

سبق القول بأن الشعراء عادة يبتعدون عن الأوزان الصعبة والقوافي المستعصية رغبة في تسميح الطريق أمامهم وإطالة أمد المحاورة. لكن قد يضطر الشعراء للجوء إلى هذا الإجراء في المحافل الكبيرة بقصد تعجيز الشعراء المبتدئين وإبعادهم عن الملعبة. بل إن الشعراء الكبار يشعرون أحيانا بالرغبة في التعقيد لغرض التحدي وإبراز المواهب فيما بينهم. إلا أن الشعراء عموما يتفقون على أن ذلك يعيق عملية البدع "**يْحَيِّر الشاعر**" وأن الشكل في هذه الحالة سوف يكون على حساب المضمون لأن الأوزان والقوافي المعقدة "**المعوسَر**" سوف يجبر الشاعر على البحث عن كلمات تناسب الوزن والقافية حتى وإن كانت لا تخدم المعنى. وحسب إفادات عدد من شعراء القلطة فإن الشاعرين شليويح ابن شلاح المطيري وخلف ابن هذّال العتيبي هما أول من استخدم المعوسر في شعر القلطة حينما كانا في الكويت للتخلص من الشعراء المبتدئين والضعاف. ونورد فيما يلي بعض هذه الإفادات لما تلقيه من ضوء على وجهات نظر شعراء القلطة حيال هذه المسألة. ونلاحظ في هذه الإفادات أن الشعراء لا يحفظون أبيات ما يوردونه من رديات كاملة.

شليويح ابن شلاح المطيري بالوقت التالي هذا طلع شعّارٍ يسوّون أكثر من ثمانية ومن عشرة مواقف، تعسير، وهو ما فيها فخر. اللغز والمعوسر ما نعتبره فخر. أجيب القاف جايز انّي مسوّيه في بيتي على راحتي وربّطت فيه عشرين ماقف وابغت به الشِّعّار ولو تجيب أكبر شاعر ما ردّ عليّ في ذيك اللحظه لو انّي انا من اضعف الشعّار. هل هذا يعني اني غلبته؟ لا. الشعّار اللي يبخصون واهل الصنف ما يعتبرون الالغاز والمعوسر هذي فخر لأننا بالعاده ندوّر الطواريق السهله.

أنا كنت اوّل فى الكويت وطبّيت لي في ناسٍ ما يعرفون الشعر. ولْيا ضَيّقَوا صدري قعدت اخترع مواقف معوسره اعجّزْهم بها. وهذا شيٍّ جديد ما عمره مَرّ علينا بالحجاز بس انا

اخترعته اتخلّص به من الشعّار اللي يدّعون انهم شعّار وهم ما يعرفون الشعر. اغنّي اثنعش، ثلاثطعش ماقف واخلي الصفوف تشيل بس اوّل حرف وتالي حرف والباقي يجدع ما يشال. اجيبه اعجّز به الشاعر اللي انا ما ابي لعبه. لكن الشاعر العاقل الفاهم من يوم يقابلني ما يمكن اجيبه له. تعلّمه عاد معي خلف ابن هذّال. جا عندنا هكالحين فى الكويت سجّل عسكري وتَعَلّمه معي. رحنا تالي عاد انا وايّاه نحطّه فك مشكله. لا شفنا دخل علينا احدٍ ما نبيه من الشعّار جبنا له هالطروق العسره تخلّصنا منه.

جار الله وصل السواط شليويح هذا يعلّمني يقول كنت انا وخلف ما نجيب هاللحون فيما بيننا لأننا ما نملك فيها معنى، نجيبها بس الى جونا عليميّةٍ يبون يْخرّبون الحفل، نجيب هاللحون المعوسره نوقّف بها العليميّه. لا معنى ولا مغنى ولا منطق. تصفيه، حتى الضعيف من الشعّار يقعد والقوي يقوم. لكن عندنا هْنيّا خلف الله يهديه اوّل ما فان علانا (= جاء إلينا، ظهر علينا دون أن نتوقعه) من الكويت يجيبها سواءً اللي قدّامه شاعر كبير والا صغير. ما كان واحد يقدر يردّ معه اوّل ما جانا بالحجاز. الا بعد مدّه تمرّن مطلق وردّ عليه. بعدها بشهر فان علاهم السواط. وانعم بخلف، خلف شاعر وعنده لحون لو يبي يوقف اكبر شاعر يوقّفه. لكن ما فيها معنى. اما لو جت للخصمه العايديه فهو ما ياخذ زود على الشعّار. بس انه كان يْتَعَسّر الناس بهالمعوسرات وهالحين تركها. هو يجيب هاللحون الصعبة يوقّف بها العليميه. إلى شاف طب الملعبه شاعر يدّعي وشايفٍ نفسه والا شاعر توّه يتعلم يبي يخرب الحفل جاك خلف قال:

سـ ـــــــــــرى المـوتـر الـلــي
لــــعـــــلّــــــــــه يـــــولّـــــي
عـسى سـفرته يوم سـافر طويله
وله ســـايقٍ وجـــهـــه كـــمـــا مكوة الصـــاج
يـســـــــــــــــحّـب جـنـوطـه
يـــقـــطّـــع خـــطـــوطـــه
طفـا وانفـرط فـيـه رمّـانِبلّي
واخــــاف الســــرندل طالب خــــرط ســــتين
ارخّـــــــم والـــــــــيّـــــــص
وبــنــيــي كِـــــــــــــويّـس
وابلزم رفــيــقي والوّي كــراعــه
واطبطب علـى ظهــــره بمنسف طبــــاطيب

محمد ابن شْرَيِّف الجبرتي انا لا واحد اخبر من حرب والا من سليم والا من عتيبه واحد احرج موقفي الا واحد احرجه بْشَيّ والله لا فيه بلغه، لو فيه بلغه ما سلّت فيه. والله ما احرج موقفي الا خلف ابن هذّال هذا. بإيش؟ جاني بكلام متواصل في بعضه، دهاده. يطرح اوله ويشال تاليه. وهذا غريبٍ علانا انا وزملايه كلهم اللي معي. هو جانا به اوّل ما فان علانا من الكويت. والله من يومه ابتدا به وانا عارفٍ ان ما لي طاقةٍ فيه. اوّل مرّه تلاوحنا انا وايّاه والله ولْيا انّي آخذ حَقّتي معه وان كان ما وراها شين. والمشركس هذا، المعوسر، فان به علانا يوم جانا من الكويت شايله معه الى غرّقوه الشعّار جابه. مثل الجربوع يوم انه يِحطّ له منتيقا هناك. لى جيت تبيه مِنّيّا ظهر منها مِنّيّاك. تشوف؟ دخل علانا وحنا هكالوقت ما درينا بابن هذّال ولا نسمع

به. اولا انا ليّه شهره. كنت العب انا وخصيمٍ ثاني ما هو خلف. جا خلف واعترض في اللعب. قال:

ابَنْشِــد مــحــمــد يوم كــانوا يْصَلّون	ابَنْشِـد مـحـمـد عن فـروض الصلوات

جاوبته قلت له حنا نصلي بس انت وش انت:

حنّا نصَلي مع العـربان مـا نقـصـر بدون	نمشي على درب النبي والصــحــابات
ابنشـــدك وش مــــغـــزاك يافن الفْنون	من اهل الســهل والا من اهل الغــرابات

عاد هو جاوبني قال:

انا من عــتــيــبــه ربعــتي تعــمي النون	ترايه مـــجَـــرَّب يوم وقت الجــــرابات

ردّيت علاه قلت:

وانا من سليم اللي على الحق يمشـــون	نظهر سعـه من ضـيق يوم الحـشـارات

جا عاد هو يبغى يتّريَق عليّه قال:

عـوض خـيــر ياعـودٍ مْـرَكّـز على شــون	ســلامــات ياراس الجـبـرتي سـلامــات

قلت له:

عــوض خـيــر ياورعٍ برجليــه مــقــرون	مــعلّق بهــا بين ارضنا والســمــاوات
على الهــون خَلّك يالعـتـيـبي على الهـون	وكلٍّ على بابه نســـوّي عـــلامـــات

انتهينا. أخذني بيدي الرجّال وابعد بي شْوَيّ. قال: انت الجبرتي؟ قلت: وصلت الى خير، وانت؟ قال: انا خلف ابن هذّال. سولفنا ونَشّدْني قال: من هو الشاعر اللي فى الحجاز يوافق معك وتاثق انه شاعر؟ قلت: والله انا اشكل ما اروح واجي مع مطلق الثبيتي. المراد اننا تكلمنا لنا في علوم كثيره. بعدين قال: فيه طرق يوقّف الشعّار عنّا ذولي هالبلاوي اللي يتعرضوننا. قلت: عَلّمْني به يمكن انه يوقفني حتى انا، اقوله له، ان كان اني عرفت له اقوم معك وان كان اني ما اعرف له اعلّمَك منّيّا، لا تْفَشّلني قدّام الناس، عَلّمْني به. عَلّمْني، قال: هذي تطرح وهذي تشال. قلت: والله ما اقـدره، والله ياخلف هذا ما اقدر له، هذي طروق تبي لها تعلوم ودراسـه ولا اقدرها. قام الرجّال وجابها. اخذ غِرّتي وجابها وقام يناديني باسمي فى الحفلات، والغرّه بطّاله. رحت له ولزمتـه في يده قلت له: ياخلف انت شاورتني على هالطروق وقلت لك انا ما اطيقها وهالحين تهددني بها. لكن ان كان انته شاعر غزير وتمشي مع كل شاعر خَلّنا نلعب الطروق اللي بيني وبين الثبيتي وبين اهلنا واهلكم. خلنا من هذا. وان كان اني ما خصمتك وظهرت مع سَدّك والله ما عاد احضر الملاعب. قال: بس انت اما العب والا اظهر. قلت: هه، ظهرت. ما حشرني واحد مثل خلف.

محمد ابن حامد ابن تويم الثبيتي انا من يوم اني استبديت بالردّ وعمري سبعتعش ثمانتعش سنه كنت احضر مع شعّار مَهامّ، لكن بتوفيق الله وعنايته معرفتي وسيعه، ولا اخبر شاعر احرج موقفي الا خلف ابن هذّال. هذا يوم فان علانا من الكويت يجينا بالطواريق المعوسره. الغايه حنا كنا بالطايف وكان عبدالله ابن مهنا هكالوقت هو ريّس بلدية الطايف عندنا. سمعنا به، سمعنا بخلف، قالوا جا في مكه وسوّى بالشعّار البطيط هالروقي. والله طرى عليّ قلت ابحوّل مكه ارادّه، ارادّ خلف. سمع ابن مهنا بالسالفه قال: يامحمد ليش انت محوّل مكه؟ قلت: والله يقولون الروقي سوّى بالشعّار كيت وكيت وفعْلّيه من ترْكيّه. قال: انت عتيبي ورفيقك عتيبي، حزّ يابعير وفى ذراعك. قلت: لكن قتل المستيسرين حرام طال عمرك، ابروح ارادّه، امّا قَرّشْني من

ضمن هالشعّار والا اعرف اني نجحت. ابن مهنا رجّالٍ طيّب، شروى من عندي. قال: تدري؟ انت نبّ على الشعّار يجوننا يجتمعون ليلة الجمعه في فلّة حمد وانا اعزم عليه، اعزم على الروقي يجينا هنيّا بالطايف بدال انت ما تعني يمّه. عَزّ الله جانا الروقي وجانا معه مطلق الثبيتي وطلق الهذيلي. مطلق، مثل ما قال زميلي جارالله، سياسي، درس طروق الروقي وعرف لها وخارج معه. الغايه، انا والله ياجماعة الخير ما حلّفتوني الصحيح اني ما اخبر عمري زملت من شاعر ابد بحياتي كله. يوم انه جا الرجّال وجلس قبل حتى ما يخامسنا باصابعه قال: وين ابن تويم؟ وين فلان؟ عدّنا كلّنا يالشعّار ونشد عنّا واحد واحد، كل واحد باسمه. نشمي خلف، والف نِعِم. ويقوم ويسلّم علينا ويْتَحَفّى. قال ابن مهنّا: قْهَوه. قلت عاد انا بيني وبين روحي خلني اتَعَسّر الرجّال، اروزه، وانا يدي في حلقي، خايف، اي والله ياجماعة الخير، قلت:

بحرٍ تفايض سِدّه   عَجٍ تزايد رِدّه   مزنٍ تنصّب هِدّه   كيف حالك ياخلف

الله! من يقدر يسد البحر والا يردّ العج والا يهد الامزان؟ قال: وشلون؟ وشلون؟ قلت:

بحرٍ تفايض سِدّه   عَجٍ تزايد رِدّه   مزنٍ تنصّب هِدّه   كيف حالك ياخلف

اخذ شوين خلف، والله لت شْوَيّ، ها ثم قال:

نرد العدود بعِدّه   وحبل السماح نمِدّه   كلٍ يجود بوجده   هذا قول خلف

والى والله ما هي خصمتها، قارعه، على نفس القاف، بس ما هي خصمتها. قمت انا ويش؟ عطيته البيت اللي هو غطا بيتي اللي لو جاوبني به كان يكون خلّصني منّي. قلت:

اطو الصعيد ومِدّه   خيل السحاب وعِدّه   كيل الغمام وشدّه   وانعم ياخلف

يعني لو قلت له أنا هذا ما يصير ياخلف؛ من يقدر يطوى الصعيد ويعد السحاب ويكيل الغمام؟! كان هُوّه يقدر يردّ عليّ يقول: بعد وانت من يقدر يسد البحر والا يردّ العجاج والا يهد المزن؟ قال والله ما عاد لها عندي ردود. قام رْحَمَة مريسي الحارثي، شاعر يعرفونه هالربع، الله يسكنه الجنه، جاب له ثلاث بيوتٍ قوارع مثل بيت خلف. كان فيه معنا واحد اسمه سعيد الحارثي قال:

السيف بلسانك حده   ولد الزنا من جده

ثم وقّف قال: والله ما عندي لها الثالثه. يوم قالها فطسنا عليه كلنا من الضحك. قمت قلت: اقلّكم معرفه سعيد لكنه هو اللي جاب التايهه، اصاب الهدف، من يقدر يحد السيف بلسانه ومن يقدر يعرف ولد الزنا من هو ابوه؟

الغايه قمنا للعشا، اي والله اني ما اقول الا الصحيح، وهو يوم جاني خلف ولِزَمْني بيدي، قلبي يدقّ منِه مثل دقات الساعه، قال: والله ياشيٍّ هذا اوله ما ادري آخره كيف، لكن ابتعشّى انا واياك من صحنٍ واحد ارب ان الزاد والملح يلزم معك. والله اني طمعت انا . قلت انشا الله الرجّال لان شويّ. ونتعشى وبعد العشا تقوم الملعبه. وياخذ له اوّل محراف هو وايّا عبادل المالكي الله يرحمه. بعدين زهمني، قام ندهني باسمي قال:

ياسلامي عليكم قلتها بالسلامه   قلتها من هجوسٍ تعجب الحانها
يامحمد على سكّان مكه علامه   ليت بعض الحمام تْضِفّ جنحانها

يعني يقول اني ما لقيت في مكه شعّار. ردّيت عليه انا قلت مالك ومال احوال الناس وكل ديره فيها حقها من الشعّار والرجال الطيبين:

مرحبا ياعريفٍ نستفيز بكلامه   ما بدا بالسوالف غير ضُمّانها
ياخلف كل وادي واصلتنا علامه   ما لك ومال حَبّتْها ونيشانها

ردّ علي جاب له بيت يقول فيه "عزوتي من عتيبه لو تقوم القيامه" وما ادري وشلون واني ما احب

الفخفخه. ذاك النهار العراق بغى يغزي الكويت، قاسم العراق طمع بالكويت، وغضب حياة الملك سعود رحمة الله عليه. وخلف جاينا هكلوقت من الكويت. قلت عاد انا بهالمعنى:

عــام الاول غــشــاكم ليلٍ اســود ظلامــه   نحــسب النار تعــمــيكم بدخّــانهــا

نحسب العراق يحتلكم يالكويت.

الجــمل ينطمع في ظهــره وسنامـــه   له جنوبٍ شـحــمــهــا فــوق ضلعــانهــا

الكويت فيه البترول ينطمع فيه، لا تلومون العراقيين. ردّ علي هو عاد ابيات والله اني ناسيها بس يقول اننا دون انفسنا وحلفانا بعد الله الانجليز.

من مرحلة الخشونة إلى مرحلة التجديد

كانت أكثر ما تقام ملاعب الرد في الأزمنة الغابرة في أوقات **المقاطين** في فصل الصيف حينما يتجمع البدو حول موارد المياه. تتقلص النشاطات الاجتماعية في فصل الشتاء حيث يتشتت أفراد القبيلة بحثا عن المراعي ويتنقلون في مجموعات صغيرة يشكل كل منها **نجع**. كما ينشغل الحضر بحرث الأرض وفلاحتها. أي أن الناس في فصل الشتاء ينصرفون إلى الكد والكدح وينشغلون بمزاولة مختلف أعمال الزراعة والرعي وغيرها من النشاطات الإنتاجية. ناهيك عن برودة ليالي الشتاء مما لا يسمح بأي نشاط ليلي. وحينما تجدب المراعي ويشتد الحر وتشتد معه حاجة الناس والأنعام للماء يتحلق أبناء البادية في جماعات كبيرة يشكل كل منها **قطين** حول آبارهم القبلية بالقرب من المستوطنات الحضرية التي تربطهم بها علاقات اقتصادية واجتماعية وسياسية. وهذا الوقت بالنسبة للحاضرة فترة ركود تعقب جني المحاصيل وصرام النخيل ودراسة الحبوب وتسبق أعمال الحرث والبذر والري والعناية بالنخيل. وبعض القبائل، وخصوصا تلك التي تقع ديارها في مناطق جبلية، تمتلك في الأودية وبين الجبال بساتين من النخيل ويحضر أفراد القبيلة في فصل الصيف، أو ما يسمونه **المحضار**، لصرام النخيل. أي أنه في الصيف تخف وطأة الأعمال الإنتاجية بينما تزداد وتيرة النشاطات الاحتماعية وكذلك المقايضات والمبادلات التجارية والزيارات بين البدو والحضر وتعمر مجالس الشيوخ والأمراء بالزوار والضيوف. وفي ليالي الصيف المقمرة الدافئة يحلو السمر ويلتئم الشمل ويطيب اللقاء ويخرج الأطفال للعب بينما يخرج الكبار للتسلية وممارسة هواياتهم في الغناء والرقص والمباريات الشعرية. في هذه الفترة يلتقي الشعراء والرواة من بدو وحضر للتذاكر والتباحث واسترجاع الماضي وتبادل **العلوم** و **السوالف** عن المغازي و **الاكوان** وعن **الذابح والمذبوح** وما قيل في ذلك من أشعار. وحينما يؤذن بزوغ نجم سهيل بانقضاء فصل الصيف وبداية سقوط الأمطار تقوض القبيلة بيوتها لترحل من القطين وتتشتت مرة أخرى في الصحراء بحثا عن الكلأ وينظم الشعراء قصائد يتحسرون فيها على تشتت الشمل وفراق الأحبة.

ويستفيد البدو من التجمعات القبلية في الصيف لتجديد العلاقات فيما بينهم والبت في الأمور المعلقة وقضاء شتى الحوائج، مثل عقد التحالفات السياسية وفض النزاعات القضائية وكذلك إقامة الاحتفالات والمناسبات الاجتماعية مثل الختان والزواج. ويلعب شعر القلطة دورا هاما في إضفاء طابع البهجة والفرح على هذه الاحتفالات والمناسبات ويتبارى شعراء القبائل مع بعضهم البعض وكذلك شعراء البادية مع شعراء الحاضرة.

ومن عادة البدو أنه إذا كان لدى بيت من بيوت الحي مناسبة سعيدة أو احتفال كالزواج أو الختان فإن أهل البيت يعمدون منذ الصباح الباكر إلى رفع راية أمام البيت هي بمثابة إعلان للجميع لحضور الحفل أو ما يسميه أهل البادية مقام أو مْزَيّن أو مْصَنّع. كما تتساعد نساء الحي في جمع كميات كبيرة من الحطب يستخدمونها لإيقاد نار عظيمة في الليل يطبخون عليها وتنير لهم ظلمة الليل وتهدي الضيوف إلى مكان الحفل. وعابر السبيل إذا مر نهارا وشاهد الراية أو شاهد سنى النار في الليل عمد إلى الحي وحل ضيفا على أهل البيت للمشاركة في الفرح وحضور الوليمة. وطوال اليوم، وخصوصا من بعد الظهر، يبدأ الزوار والمدعوون بالتوافد على الحي. وفي المناسبات الكبيرة يبدأ شعراء القلطة عادة من بعد العصر وهذا ما يسمونه الرايح. وقد عاصر محمد ابن شلاح حياة البادية حينما كان صبيا وعايش ملامح مما يمكن أن نطلق عليه الفترة الكلاسيكية لشعر القلطة عند البدو. ويقدم لنا في هذه الإفادة وصفا مفصلا وممتعا لمشاهداته وانطباعاته عما كان يحدث في ذلك الوقت:

المحاورات هذي من ايام جدودنا لها شان قديم ومعروفه حسب ما سمعنا من الشيبان الكبار من حرب وعتيبه وسليم وهذيل وبني عبدالله، ولا هيب وليدة قرن أو قرنين. كانوا بالصيوف، صيفية النخل، اللي هو المحضار، تاخذ لها شهر كامل. يتجمعون القبايل بالاودية اللي فيها النخيل وفيها حاجتهم من التمور. يجتمعون الحربي مع المطيري مع العتيبي. كانوا القبايل يتجمعون والى تواجهوا شعّار هالقبايل قاموا يترادّون وتستمر الملاعب بينهم طول الصيف لمدة شهر كامل. وكل شاعر معه ربعه والصفوف يحضرون الملعبه بسلاحهم لكن ما احد يتعدى على احد. يتكافلون فيما بينهم، بينهم أمن معروف. بينهم اتفاق وقوانين ان ما احد يطالب بثار احد ولا احد يتعدى على احد. هذا سلمك الله قبل حكم ابن سعود وقبل هالامن والامان اللي هالحين حنا ننعم فيه ربنا ولك الحمد والشكر. ذاك الوقت ما كان فيه امن ولا فيه حكومه، كان الامن وجيه الرجال. كان فيه سلمك الله قوانين وعواني. القبايل يربّعون مع بعضهم وكل قبيله تاخذ لها عاني من القبيلة الاخرى. ولو تشوف ذبّاح ابوك ما تقدر تقاضى منه. والشاعر الى صار في ديرةٍ اجنبيه وربعه ما هم حوله وبغى يعبّر عن معنى يخاف عاقبته ما ينزل الملعبه الا بكفيل، يطلب الكفلان من حدى الحاضرين وهذا يعطيه عمامته أو عصابته علامة انه يعني بوجهه.

وتحصل مناسبات الرد في الطهار، الطهار يحتفلون له في قبايلنا بالحجاز أكثر من العرس، وتحصل ايضا في العروس والاعياد. وهل البيت اللي عندهم عرس أو طهار هكاليوم يرزّون راية من الصبح لاجل ان اهل الفريق كلهم يدرون ولاجل ان الطرقي الى مر تريّض، دري ان اهل

الفريق عندهم فرح، مصنّع، اهل هكالوقت يسمون الفرح مصنّع وبعضهم يقول له مقام أو مزَيّن. والاعياد يصير عندهم جمعات أكثر من الطهار والعروس. لأنه في العرس أو الطهار يجي الرجّال اللي عنده المناسبه ويجون له الناس من مسافة عشرين كيلو وجاي وتنقضي بليلتها . اما الاعياد شي انا والله لحقت عليه. يوم اثنين وعشرين أو ثلاث وعشرين رمضان يجي وفد من كل فخذ، كل فخذ يجي منهم وفد ويلتقون بامير العشيره ويقررون مكان العيد، الموقع اللي تتوفر فيه كل امكانيات الحياة اللي يحتاجها البدوي، اللي يتوفر فيه الما والمرعى والحطب ويتوفر فيه سعة الارض للحلال لان الناس من اوّل معهم حلال، بل وغنم، حلال. هذا والله لحقت عليه انا يوم انا ورع صغير. ثم حددوا الوعد، قالوا الوعد يبدى من يوم ست وعشرين الى يوم تسع وعشرين من رمضان آخر شي. والى جا الموعد تشوف المظاهير تجيك تِكَتَّع. يجون كبار العشيره يسبقون المظاهير ويحددون لكل حموله أو جماعه يحددون لهم مكان ينزلون فيه هم وحلالهم، يحددون لهم سْناح على جال وادي ينزلون فيه. انا شاهدت بعيني انه قبل العيد بليله، تجمّعات هالناس يخلّي شعر المومن ياقف ويبكي لأن هذا يخلّيه يحس بتقارب الناس. فرحه ما يخلق لها وصيف. الحرمه ذي مثلاً متزوجه من آل فلان ما تشوف اهلها الا من العيد اليه، البنت هذي خالتها مع آل فلان ما تشوفها الا من العيد اليه. حتى الحلال، الحلال سبحان الله العظيم، الابل والضين الى شاف بعضه صار فيه رهجه وقامت البل تحن والغنم تثغي ولا تسمع لك باذن من صَرّة الحلال والبشر. هذا يصوّت وهذا يطرّب وهذا يشايع لاباعره. كنّا ورعان هكالوقت نسميها المغبّط، ليلة المغبّط قبل العيد بليله، باكر يصبح العيد. الورعان ذيك الليله ما يباتون، يلعبون طول الليل. وقبل العيد بليله يجتمع الشيخ مع ربعه ويحددون وين مصلى العيد ويحددون مكان سباق الهجن ومكان رماية المعيان بالبنادق. والغدا نهار العيد معروف عند الفريق هذولا والا هذولاك والعشا مثل وكل الذبح عليهم، اربعين ذبيحه، خمسين ذبيحه، او اقل او اكثر. كل القبيله غداهم وعشاهم عند اهل هالفريق. عندما ينتهون من صلاة العيد عاد يتسالمون على بعضهم مْحابّ ومسالم ويمشون على البيوت كلها يعايدون اهلها. الحريم والورعان الصغار يصلّون ورا الرجاجيل. وعقب الصلاة يزقّفن الحريم تمر بايديهن والورعان والعيال النشيطين يتخاطفون التمر. بعد الصلاة يمشون الرجال ويمرّون على البيوت بيت بيت ويرمون على كل ظهر بيت طلق طلقين يفرّحون اهله. وتسوي كل راعية بيت شوي رز وتكَحّله بالهرد والسمن، يسمونه الفطره. ما هو غدا، فطور. واللي تحط خواضة دقيق، دقيق الدخن، يسوّونه بالسمن ويحطون عليه التمر. واللي تسوّي قرص. كل يجود من الماجود. يمرّون ياكلون على لقمه وهم ماشين. ويمرّون على الفرقان كلهم، فريق فريق. ما ينتهون الا قد يكون الظهر. من كثر العالم والبيوت. لكن ما يتعدّون ولا بيت. حتى لو هي عجوز ما لها ولد لازم يمرون على بيتها. واذا كان فيه خلافات بين العشيره لا يمكن يعيّدون الا هم منهينها. اللي له طَقّه عند هالرجّال والا حق عند هكالرجّال والا دين والا وقفة خاطر لازم يصلحون بينهم. كل يشوف موامينه وينهون مشاكلهم ودعاويهم بوقتها في يوم العيد أو صيف النخل علشان القضاة موجودين والشهود موجودين وكبار العرب اللي يصلحون بين الناس.

هاثم لْيا خلصوا العرب من سلام العيد والمزاور فيما بينهم جوك انحرفوا لسباق الهجن كان فيه سباق سابقوا الهجن والمرامى كان فيه مرامى حطوا معيان للشاره وقاموا يرمون. والى جا

العصر عاد بدا اللعب. لعب العصر يسموه الرايح ولعب الضحى يسمونه الضاحي. ويبدا المراد بين الشعّار من تال النهار الى بعد منتصف الليل. وهكالوقت يلعبون الامير والشايب والجذع والصغير والكبير. كلهم يمسكون الصفوف ويلعبون. واكثر ما تشوف بالصفوف الشيبان. وكلهم متمرنين ولا يختلفون. مثل عسكر الدوله. هذا هو فنهم الوحيد. كل ساع يقوم رجّال. والله اني اخبر وقت مضى ما فيه ليله قلنا يالربع الصف ناقص، زيدوا الصف. الصفوف على ميه وميه وعشرين واكثر واقل. والعيد ثلاث ليالي هذي مفروغ منها ويمكن يلحقهن زود. انما المعروف ان الرد هو لهجتهم اللي ما تستنكر للمناقشات في خصوصيات القبايل لأن أي شخص لو جا على القبيله وقال انتم بخلاء أو جبناء وبيّن بخلهم أو جبنهم اللي معروف عند الناس يتقبلونها ولا يزعلون. وباللعبه يتعرضون لخصوصيات ويقولون أشياء لو يقولونه لبعضهم بالشارع حصل بينهم ذبح. ومن اوّل ما فيه لا رادو ولا مسجل ولا تلفزيون. كان الشعر هو سِهْمة الناس ولا يفكرون بشي ثاني غيره؛ وش قال فلان ووش قال فلان. مشاكلهم يستعرضونها باللعبه. الشاعر ذاك الوقت مثل الصحفي في وقتنا اللي حنا به.

بعدين القبايل اللي منزاحةٍ عن بعضها ترسل كل قبيلةٍ وفد للقبيله الثانيه، لا سيما كان امير هذولا اكبر مكانه، يباركون لهم بالعيد ويسلمون عليهم ويعزمونهم. يعني يصير مساير ومزاورات بين العرب. وفي الحره، ديرتنا، بين مكه والمدينه، كان فيه قبايل متحادّه من حرب وسليم وهذيل والروقه وبني عبدالله. كنا نتزاور فيما بيننا. والى دعت قبيله قبيله ثانيه أو سيّرت قبيلةٍ على قبيله ما يمكن هذولاك يجون الا هم مولّين حدايتهم معهم. الحداوي هذي معروفه عند هل الحره، عند هذيل وسليم وحرب هل الحجاز وعتيبه هل الحجاز ومطير هل الحجاز وبلحارث والشلاوى وما والاهم هذولى هم اللي مشهورين بالحداوي او الزواميل، بعضهم يسمّونها زواميل. والى وقت قريب الى جيت عند اهل مقام كل بعد فتره تشوف لك ناس يجون بحدايتهم. واهل المقام من يوم يسمعون صوت هذولاك مقبلين يحدون يرسلون ورعانهم والجذعان الخفيفين النبيهين اللي حافظيّتهم قويه يتلقفون لهذولاك وهم مقبلين قبل ما ياصلون المنازل يتلقطون حداتهم ويتحفظّونها، لأن ذولاك يجون يغنون الحداة على ركايبهم ومعهم سلاحهم يمشون على مهلهم، ينهجون الورعان يتحفظّون الحداوي ويتحفّظون القوافي ويجون يعلمون بها اهلهم من شان يولون لها جواب يجهزونه قبل ما ياصلون هذولاك الى وصلوا والى جواب حداتهم قدهم ذولا مولّينه. والى لفوا هذولاك، وصلوا، نوّخوا ركايبهم وصفّوا هم واهل المقام صفّوا قدامهم وغنّوا ذولا حداتهم وذولا غنّوا الجواب وهل السلاح بينهم يلعبون الدوّار. يزهّبون بواريدهم، يعبّونها ملح، بس ملح بدون صتم ويثورون بالهوا وهم يلعبون بين الصفوف. وبالعاده الحداوي اما ترحيب وتهلاة لكن في الغالب تضمّن معنى مثل تِشِرّه والا طلابة حق والا دعوى بينهم او ما شابه ذلك. وهذولا يخصمونهم على معنى الحداة.

ونظرا لما كانت تعيشه المنطقة انذاك من واقع سياسي يتميز بالاضطراب والتطاحن القبلي والإقليمي كان التفاخر والعدوانية والتهجم على الخصم وجماعته تشكل أهم المرتكزات التي يقوم عليها شعر القلطة. ومن هنا كان من الضروري أحيانا قبل النزول إلى الميدان من حصول كل طرف على ضمانات من الطرف الآخر وتعهدات من وجهاء القبيلة وأعيانها بعدم التعدي واللجوء إلى العنف الجسدي في

حالة عدم تحمل العنف القولي أو عدم القدرة على الرد عليه بالمثل. ويتمثل هذا الضمان عادة في منح الطرف الآخر قطعة من لباس الرأس أو بردة أو عباءة أو ما شابه ذلك ليبقيه معه حتى نهاية اللعب. وعلى الرغم من هذه التعهدات، وهو ما يسمونه وجه أو عِقْلان، فلربما أثار الشعراء ضغائن وأحقادا ونبشوا حزازات وثارات يصعب معها ضبط النفس. إلا أنه نادرا ما يحدث سفك دم أثناء اللعب. يقول محمد ابن شلاح:

> ما يحصل سفك دم في ساعتها انما قد يثيرون قصه قديمه او ينبشون قضيه سابقه كالتذكير بثار منسي أو اهانةٍ ما ردّت وتحمل القبيله على الاخذ بالثار أو التقاضي. عند الانتها من الملعبه او بعدها بكم يوم تحمل شخص من القبيله طعن له في رجّالٍ مذبوح او في عرض او ما شابه ذلك على الاخذ بالثار.

كانت المحاورات في الماضي يغلب على معانيها الوضوح والصراحة والمعاني المكشوفة وكان قوامها التباهي والمفاخرة الذاتية والقبلية. وحيث أن شعر القلطة يقوم على التحدي والتضاد فإنه كلما بعدت المسافة بين الشاعرين في الانتماء الاجتماعي أو القبلي كلما كان المجال أمامهما أرحب وأوسع للتنافر والتفاخر والتباهي والاستهزاء بالخصم وتعريته وجعله هو والجماعة التي ينتمي إليها أضحوكة ومجال تندر للجمهور. وإذا ما حدث وكانت هناك مشاحنات حقيقية بين الشاعرين أو خصومة شخصية أو كانا ينتميان إلى منطقتين أو قبيلتين بينهما عداء مستحكم أو كان أحدهما من البادية والآخر من الحاضرة فإن كلا منهما يصبح ناطقا باسم الجماعة التي ينتمي إليها يشيد بمآثرها ويفتخر بالانتماء لها ويدفع عنها التهم التي يكيلها لها الشاعر الخصم. وبهذا الأسلوب تتحول المبارزة إلى مشادة شعرية شرسة يحاول فيها كل من الشاعرين تعجيز الآخر وحشره في وضع حرج ويضطره إلى الخروج من الميدان ومغادرة المكان "يسرّيه". وبعدها سوف يشيع الخبر ويتحدث الناس عن الشاعر فلان الذي أرغم الشاعر فلان على ترك الملعبة. وقد يصل التحدي بين الشاعرين ذروته وإلى درجة تثير الفريق المناصر لهذا الشاعر أو ذاك.

ومن الأمثلة على التباهي والتحدي ما حدث بين الشاعرين شليويح ابن شلاح المطيري ورشيد الزلامي العتيبي:

ش: ان كان قاموا عتيبه قابلوها آلاد عبّاد — **ربعي صقورٍ الى حق القضا تطرح عشاها**
ر: ما دام فيها تحدّي ياولد شلاح وعناد — **لي عزوةٍ يسلم الكافر تحت راية عصاها**
ش: ما اذمّكم ياعتيبه هضبةٍ للقوم ميعاد — **لا شك حنا صواقع صبّه الله من سماها**
ر: يامطير ما انتم صواقع مير نارٍ توقد اوقاد — **وحنا خيالٍ ليا خيّل لها يطفي سناها**
ش: مطير من باب مكه واصلين لباب بغداد — **كل القبايل بْولِيْتها وترعى في حماها**
ر: تراك صادق بكثر مطير ما لمطير عداد — **بغت تولّى الديار وجا عتيبيٍ ولاها**

وجاء في قلطة بين محمد ابن تويم وطلق الهذيلي، قال ابن تويم:

ألا ياهذيل انتم كما نايف الضلعان — **وحنا علاكم كالرعود السماويه**

زمان مضى عدوان واليوم صرنا اخوان ولا عاد بالخاطر عليكم حفوفيه

فأجابه طلق الهذيلي:

ترى المدح ياسيد العرب يرّث النقصان وبعض العلوم تْحِطّ فى الرَجل اماريه

متى صرت مقدم قوم وتذلل العربان ثبيتي من اهل السيل وامك ثبيتيه

وهذه أمثلة أخرى اقتبسناها من بعض شعراء الرد.

محمد ابن تويم يقولون ان بْنَيّه، واحد من عبيد قبيلة الثبته، اكتسح شعّار عتيبة بالملعبه. أرسلوا عاد يستنجدون بالشاعر صويلح السواط. يوم جا صويلح ونوّخ ذلوله قال بْنَيّه:

عسى ذلولٍ جابتك تعطى الذباح والا بحوّاف الخلا يسري بها

جاوبه صويلح يقول ان الشعّار خرفان، طليان، وانا ذيب افرسها:

ما جاتك الا تنقل السم الذحاح وارجي من الله ما دْعاك يصيبها

التمّت الطليان بالحزم البراح وانا احمد الله يوم جاها ذيبها

جار الله وصل السواط حصل سنة ١٣٧٢ ملعبه بين مخلد الذيابي وعبدالمعطي المطرفي. وكان فيه من الشعّار ايضا ناصر القتّات. كانت الملعبه عند ربيقان عمدة المعابده مجوّزٍ ولده ذيك الليله. عبدالمعطي هذا تلاحق قبيلة عتيبه ومخلد الله يرحمه تلاحق قبيلة هذيل. وهذا خطا؛ ما هو من اصول اللعب ان الشاعر يسب قبيلة الشاعر الثاني. انا كنت جالس في بيتي ما ادري عن اللعب. جوني هاجدينني في بيتي بالليل. مطلق الذيابي وولد ربيقان. قالوا: تكفا، دخيلك، حنا عند الله ثم عندك؛ عبدالمعطي تلاحق عتيبه، ما سوّى خير في شعّار عتيبه. واروح معهم واسمع والى والله شعر قبيح. عبدالمعطي يقول:

عتيبه في قديم الهجر اجمركها كما الطليان اجمركها ولا ني عن هذا الجمرك بمتواني

بعد برّكت مخلد لازم الحّق به الورعان تراكم ياعتيبه كلكم سواة نسوان

بيت والله ما تصطي تقوله لا انت ولا الوجيه الطيبه هذولا. الورعان عَنْوُه يمي انا هكالحين عمري حول خمسطعش. جاوبته أنا بس ما سبيت هذيل. انا ليه اتلاحق قبيلته؟ حطيتها على راسه هو وطلّعته من هذيل، خليته سليماني، هندي ما له اصل. قلت:

عتيبه في قديم الهجر ياطونك كما الحذيان هذيل وْنِعم وانته ما انت سالم ياسليماني

تعَزّب فى العدل والبيت بيتك عزبة الغربان عليك السود مني تلتبسها ياسويداني

طلق الهذيلى اوّلا الشعّار يحضرون الملعبه بسلاحهم وكل شاعر معه ربعه. ويتفقون حاسن المطرفي وابن عايد في شعب عامر يوم كان ما غير سلم، شِيَر سلم، هذا الكلام على وقت الشريف. ويحضرون شعّار حرب. صار الهذلي والعتيبي سوا والحروب لحال. قال:

ح: اسالكم بالله من عز السيال انتم من العتبان والا من ثقيف

ع: انا عتيبي من على جدٍ وخال يشهد لي الله ثم ابن عون الشريف

ح: ياشراف وش صرف الجنيه من الريال ياللي تعرفون الثقيل من الخفيف

انتم مع الدوله بعارين الرحال وحنا ليا جانا الصعَب يطلع عسيف

هـ: انتم مع الدوله كما سمط النعال وحنا مع الدوله كما الضلع المنيف

وتقوم الذبحه بينهم. واثنين من الحروب واثنين من هذيل والعتبان يطيحون بشعب عامر.

ويذكر عبدالكريم الحشاش شيئا شبيها بذلك بالنسبة لشعر الدحة بين قبائل صحراء النقب حيث يقول:

ومع أن الدحيّة تجلب الغبطة والسرور لسكان الصحراء فإنها في الوقت نفسه قد تجر على بعضهم الوبال كما هو الشأن في بعض مناسبات الأعياد، فقد تحدث معركة يسقط فيها القتلى والجرحى نتيجة تعرض أحدهم لفتاة أو من جراء إلقاء عقب لفافة تبغ أو نتيجة المهاجاة بين شاعرين، فيتطور الجدال بالألسن إلى جدال بالأيدي أو السلاح، لذا فإننا نجد كل بدّيع يصطحب عصبة من قومة يقفون خلفه وقت الإنشاد. والبدو عموماً يخشون الملاعب ويحسبون لها ألف حساب ويقولون "إنها تلم الحافي والمنتعل" (حشاش ١٩٨٦: ١٩).

ويلاحظ في الأمثلة القديمة من شعر القلطة أن العبارات البذيئة والألفاظ الفاحشة والتعريض الجنسي، الفاضح أحيانا والمغلف أحيانا أخرى، تحتل حيزا ملفتا للنظر وتشكل جزءا مهما من استراتيجية الهجوم على الخصم وإرغامه على الرضوخ والقبول بالمكان الأدنى بينما يحتل الشاعر الفائز المكان الأعلى. وهذا مما يبين لنا المدى الذي يتحلل فيه الشعراء من القيود والأعراف الاجتماعية داخل الملعبة حيث يسمح لهم بممارسات وألفاظ لا يسمح بها في الحالات الاعتيادية. ومن المستغرب حقا تجرؤ بعض الشعراء وبشكل صريح على التلفظ بأبيات تخدش الحياء ويندى لها الجبين مما لا يليق إيراده هنا لما تنطوي عليه من فحش وبذاءة. انظر إلى هذا المقطع من محاورة بين علي أبو ماجد وشاعر يدعى عطيّه. قال عطيه:

ما علينا مير انا لي كم نيّه　　　احمد الله يوم جابك في يدينا

قال علي أبو ماجد:

جابن الله بس عندي لك هديّه　　　قفلتين بقفلتين بقفلتينا

يقصد ذَكَرَه، عضوه التناسلي، قال عطيه:

الهديّه لا تعرّضها عليّه　　　أنت ضيف وضيفنا حقّه علينا

ويقبل الجمهور عادة على هذا النوع من الغمز واللمز لأنهم يجدون فيه مجالا للتندر ومادة للضحك والترويح عن النفس. وفي هذا المجال قد يلجأ الشاعر إلى التلميح بدل التصريح وإلى الأساليب المجازية فلا ينتبه الشاعر الآخر إلى المعنى المقصود ويقع في الفخ الذي نصبه له الخصم دون أن يشعر، وهذا ما يسميه شعراء القلطة غِش. والغش يقصد به تعمية المعنى على الخصم بقصد الإيقاع به، وهو يختلف عن **الغطو** أو **الدفن** والذي يتم باتفاق بين الشاعرين لإخفاء المعنى عن الجمهور. والشاعر الذكي يستطيع أن يكتشف المعنى المغشوش أو الملغم. وقد يبالغ الشاعر في الحرص والحذر من الوقوع في شراك الخصم فيفسر أي معنى غامض يأتي به الخصم بأن له مغزى جنسيا ينبغي التنبه له كأن يفسر الشاعر رشيد الزلامي قول محمد ابن شريف الجبرتي له **الليله المعنى جمل وانته على راس السنام** بأن عبارة راس السنام تتضمن معنى جنسيا وأن المقصود هو رأس الذكر. ولتوضيح مفهوم الغش في المعنى يورد الشاعر طلق الهذلي هذه الأبيات من مراد حصل بين الشاعرين ميشع القثامي وعبدالله ابن مساعد الهذلي. قال ميشع:

طيـــبكم ياهذيل يوم تحـــدّرون الجـــودريه　　تشترون الودع والقصدير من باب السلام
ذمــــتي ياهذيل من شٍ تســـــوونه بريه　　تجلبـون الطرف من الجبـال ام الاسـامي

الطرف يجلبونه ويشترونه الحضر يحشون فيه المساند والثمن يشترون فيه لحريمهم ودع وقصدير يْزَيّنِن فيه البراقع. بس عبدالله فسر قولته تجلبون الطرف يعني انكم تجلبون حريمكم. فردّ عليه عبد الله قال:

انت حَـدٍّ في نصـابه مـثل حَـدّ المقلميّـه　　وان حداك الجوع قمت تبيع مردوع السنام

مردوع السنام يقصد الحريم. تزاعلوا اثنينهم ورضيو لويحان يحكم بينهم وعلموه بالبيوت. قال لويحان: تحلف ياميشع انك ما لغّمت بيوتك ولا حَطّيت فيها معنى غش؟ قال: لا ما ني حالف. قال: وانت ياعبدالله تحلف انك ما لغّمت بيوتك ولا حطّيت فيها معنى غش؟ قال: لا ما ني حالف. قال؛ اجل قوموا اثنينكم كلكم غشّاشه، وهذي بهذي.

ومثل ذلك هذه الأبيات من رِدِّيَّة بين الشاعرين أحمد الناصر وعبادل المالكي. والمفتاح لتفسير مغزى الأبيات هو فهم المعنى المجازي لكلمتي بكره وقعود:

أحمد: ليت من هو دخل بالديرة المالكيـه　　كـان ابيّن شــقــوقٍ يبــحلن كل رافي
الضـعيـفـه ضـعيـفـه والقـويه قـويه　　والقــمـر لى تبـيّن ياعـبـادل يشـاف
عبادل: عندنا طعم لوز وعندنا سم حـيـه　　من يجــينا تعـضّــه واخـره للتّــلاف
كل رَجلٍ عــــسى ربي يســـمّح نويه　　ويش لك في بلدنا وانت رجلي وحــافي
أحمد: ذمـتي ياعـبـادل من بعـضكم بريه　　مــير انا من بعـضكم باخـذ الحق وافي
مـــا ابي الا قـــعـــود وكل بكره ثنيـــه　　مـــا لنا بالكبــار مــشـيلين الزفــاف
عبادل: تحسب الناس ياحْمد كلهم بالسويه　　ديرتي سـتـرها بيـشـيّـة الرب ضـافي
دونـهـا اللابة اللي تحــتــمل كل هيــه　　ســتـر غض النهـد راع الثـمـان الرهاف

نماذج من القلطات ومناسباتها

رواية محمد ابن شلاح المطيري ١٤٠٦/١/٢٧

١) فيه واحد يقال له حازم الحسيّن في صيف حجر يجمع بني عبدالله وحرب. حازم الحسيّن من بني عبدالله من مطير شاعر معروف. وشيخ حجر هكالوقت محمد ابن حضيّض امير ما هو لعب، هو اللي بايع الملك عبدالعزيز، انت يارحمة محمد. عمه وابوه حَضيِض وحْضَيّض، انت يالشيخ الحربي ذا مذبوحين من قبل على ايدين قبايل بني عبدالله. كذلك فيه شيخ من قبايل بني عبدالله اسمه مرزوق ذبح وكلته الكلاب. كانوا شعّار حرب وبني عبدالله يلعبون. قام قال ابو مزويّه، شاعر حربي يتهجّم على شعّار بني عبدالله:

الا واشيخكم مرزوق راسه هَجّ به خضران　　عطى الصند المقابل من يريّع راس خضران

خضران هو الكلب، وقولته الصند يعني مثل ما تقول الضلع او المكان المرتفع، السندا. حازم الحسيّن، شاعر مطير، يقول انا نايم في البطحا متقرّيٍ ثوبي، متغطّي بثوبي، اجرد. يقول سمعت شاعر حرب يوم يقول الا واشيخكم مرزوق راسه هج به خضران، يقول حازم قمت وجيت اركض، البس ثوبي وانا اركض، وصلت نصف المسافه وانا املط ما امداني، خايف تفوت علي الاجابه. فيه اوّل كون صار على حرب اللي اقول لك ذبحوا فيه حَضيِض وحْضَيّض، عم محمد ابن حضيّض وابوه، عم شيخ حجر وابوه. وكانوا فيه ناس يوم ذاك الكون متخفّين في سقيفه، غرفه، والكون ثاير برا. وفيه بندق اسمه البسّه كانت معلّقه في نفس الغرفه اللي هم متخفّين

فيها، وهذا كلام مثبوت، معلّقه بالجدار وهي مزهّبه، زهْبتها فيها، البسّه بندق مْقَمّع، وفجأة من دون ما احد يلمسها ثارت البارود. ربما احتمت، انا ما أأوّل تثويرتها هذي لأي شي انما هي ثارت حسب كلامهم، لأي سبب انا ما ادري. والبندق ثارت فوق، يا احترّت، يا حصل لها شي، ما احد يدري، المهم ان البارود ثارت. قالوا هالربع المتخفين فيما بينهم هالحين البندق هذي المعلّقه جْزعت وثارت وحنا يالرجال متخبّين وتحمسوا وخرجوا يحاربون. قال حازم:

نسي حضيض وحْضيّض بعدهم ما ذْكِر شيخان	بعدهم ما سمعنا في دْيَرَكم ذكِر شيخانِ
مْخَثّرة القهاوي والصحون تْشال بالخرفان	بعدهم ما سمعْنا بالصحون يشال خرفانِ
نهـارٍ جـا عليكم ثوّر البسّـه بلا نيـران	تثور وتشتهي المفزاع يوم اللاش متْواني

٢) هذا شامان روقي، من الروقه، شاعر وحايف وله مغازي على سليم، ينهب منهم، يحنشل. وهو رجّال مشهور ومعروف، شجيع ووسيم وشاعر ويْتَعَشّق ويعشقنه البنات. ولا بد انه حاطٍّ له استخبارات من نسا هالقبيله اللي هو ينهب منهم يمدّنّه بالمعلومات. يستغل علاقاته مع البنات واللي عجوز يطمّعها. علشان الى انقطع يسقنّه يعطنّه ما عن الظما والا زاد يموننّه الى تخبّا له بغار في جبل والا يندس بوسط القبيله بظلام الليل. واكتشف عْواضه البقيلي من شيوخ سليم اكتشف ان هالرجّال هذا لا بد ان له علاقات. قال لسليم، نَبّه عليهم، قال: لا احد يعنيه، لا احد يحطّه في وجهه، ترانا قاتلينه قاتلينه. قال: ترى اللي يزبّن شامان نبي نذبحه قَفْوُه، نذبح الاثنين سوا، علشان دم الروقي شامان يضيع بدم السلمي اللي ادخله ويهفي دمه ونقطع الخط على الروقه ما يطالبوننا بدم شامان، يصير رجّال بدال رجّال. وتِصَبّر شامان عن ديار سليم، يحبّها حيل، وقت الصيف خص، يلقى فيها التمر والانعام والحفلات. تصبّر ثلاث سنين عن ديرة سليم وعجز يصبر. هكالحين العاني الى صرت انا خايف من قبيله وانته تبي تحميني في وجهك ما تقدر تحميني الا ان كان لك ربع وعصبةٍ قويه، ما يشيل العاني الا رجّالٍ قوي والا ذْبح هو وعانيه. والرجل اللي ما له احد ولا عنده قوّه ما له تقديرٍ عند احد. المجال للقوّه. جا لك شامان طلب من واحد سلمي اسمه راضي، قال: اعنيني، سليم قطّعوني ويبون يذبحونن وانا ابحضر بديرتهم، لي مخاليصٍ عندهم وابجيهم بوقت الصيف. بغى يعيّي راضي لكن شامان طمّعه وعطاه ما ادري خمس ما ادري ثلاث جنيهات، هكالوقت الجنيهات لها قيمه. فكر راضي والى فلوس ما هي سهله، مبلغ ما يستهان به. قال: مشينا، تراك بوجهي، لكن بشرط انك تَلَثّم ولا تكلم ولا تبيّن روحك ولا تعلّم بنفسك. قبيلته قويه انت ياراضي. مشوا. يوم جوا في وسط صيف النخل في سايه والى والله ان الملعبه قايمه والنار تشعم، جريد النخل، والقدور موطّاة يبون يتعشون الناس. قالوا شامان وراضي نبي نْتَرَيّض عند هالربع نتعشّى ونتْنَقّذ ولا احد باخصنا بهالليل. وقفوا بجنب الصف يبون يلعبون مع الصفوف. يوم شْعَموا النار هكالمرّه وليا والله ان هذا شامان وجنبه راضي يوم شافهم البقيلي، الامير. قال: اشعموا النار. يوم رموا عليها زود حطب وقامت تلسّن ويحقّق الشوف انت يالامير والى والله هذا شامان وجنبه راضي. عرف ان شامان بوجه راضي. والله وهو يرفع يده الامير وتسكت الصفوف ويقلط بوسط الملعبه قال:

يامـــرحــــبـــا بسليم والروقـــه	من يوم جـــا شـــامـــان مع راضي
من خـــاطرٍ مـــا هسّ طاروقـــه	يحكم كـــمـــا مـــا يحكم القـــاضي

شامان الروقي معه الهنديه، بارود يقال لها الهنديه، فيها بنتها، الرصاصه، وراضي متحزم على

القديمي. شامان خاف يوم سمع بيوت الامير من طلقةٍ تجيه والا قديمي، ذل ان واحدٍ من الحاضرين يْتَعَجّل ويذبحه قبل ما يدري انه بوجه راضي، فقام ما خلّى الصفوف تشيل بيوت الامير، على طول قلط قال هيه، والبندق موجهها على الامير:

احـــذر ترى الاجناب مــــرفـــوقــــه خلّك عن الاجناب مـــتـــغـــاضي
ومـــــرزّقــــه في بطن مــــرزوقــــه وعــــويّضــــه في بطن عــــوّاض

مرزّقه الرصاصه مْزَهّبْها في وصط مرزوقه البارود وعويّضه يعني الشبريه في بطن راضي. اوّل بلّغه انه في وجه رجال وبعدين قال ما حناب محترينكم لين تذبحوننا، نبي نفعل. قال الامير بس عَشّوهم تراهم في وجهي. وانحلت المشكله اللي كانت بينهم.

٣) مستور الكريّع الحارثي اخذ له مره شلويّه ولا جاها. واثقٍ من نفسه. صار بينهم خلاف وطلّقها باسلوب وتجوزت بعد العدّه. اخذت ستة شهور في ذمّته ثم تزوجت بعد ما تمت العدّه. ثم ابطت مع زوجها الثاني وهو ابيض اللون وهي بيضا. ثم حملت من زوجها وهو ابن عمها، وما كان مستور بينه وبين القبيله اللي هي تزوجت منها اي علاقه. اراد الله جابت ولد شبه مستور ميه بالميه. لا شبه الزوج ولا شبه امه. وشيّعوا الناس قصه دارت بينهم إن هذا ولد مستور. قال مستور انا واثق من نفسي. قالوا خِلْف. قال ماش خِلْف، ما جيت الحرمه. كبر الولد وراحت الايام والسالفه شايعه بين الناس؛ ولد مستور ولد مستور. في يوم من الايام بعد ما كبر مستور وشاب. جا لمكّه وراح لعرس عند هذيل ونوخ هو وخوياه ركايبهم قالوا نبي نتعشى ونبات. فزّوا الرجاجيل يوم شافوا مستور قالوا اذبحوا له عشا. وليا الناس يلعبون. حاسن المطرفي، شاعر هذلي، من اندّا مستور اللي على مستواه، كان جالس بالمجلس هناك، شايب في آخر عمره. قام حاسن يبى يسلم علاه، على مستور، ومد يده قال:

انا اوحـــيت يامـــســـتـــور يمّك دْعــيّــه هْنيّ من هو درى هي صدق والا ظليـمـه
يقـــــولون يوم اطلقت حـــــبل المطيّـــه عليـــهـــا شـــداد روّحت به غنيـــمـــه

يقول بس ابدري والا انا ما اقول ان فيك شي. المطيه المره والشداد الولد. شف وشلون المعنى مغطّى تغطيه تامه واللي ما يعرف السالفه ما يمكن يعرف الهدف. وحاسن لو هو ما سمع عن قضية الزوجه والمولود كان ما وسم هالوسيمه قال مستور:

هذا العلم ياحـــاسن رمـــوا به عليّـــه رمـــوا به علي اهل الحكى والنمــيـمــه
يعـــــدّون علمٍ فِيّ مــــا هوب فـــيّـــه وانا من رجــال اهل مــعــزّه وشــيـمــه

يعني الكلام اللي سمعت ياحاسن كذب، ما هو صحيح. انا رجّال عندي عزه واحترم نفسي. لو الكلام هذا صحيح ما طلقت المره لين تجيب اللي في بطنها. قال حاسن:

انا اقـيّس انّك مـــا مــعك مــخــبــريّه وبعض الركـايب بالطبـايع غـشـيـمـه
يقـــولون مـــالت قـــوم مـــا هي صـــريّه بدَت منهـــا امــــاريّه واثرها قـــديمه

يمكن انك ما تدري، الولد خِلْف. والمره يمكن معرفتها قليله ورايها ضعيف. قال مستور:

لك الله لو جــــاهـا الســـــبب من يديّه لاجـــوّد رسنهـــا لين تظهــر سليــمـــه
ولـكـنـهـــــــا راحت عـــــــريّه بريّـه ولا ني من اللي يظلمــون البـــهـيــمــه

شف وشلون الخصمه؟ حكم شرع. دعوى وطلبه. كنّك عند قاضي. يقولون والله ما عاد دارت السالفه بمجالس هذيل وبلحارث عقب يمين مستور بالملعبه، بعد قال لك الله.

شليويح ابن شلاح المطيري ١٤٠٥/٧/٤

٤) هذا ماوي السلمي وحمود ابو خياله اصحاب واثنينهم زْكِرْت والكل منهم حسب الخوّه والرفقه ما واحد يكمى ولا يخفّي على الثاني شي. مرقدهم سوا في اقصى مراح البل باطرف بيوت العرب هناك. والى اصبحوا قْنصوا سوا والا سْرِحوا سوا. في يوم من الايام ماوي شاف له مرةٍ مزيونه، مرةٍ لعوب هاللي ما غير تضحك وتمزح، قال بينه وبين روحه هذي مير اللي ما اقرب منها. وكل ما حذف عليها كلمه والا شَرْون لها والى هي ما هي مبعدته، كلامها لّين كلّش. وارهى عليها قال هذي صيدة جابها الله الليله ولا نيب مْعلّمٍ صاحبي فيها. يوم امسى الليل طال عمرك ويخلّي صاحبه لين رقد وهو لك يِنْسِبت، يسري على هالمره، موكّد ان رجّالها غايب. جاك ساري بارك الله فيك وهو يهمزها. أثرها هي عادتها ما تنام الا هي مْحطّةٍ له رْضِمه تحت الوساده، حَدِر راسها. يوم هَمَزْها وهي تَصْقِعه بالرضمه حَمُو ما تقوى مع جمهاته والا هي تجيه الضربه على الجبهه مِنّيّا، فَلْقةٍ ما تغطّيها الطاقيّه. وتقوم لك الدمّان تصبصب. ويسري. وليله كله يبي يغسل الدم من غترته وعجز، عيّى يروح الدم. والعرب هكالحين حوالهم مستوره، الى جا الدم على الغتره ما عنده غيرها يبدّلها. هالحين هو حريجةٍ عند صاحبه. وش سرّاه من عنده وكيف انه ما علّمه. عبارة خيانه. يوم اصبح الصبح قال لرفيقه البارح انا سرى علي الليل ما جاني النوم وشفتك رقدت وقلت ابروح اتقنّص ابَصَبّح للوعول بالضلع ويوم سمعت قْرشْة الوعول مع الفجر وتهايقت عليهن تدربت بي هكالحصاة واقرشت وافختّ من الصيد. ضحك صاحبه قال مير سلامات. سوّى نفسه مصدّقه. بس هو مستشك لكن ما يدري عاد وش السالفه، ما وكّد العلم وداخلته الشكه لكن مشّى الموضوع، ما حب يطوّل النقاش. ثْمِرة الكلام طابت الفلقه، راحت الايام واراد الله ويطيح رفيق ماوي، حمود، بالبنت، هالمرة المزيونه المضاحكيّه اللي الى شفتها قلت هذي بس قِضَبتها. وشَرْون لها واقرصها بعينه والى مير ما غير تِضَحّك. قال هذا صاحبي اوّل امس خانني ما علّمني برفيقته انا هذي هالحين ابسري عليها الليله ولا نيب معلّمه. وهو يجيها ضاوي، على طريقة رفيقه اوّلا. يوم غمزها والى الرضمه اللي فْلِقَت بها ماوي تحت راسها وتصكّه مع ثنيّته والى هي موطّيتها. يوم اصبح برطمه مورّم وثنيّته طايحه قال ياماوي جرى علي ما جرى عليك، قنصت الوعول اللي قنصت وطحت واظني طحت في مطيحك، الحصاة اللي قْلِبَت بك قْلِبَت بي. قال ماوي يارجّال هذا ضلعٍ اقشر. قامت الملعبه هكاليوم ويقلط ماوي را ع الفلقه الاوّله قال:

احـمـد الله ياقـبـيلي حـجّـتي مـقـريه	تحسب ان الموت ما يشتال غير اخواني
طايحٍ من سَلْمكم ياصـاحـبي ربّيـه	عـان خـرْمَـتـهـا بدت بالمقطر البـرّاني

الربّيّـه عنوه على الثنيّـه، سنه اللي طاح، والمقطر صف السنون. الناس تصفّق وتغني ولا احد يدري عن السالفه، اللي ما يدري عن السالفه ما يقدر يفسر المعنى. قال حمود:

الحـفـا مـا عـاد يبطي والهـجـر جنّيّـه	مـا تقـول اليـوم يبـدي بالنهـار الثـاني
امـا اخـويه يوم مـات مكفّنه بايديّه	يعلم الله مـا يحـسّـفني ولا بكّاني

يعني انك مفلوقٍ قدامي، وانا ضحكت عليك، تطنّزت بك، وحافاني الله، عاقبني. الهجر اللي هي السنين جِنّيّه يعني تِقلّب، الوقت يوم لك ويوم عليك. امس انا اضحك عليك واليوم انت تضحك علي. لكن انت الاول. قال ماوي:

غـرهدي ثم ارفـعي بالصـوت ياقـمـريه	صـدرها مليـان حب وبطنهـا جـيـعـان

ياحليلك يامخايل ديرةٍ مسميّه — الديار اللي وساعٍ تكهل العربان

يعني يوم تسري ولا تحصل شين. قال حمود:

القماري بيّنه بخشومها ماريه — من مخاليب العقاب مجرّد الذرعان

ان كميتوها تراها عندنا مكميّه — وان كشفتوها خبطنا بالشجر من داني

محمد ابن تويم الثبيتي ١٤٠٥/٧/٤

٥) يروون لنا فيه قصه عن اهل قريه استضافوا لهم اهل قريه ثانيه. الضيوف هذولا ما فيهم شاعر. لكن المعازيب فيهم شعّار. عاد تخبر رعاة الابل والغنم والعوايل اللي يتاوتون في الجبال والنفس والشيطان، لا بد ما يحصل بينهم والعياذ بالله مثل ما انتب خابر. اثر فيه واحد من اهل القريه الضيوف إلِه صحيبةٍ في القريه هذي. المراد رزّوا راية اللعب يلعبون المعازيب من شان يرفّهون عن ضيوفهم ويسلّونهم. كان اللعب من اوّل خليطي، على نِيّتهم، يلعبون الشبك هذا. الرجال والنسوان يصفّون جميع يصفقون ويغنون مع بعض. هذا شي انا والله لحقت عليه. قاموا يلعبون الشبك، حرمه ورجّال، حرمه ورجّال، ايام الخليطي، الحريم والرجال يلعبون مع بعض. بعدين الحرمه اللي لها صحيب من الضيوف وقفت جنب صحيبها ويلعبون. الحرمه غمزها الرجّال وسرت هي وايّاه قالوا بْغَشْنَةْ هاللعب هذا ما احد داري عنا. دخلت بيتها وردّت الباب وجلست مع صحيبها يسولفون والناس برّا يلعبون. ولد عمها شقيقها قد انتبه. شف الاولين وذكاهم كيف! انتبه. وارسل عليهم اثنين من بني عمه. قال: الحقوا فلانه وفلان ولا ترمونهم بالبندق من شان ما تفزّعون العرب وينتبهون لكم الناس، ذكّوهم تذكاة بالخناجر ولا يظهر لكم حس. صكّوا عليهم الباب واذبحوا الرجّال والمره وعوّدوا علي هالحين بساع. راحوا وذبحوا الرجّال والمره وعوّدوا يلعبون. ما كأن صار شي ولا دري احد. بعدين الشاعر الثاني، زميله –هم كلهم اهل القريه، الضيوف يوم الله اراد ما فيهم شاعر– انتبه. الشعّار ترى فيهم ذكا غير باقي الناس. هذي موهبه من الله. انتبه الشاعر الثاني، اللي ما هي بنت عمه. عاد يبي يعطي الشاعر هذاك انذار يبي يقول يالبعيد ان بنت عمك سرا بها الرجّال. قال:

ابا الحصين انجح بساس الناس — ما عاد للبسّان اماريه

شف الرموز! يعني يقول ان بنت عمك يالبعيد سرا بها الرجّال مير انتبه. وش قال له ولد عمها؟ يعني يتفاهمون ويبحثون الموضوع فيما بينهم من دون ما احد يعرف غايتهم. واللي معهم يصفقون ويغنون ولا يدرون وش السالفه. وش قال ولد عمها اللي ارسل الرجاجيل عليهم؟ قال:

ابا الحصين الحقته القنّاص — وسلاحهم حربه وجنبيه

يعني لو هو بندق كان سمعتها من اولا، الحربه والجنبيه ما لها صوت. جماعة الرجّال المذبوح، الضيوف اللي من القريه الثانيه، يصفقون ويغنون "سلاحهم حربه وجنبيه"، رفيقهم مذبوح وهم ما يدرون. ترى القبيله اللي ما فيهم شاعر عِزّي لحالهم. يوم اصبح الصبح، على شيم العرب اوّل وعوايدهم الطيبه قالوا: حياكم الله ياضيوفنا وترى هذا وما صار وهذا وما صار اقبروا رجّالكم والبعدا يقبرون انثاهم. قالوا: حقه وما جاه، دْيته تحت خده، يستاهل.

٦) يقولون فيه حربي كان جارٍ لسْليم واراد الله ما ادري وش جا بينهم وذِبَح واحدٍ منهم، انت يالحربي ذبح واحد من سليم وجلا عنهم. راحت السنين والرجّال المذبوح له ولد وكبر الولد وصار يتوعّد ذبّاح ابوه. قال الولد يسَنّد على هكالشايب من جماعته: اسعد الله من يلقى لو ولد عم ذبّاح ابوي والله لاشرب من دمه. اراد الله ويجيك الحربي هذا ضاوي عليهم بالليل، شاف النار من بعيد والبيوت وضوى عليهم ونوّخ ذلوله ما هوجس ان ذولا هم الجماعة اللي هو جاليٍ من

عندهم اوّل. وافقت ذيك الليله كان عندهم ملعبه والنار شاعمينه وكان الولد والشايب ماسكين الصفوف يلعبون. الشايب يوم شاف الحربي وحقّق عرفه، قلط وجدع له هكالبيتين، قال:

تسـمّـعـوا يابيـوت اهل الشـعـر والخـدور	الضلـع ضلـعٍ مـسـمى والحصـاه الحـصـاه
ايّا صــلاة الوضــو وايّا صــلاة العــفـور	ايّات تحـــتبّ منهن لى نويت الصــلاه

الضلع ضلع مسمى يعني ابوك رجّال له قيمته ويستاهل من ياخذ بثاره. والحصاه الحصاه يعني هذا هو الرجّال ذبّاح ابوك اللي انت تبي عينه بِعْلِمُه، ما هو ولد عمه وولد العم هو صلاة العفور بس هذا وضو والى تيسر الوضو ما يجوز العفور. قال الولد:

اصـبـر عليّـه ليـالي لا تصـبّـر شـهـور	ثم اوصل العلم يارجّـال الى منتـهـاه
عـز الله انك وفـيت وصـرت مني مـعـذور	لا بد مـا يلحق المـرور غـاية مناه

الرجّال استشك ويوم جا تالى الليل ويركب ذلوله ويسري والى الولد له وهو يلحقه. عندهم سلمٍ هكالحين ان الواحد ما يذبح عند البيوت. الى تنزّح عن البيوت حل ذبحه. لحقْه الولد واذبحه وردّ ذلوله على بيت مْعَزّبه قال: هذا ذبّاح ابوي ذبحته وهذي ذلوله وقْشاطه لو جا احد ينشد عنهن .

رواية سعود السعيدي ١٤٠٥/٩/٨

٧) على وقت حكم الرشيد حوّل هذّال الشيباني على اهل القويعيه يبي يترادّ هو واياهم. ويوافق شاعر يقال له ابراهيم ابن آدم، عبدٍ شاعر. قال ابن آدم لهذّال ابرادّك لكن بشرط ابي روقيّين دهن وابي اربع روقيات مضير، روقي دهن يعني مثل ما تقول عكّه او نحو. قال خير، تم. راح هذّال لواحدٍ من جماعته رفيقٍ له يقال له جبّار. قال: تكفا ياجبّار انا واعدت اهل القويعيه نبى نترادّ في باطن القويعيه وعيّوا يقولون ما نرادّكم عند بيوتكم يخافون نفتن عليهم لو غْلبونا، يبون الا وصط ديرتهم واخاف نغلبهم يفتنون علينا. وانا ما نيب رايحٍ معهم في وصط ديرتهم لحالي؛ ابيك تروح معي تفزع لي. لو حنا في باطن القويعيه كان يجون هل القويعيه يصفّون لكن يجي معهم من ربعنا الشيابين والمطران ولو فْتَنوا علينا قويناهم. بس عيّوا يرادّون الا وصط الديره. قال جبّار: امش وانا معك. جوا عقب العشا قال هذّال: من انا في وجهه؟ قال هكالواحد من اهل القويعيه: في وجهي. قال ابن آدم: من انا في وجهه؟ قال هكالواحد من الشيابين: في وجهي. ويتكافلون الشيابين واهل القويعيه وكل واحد ياخذ غترة الثاني واقلطوا. قال ابن آدم: اوسم ياهذّال، انت الاول. قال هذّال يسنّد على جبّار يقول كان فيك نيةٍ تهوّن علمني خلني انخرط من هل القويعيه.

هـذال: يـاراكِبٍ مـن عندنـا قــــعــــود	يـلفـي لنـا جـــبّـــار ابا النـيّــــه
ابن آدم: نظهــر عليك من النخل باســود	احــــذرك من داب القـــويعــــيــــه
هـذال: نمطر عليــهـا من الســمــا برعـود	ونْبَطّل الحنشـــــان والحــــيــــه
ابن آدم: نرصخ كما رصخ الهضاب السود	لو صــــرقـــعت مـــا عندنا نيـــه
هـذال: الصــبح انا اباجـيك لي بجــرود	نـرقـى عـلـيـك الـضـلـع رجـلـيــــــه
ابن آدم: نقـــعـــد لكم بمسَــرّف البــارود	مـــضـــرابنا الجـــمـــهـــاة مـــاريه
نضــــربك بالشلفــــا طويلة عـــود	ونْعَـــقّب الشلفـــا القـــديميـــه

قال هذّال: اسمعوا يارفاقه، اسمعوا يامطير وياشيابين، يطلب حقِّه وفي بطنه جمل. يعني انه كد ذْبِح لهم رجّال. ويالله يهدونهم. فكوهم والا بغوا يتزارقون بالرماح. الاولين يتواصلون ويفتنون على بعض بالمرادّ ويمكن يحصل بينهم هوش. اما التالين في حكم آل سعود الله يعزهم يترادّون بس ما احد يتعدّى على احد.

٨) وهذا سعود البليهي من آل مسعود هل الشعرا توّه صغير، بَزر، وتحاموا عليه ابن ساير وصنت وصقيعان من العرافا اهل مزعل. جاهم ليلةٍ من الليالي لقاهم يلعبون والقمرا طالعه. العرافا كلهم شعّار بس يبون شاعرٍ اجنبي يتعلّجون به، ما يبون يعضّون جنوبهم، ما يبون يتعاضون بيناتهم. سعود البليهي عفر، ابرص، والعفر تكسر عيونه القمرا. شافوه مقبل يتبطح تحت الحرمل. يدوّر ذرا الحرمله ويقعد تحتها يتذرّا عن القمرا لا تجهر عيونه، عيونه يجهرهن نور القمرا. شافوه العرافا مقبل على هالصِّيفه قال واحد منهم:

فـــرحت يوم ان الاعـــيـــفـــر قـــام　　ابو حـــقب يخـــوي على الفـــيّـــه

ابو حقب طير خبيث يوقّع على النجاسه وياكل الجيف. واطمر يالاخر قال:

امـــــا ينـاطـحـنا بـجـنب زْحـــــام　　والا يْحَـــدّر يم شـــمـــســـيـــه

ام البليهي من شمسيه. يحلف البليهي انه ما قلط او طب الملعبه قبل هالنوبه. يقول قبل كان تهوزني نفسي واورّى اني اقلط بس الى بغيت افوع ينطق صدري واقعد، ما اقوم. يقول بس هكالمرّه جزمت وقلطت. واقلط على ابن ساير على شانه عمى.

يـاكـــــويـخ لا تـزلـق بـك الاقـــــدام　　حـــــذراك لا تـاطـاك رجـلـيـــــه

انـا اتمـنـى حـــــربـك مـن الـعــــام　　والـيـــــــوم ابمـكـن مـنـك بـايـديـه

يقول والله وهو يتغصه بايده مع حلقه ياله فكّوهم. وتِقَعّد لهم على ركبه لما طلع الفجر ويسرّيهم كلهم. ويطمّنون المغراف. يتكامخون بكلامٍ شين. كلامٍ وصخ ما اصطي اقوله.

محاورات على أبو ماجد

هذه محاورة بين علي أبو ماجد وعلي القري. قال علي القري:

يقول اللي يبي يبدى الوسيمه من سماحة بال　　إلى احدرت الرشا بالبير فالمحّال تجري به

نبي نقطف زهور الملعبـه ياطيّـبين الفـال　　على قد الجهد نعطي هل الحضره مواجيبَه

الشطر الثاني من البيت الأول يعني أننا إذا بدأنا الرد فسوف يتبين لنل طريقا نسير فيه ويبرز لنا معنى نتحاور حوله. قال علي أبو ماجد:

الى منّك وسمت فخذ عن امثالك ومالك مال　　من اللي بيده العربون وباقى السلم في جيبه

ترى كل يخـيّط لكن المشكل من التـفـصـال　　يقـوله واحـدٍ تقـبل به القـدره وتقـفي به

ومالك مال يعني خذ وهات. العربون هو الدفعة الأولى، المقدّم، والسلم تعني النقود. الشطر الأول من البيت الثاني يعني أنه من السهل أن تنظم شعرا ولكن الصعوبة تكمن في نظم شعر يتفق مع المناسبة والمقام. قال علي القري:

أبفـصّل لك الشـرح الذي مـعناه عـال العـال　　ان كان انك تبي ناخذ بمضمونه وتعطي به

عسى مفلاك من هكالسحاب اللي يحلتم سال　　الى ربّعت ما همّن حلال مطير وعتيبه

السحاب يرمز إلى الحدث الذي سيتناولانه في هذه المحاورة والذي يتلخص في أن أبا ماجد أسدى معروفا لشخص تنكّر له ولم يكافئه على معروفه. قال علي أبو ماجد:

تفاصيلك من العاده لها عند المذاكر حال　　ولا انكر فضل ريح العود الازرق عقب تجريبه

سبب كثر الحوادث فوق كل افقٍ نشوف خْيال　　ولكن حورب المسجد على اليمّه نصلّي به

الشطر الثاني من البيت الثاني إشادة من علي أبو ماجد بعلي القري. "فوق كل افق نشوف خيال" إشارة إلى كثرة ما مر به أبو ماجد من الأحداث وكثرة المعاني المحتملة والتفسيرات المختلفة التي لا يعرف أيا منها يقصده محاوره بسؤاله ولذلك طلب منه أن يحدد اتجاه المحاورة ويوضح ما يريد ليستطيع مجاراته والاصطفاف معه على نفس المعنى وهذا معنى قوله "ولكن حورب المسجد على اليمّه". قال علي القري:

أنا بانشدك عن مطراشك اللي في شهر شوال　　كما انك صرت للباب المغلّق مثل ابو شيبه
نهضت بواجبٍ ما قام به قبلك ولا رجّال　　لما جبت العرافه يوم عجز سعود عن جيبه

أبو شيبه هم سدنة الكعبة الذين بيدهم مفاتيحها. العرافه أحد أفراد الفرع الملقب العرايف من آل سعود والذين انشقوا عليهم في بداية حكمهم. قال علي أبو ماجد:

ان كان انك نشدتن فالخطا للواجبات طوال　　بذلت الجهد لين اظهرت يوسف من بطن ذيبه
ولكن عوِّدَت وش حصّل الطيب مع البطّال　　بعد ما شم ريح العافيه بار بمعازيبه

إبراهيم كان مريضا في مكة ولم يتقدم أحد من معارفه وأقاربه لأخذه إلى بلده عنيزة ولكن الحمية لم تسمح لأبي ماجد إلا أن يقوم بهذا الواجب. لكن إبراهيم بعدما بَرِئَ من سقمه تنكّر للجميل. قال علي القري:

أنا اوحيت انهم ما قصّروا جازوك بالف ريال　　ولكنّك تبي تجحد علينا العلم واللي به
يقوله واحدٍ يدري عن الشعلان والهذّال　　واظنّه حاضرٍ يوم السند بيديك تمضي به

معني الشطر الأول من البيت الثاني أنني حصلت على معلوماتي من مصدر يعرف أحوال العرب ولا يخفاه شيء، بل ربما إنه كان حاضرا حينما وقعوا لك على شيك المكافأة. قال أبو ماجد:

أنا من عام الاوّل قلت راسي ما عليه ظلال　　أغطّى الشين والا الزين امـــــاري به
إلى هالحين اداعي بالفرايض وارجي الانفال　　من اللي يحرز المعروف ومجارٍ عن الخيبه

الشطر الأخير يعني أنه لا يزال يأمل بالمكافأة من أحد أفراد الأسرة المعروف بطيبه وشهامته. وهذه محاورة أخرى بينهما. قال علي أبو ماجد:

سلام الله على اللي يعجبن لعبه ومسحوبه　　بصيرٍ بالمعاني مثل دربيل الشفا الشافي
أنا حقّه عَلَيّ اعطيه بالمحضار ماجوبه　　أفيده واستفيد مْنِه وهو يوفي ويستافي

قال علي القري:

هلا بالشاعر اللي هرجته بالحيل مرغوبه　　أقوله من صفاوة خاطرٍ يصفي مع الصافي
إلى أدّينا مع الشعّار ماجوب تَعَاطَوا به　　ترى اللي بالخواطر ياوسيع المعرفه كافي

معنى البيت الأخير أننا قدمنا طقوس التحايا المتعارف عليها بين الشعر في مثل هذه المناسبات وهي مجرد طقوس نتقيد بها مثلنا مثل غيرنا من الشعار، علما بأننا لا نشك بأن كلا منا يكن للاخر كل التقدير والاحترام، ولكن هذه مجرد طقوس يحتمها الموقف. قال علي أبو ماجد:

علام النقطه اللي بايسر المعلاه مقضوبه　　عليها عسكري اللي بسنقي طق وقّافِ
أفدني ثم افدني والخْطا باللوح مكتوبه　　وخل الخيمه اللي بيننا برواقها الضافي

المعلاه حارة من حارات مكة. السنقي نوع من أنواع البنادق يركب على فوّهتها حربة. "الخطا باللوح مكتوبه" أي أن ما يصيب ابن آدم مقدّر له. الشطر الأخير معناه أننا نريد أن نبحث القضية بيننا بطريقة ملغّزة لا تنكشف خفاياها لجمهور الحاضرين. قال علي القري:

أنا باخبرك باللي صار لكن بس هالنوبه　　ولا تنشد عن اللي مثل هذي سرّها خافي
قماشٍ فصّله راعيه لكن ما لبس ثوبه　　سبب دعوىً غدى منْها الريال اربا ع وانصاف

يشير البيت الأخير إلى قوله تعالى "نساؤكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن"، أي أن القضية تتعلق بخطبة امرأة من أهلها. لكن الشطر الأخير يشير إلى اختلاف أهل البنت مما أدى إلى عدم إتمام الخطوبة. قال علي أبو ماجد:

أجل عندك لي اسوه قبل تِقفَل نقرة التوبه　　ولكن حط بالك عند ميقافك ومحرافي
تحبّر في سفينة نوح والرايات منصوبه　　نمشّيها على العاري بلا حايه ومجداف

"ولكن حط بالك عند ميقافك ومحرافي" أي انتبه فإنني سأنتقل إلى معنى آخر لأبحثه معك. "تحبّر في سفينة نوح والرايات منصوبه"، أي ابحث لك عن أناس آخرين تخطب منهم يكون هواهم

موافق لهواك. الحايه تعني الهواء، الريح. قال علي القري:

عليك الله واكبر كيف ما تدرى من الحوبه تخلق من العدم لك حجةً له وسط واطراف
تبي تستنضحن كني من اهل الجوف والجوبه وانا عن هالدعاوي كلها في راس مشراف

يريد أن يقول في البيت الأخير أن هدفك ليس سليما فأنت لا تقصد أن تمحضني النصح بقدر ما تحاول أن تستدرجني لأصرح لك باالخطوة التالية التي سأقوم بها بشأن موضوع الزواج.

وهذه محاورة فكاهية بينهما. قال علي أبو ماجد:

الليله الليله في بندقي كـيله باغٍ اثوّر على الشـاره ببـارودي

قال علي القري:

الارض مـاهوله والرمي وشّـو له الحـمد لله تراه سـهود ومـهودِ

علي أبو ماجد:

والله لاجـرّب بك والقطك واضـرب بك مـا نيب ناشـد ولا ني عنك منشـود

قال علي القري:

ياراعي الحـربه لا تحـمي الضـربه تراي سـهلٍ بحـال وحـال واكـودي

قال علي أبو ماجد:

كـايد وياهونك لو باح مكنونك هالحين اوريّك نقـصك لى اتّضح زودي

قال علي القري:

تـبـي تـروّعـنـي ولا تـطـاوعـنـي فْـيـودي البـيض وانت فـيـودك السـود

فيودي يقصد أبياتي. قال علي أبو ماجد:

تراي انا عـمك الى اخـتلف دمك مـثل المعـاون مع السـواق بالبـودي

كان علي القري وعلي أبو ماجد كلاهما مقيمان في مكة وكانت غالبا ما تدور بينهما محاورات شعرية كلما سنحت لهما الفرصة للالتقاء ليلا في مِنى في فترات ما يسمى "البصارة" –وهي الأوقات التي بعد موسم الحج– مع حشود من أهالي القصيم المقيمين في مكة، خصوصا من أهالي عنيزة. وفي أحد اللقاءات أراد على القري أن يخبر علي أبو ماجد أنه ينوي السفر إلى عنيزة. وكان لعلي أبو ماجد زوجة عند والدها في عنيزة له منها ولد وبنت، وهما ما يرمز لهما علي القري بدجلة والفرات ويرمز لهما علي أبو ماجد بحمص وحماه. وأبو الزوجة اسمه عبدالله الجعيلان وهو الذي يكني عنه علي القري بعبد الإله، أولا لأن اسمه عبدالله وثانيا لأن عبدالإله حينذاك كان هو ملك العراق وبذلك تتفق كنية عبدالإله التي أطلقها علي القري على عبدالله الجعيلان مع كنية دجلة والفرات التي أطلقها على ولد علي أبو ماجد وبنته. وفحوى الردِّيِّة هي سؤال علي القري لعلي أبو ماجد إذا ما كان يريد أن يرسل معه لزوجته وأولاده رسالة أو هدية يحملها معه لهم. قال علي القري:

الليله الملعبه تحتاج من ومنك شرحٍ طويل اقضب طرفها لما ان العلم ياصل بيننا منتهاه
واحرص عليها ترانا ما نبيها مثل حسو السبيل نبي بيوتٍ الى غِذْيَت والى معناه جاه ووجاه

أي أننا لا نريد عامة الناس أن يعرفوا عن القضية التي أريد أن أتحاور أنا وأنت حولها وأن لا نحولها إلى قضية عمومية يعرف عنها القاصي والداني، وهذا ما تعنيه الإشارة إلى حسو السبيل، أي البئر التي يستقي منها ما هب ودب. قال علي أبو ماجد:

الليله الملعبه بيني وبينك عدلها ما يميل الشان بالشان والملهم الى اوحى بالنتيجه غذاه
انا شريكك بفرج وفرج لك والله على ذا وكيل يقوله اللي إلى دوّق هوا خصمه يذعذع هواه

"الشان بالشان" أي أنني متفق معك على ما تريد. ثم يردف قائلا أن الحسي سوف يكون بيني وبينك نرتوي منه أنا وأنت فقط، أنت من فرج وأنا من الفرج الآخر، حيث كانت "الحساوة عادة

تقام في البيوت بين بيتين ولكل من البيتين جانب من الحسي "فرج" يمتح منه الماء لحاجة أهله، وهذا دليل على الخصوصية ونقاش القضية بطريقة لا يعرف عنها إلا أنا وأنت. ثم يقول متباهيا إنه إذا "دوّق هوى خصمه" أي تردّى عزم خصمه قوي عزمه هو "ذعذع هواه". قال علي القري:

أنا نويت السفر للديره اللي جعلها الله تسيل ان كان عندك كتاب فولّه وان كان عندك وصاه

وان كان ودّك بدجله والفرات فهات عطني دليل وانا اتسبّب على قدر الجهد برضاي عبدالإله

قال علي أبو ماجد:

إلى نويت السفر جعل السلامه لك زهاب وصميل ياترثة العيلم اللي ماه حلو وصار حلوٍ نماه

من حسن ذاتك على اللي منك ما يطمع بغير الجميل الخط زاهب وسلم لي على الوالد وحمص وحماه

"ماه حلو وصار حلو نماه" أي أن أباك طيب وأنت كذلك مثله رجل طيب. قال علي القري:

يبلغ سلامك لابوك وكل ما عندك ترى له مشيل ان كان غير الكتاب هناش فالله لا يحرمك جزاه

الموجب انك من اللي بالمواقف يرغبون الفضيل وكل على ما بوسعه يتّضح عجفاه والا قداه

قال علي أبو ماجد:

نبي نكلّف جنابك من نوايعنا بشي قليل هديّةٍ تجبر الخاطر ولو سيدي صعيب رْضاه

ما نيب من يترك المشروع والواجب ولا ني بخيل ابصَر من الكهربان اللي قليل الشوف يتبع ضواه

النوايع يقصد بها أنواع الثمار والتمور التي كان الناس يتهادون بها في مواسمها، والمقصود طبعا هو ما سيبعثه مع علي القري من هدايا ومال.

اضطرت الظروف علي أبو ماجد أن يعرض بعض أثاث منزله للبيع في الحراج للحصول على بعض النقود حينما أعوزته الحاجة. وعرف علي القري عن الموضوع بطريقة غير مباشرة وأراد أن يستفسر عن الأمر بتوجيه السؤال إلى أبي ماجد. وحينما تقابلا في الملعبة قال علي القري:

ياسلام الله على اللي ما يفل حجاجه لين يسمع من قبيله هرجة بَرْحيّه

ردّةٍ لي بالمحاظر واضحٍ منهاجه مشته بانشدك كان الملعبه حرّيّه

قال علي أبو ماجد:

مرحبا بك يامسلّي جملة الهرّاجه بالمفاكر والمذاكر والسلوم الحيه

إن سألتن فالجواب من السؤال يواجه ما على راسي ذرا خافي ولا شمسيّه

أي أنني لن أخفي عنك شيئا وسأخبرك بكل ما لدي. قال علي القري:

والله ان اللي سواتك ما نِجِب احراجه مير علقت في ضميري جمرة الغاريّه

وش بلا راعى الغنم رخصت عليه نْعاجه قام يجلب من ضناينها على الطرقيّه

يقصد الأثاث الذي جلبه للبيع. "ضنايِنها" أي ما يضن به لنفاسته. قال علي أبو ماجد:

هب يا هالرادو اللي ما تِغرّ امواجه كيف تدري في سياسة هتلر الجويه

بارك الله باللزوم اللي يسد الحاجه ما نخل بضيننا الحقبا ولا النجديه

لاحظ كيف يوظف علي أبو ماجد لغة نشرة الأخبار في المذياع في قوله: كيف تدري في سياسة هتلر الجويه. الحقبا والنجديه من أنواع الضأن الطيبة، أي أنني لم أجلب من أثاثي إلا ما لا أحتاج له من القطع الزهيدة. قال علي القري:

خابر ان اللازم الزم ما يكون عْلاجه مير شاعت سنّة التأجير والعاريّه

لو رهنته عند رجالٍ مثل باناجه انقضى اللازم وحجّتكم بهن شرعيه

كذلك يستخدم علي القري لغة نشرة الأخبار في المذياع في قوله: شاعت سنّة التأجير والعاريّه، في إشارة إلى أن أمريكا لم تدخل الحرب العالمية الثانية مع الحلفاء بصورة رسمية لكنها وافقت على مساعدتهم عن طريق "نظام الإعارة والتأجير" أي بتأجيرهم بوارج حربية ومعدات أخرى. وقوله لو جعلته عند رجال . . . أي لو استدنت من أحد التجار لقضاء حاجتك ورهنت عنده الأثاث

بدلا من بيعه ثم تسترده بعد وفاء دينك حسب ما يسمح به الشرع. قال علي أبو ماجد:

طاحت المحّاله اليسرى على الدرّاجه والمقام اختل يوم اختلّت المقطيّه

واستعيب السالف اللي بالسما معجاجه ما ابي اسمي يتّضح بالكشف والرفتيّه

البيت الأول الذي يستمد معانيه من أدوات السانية وطريقة المزارعين قديما في متح الماء من الآبار يعبر به عن ارتباكه وعدم قدرته على التفكير السليم. والبيت الأخير يعني أنني حاولت حل المشكلة دون أن يعرف الآخرون بما أنا فيه فينفضح أمري لجميع الناس. الرفتيه قائمة البضائع والسندات التي تظهر مع كشف الحساب.

وهذه محاورة بين علي أبو ماجد وأحمد الناصر. وتعد وسيمة أبي ماجد في هذه القلطة من أجمل ما قيل في معناها:

ياسلام الله على اللي ما وراه طْماعه مثل صقر الى اجتمع مع مرشد البذالي

ذا وانا والله فلا بي خصلةٍ مرتاعه والرها والزود شيٍّ ما خطر في بالي

صقر النصافي ومرشد البذالي من أشهر شعراء الرد في الكويت. يمدحه ولكن يقول إنه ليس خائفا منه. فرد عليه أحمد الناصر:

مرحبا باللي يحوش الطايله بذراعه من جديد ومن قديم وبالزمان التالي

ما كذبت وكل من سافر يفل شراعه والسعاده والبخت عند العزيز الوالي

قال علي أبو ماجد:

خذ شهادة واحدٍ كال الزروع بصاعه ما خبرته غرّني وزني ولا مكيالي

انك احسن من عميلك راحله وبضاعه في قفاك اشهر بها لو ما وقفت قبالي

يشهد له بالتفوق ويقر في البيت الثاني أنه أحسن منه صوتا. قال أحمد الناصر:

أشهد انك ما تخون ولا تبور بضاعه من حسن ذاتك تبي تشهر بطول حبالي

من يسوم العرف ويعرضه على بياعه وانت كيّال المعاني في رخيص وغالي

قال علي أبو ماجد:

يذكرون البارح انك شاريٍ درّاعه واعسى شِلاّنها تضفي على السروال

رشّحن ياولد ناصر بالخبر هالساعه وانت مالك لك وانا مستغنيٍ في مالي

كان أحمد أراد أن يخطب فتاة اتّضح فيما بعد أنها محجّرة لابن عمها الذي هدده هو وأبناء عمه بأوخم العواقب إن هو تحدّاهم وأقدم على خطبة البنت أو حتى رأوه في الحارة التي تسكن فيها. قال أحمد الناصر:

انت لا تجعل ظنونك كلها بتّاعه لقّني بالك وابشرح لك سراير حالي

الجمل خانه زمانه واختلف مرباعه عقب ما هو شيخ روحه له بْربْعٍ خالي

قال علي أبو ماجد:

كان وهّمتن فانا باقول سمع وطاعه اجزم اني ما دريت بعثرة الجمّال

وش جرى لك يوم جوك اهل الحما فزّاعه ما مكنت الا تطبّح من رفيع وعالي

قال أحمد الناصر مظهرا عدم اكتراثه بتحدي أبناء عم الفتاة وأنه استطاع التصرف بما يحقق مأربه ويجنّبه الخطر:

غصت في غبّة بحر واظهرت حص القاعه والسعاده عن شواذيب البحر تبرى لي

ما جرى خله ومن يدخل عرف مطلاعه ما حصل مكسب ولكن حشت راس المال

قال علي أبو ماجد:

خايفٍ من تَبّةٍ فيها تروح قْلاعه يوم تمسي به وتصبح كالمليك المال

يقتلب حالي غرامك مثل سم الساعه ذا وانا ما انذرت نفسي عن خبيث اعمالي

التَّبَّه هي مرة واحدة من مرات الغوص بحثا عن المحار في قاع الخليج عند صيادي اللؤلؤ. قال أحمد الناصر ملمحا إلى إعجابه بجمال الفتاة وهو ما دفعه إلى تحدي أبناء عمها وخطبتها:

ويش عـذري يوم اشــوف البـويه اللمـاعـه — الفلك يندار والعــســره لهــا حــلال
الله اللي ضــابطٍ قلب الفـتى باضــلاعــه — مـا احـدٍ يخـفى عليـه ان الدهر مـيـال

وهذه محاورة بين علي أبو ماجد ومحمد ابن ثعلي. قال محمد ابن ثعلي:

يقول اللي يبي يبدا الوسيمه يوم جاه الدور — تَوَحَّوا للوسيـمـه والسلام فْتوح بيباني
أثنّيـهـا واغنّيــهـا من الماجـود والمذخـور — والى مـا جـاز هالطاروق غيّرناه بالثـاني

قال علي أبو ماجد:

هلا يامـرحبـا ترحـيبـةٍ مـا بَه ردى وقصـور — ولو مـا لي ذلول تْشيل بالطاروق غرضاني
كثير الناس ما يسمع الى شرنا عليه الشور — يوهّقني وينحش لين بالمحـضـار خـلاني

"ولو ما لي ذلول" يقصده أن صوته ليس رخيما يصلح للغناء في القلطه. قال محمد ابن ثعلي:

ألى ياليل ياليل السـعـد ليل لفـرح وسـرور — جمعنا في جماعتنا وشوف القاصي الداني
أشـوف الملعبـه شـعـشع جـبـينه كنه البنّور — لقيت اللي على الغايه يجي شانه على شاني

قال علي أبو ماجد:

أنا اشوف السما يكشح شعاعه من شعاع النور — على مـا قال ابن ثعلي وانا واياه صدقاني
إلى منّه تعـذّر عن لقـاها واحـدٍ مـسـتـور — إلى دوّرتني بين الصـفـوف البـيض تلقـاني

يقصد في الشطر الأول من البيت الأخير أن شاعرا كنى عنه أبو ماجد بكلمة "مستور" وهو الذي يدعوه ابن ثعلي "سليمان في ردّه عليه" كان أبو ماجد قد اتفق معه لحضور ذلك الحفل والتحاور لم يحضر سليمان ربما لعذر أو ربما هيبة منه. قال محمد ابن ثعلي:

إلى مني بغيت العب معك ساعه فانا مجبور — أكـمّل لك على البـاقـي بلا زودٍ ونقـصــانِ
أكمّل لك على الباقي وانا منكم بعد معـذور — ولكن ويش اســوّي يوم وهّقني سليـمــان

قال علي أبو ماجد:

عـلامك لا تخلّي بالبـيــوت الواردات فْـتـور — ترى الاعذار واجـد صك بيبـانك وبيبـاني
على مـاقال الاول من بلِي يصـمل مع الطابور — يهـوش وينتـخي لو هـو من اللقوات كرهان

يطلب أبو ماجد من ابن ثعلى أن يسخّن اللعب بطرح معاني خفيّة يتحاوران حولها لتشغل الجمهور في محاولتهم تفسيرها ومعرفة كنهها وما المقصود بها. فقال محمد ابن ثعلي أنه لا يريد أن يدخل معه في شد وجذب حتى لا يفسر الحضور هذا المزاح بينهم أنه يعكس خلاف حقيقي بين الإثنين وهم من منطقة واحدة:

إلى منّه بلَتن البـاليـه باقف وانا مـصـخـور — ولكن لا يجي من بيننا ركـضـات شـيطان
أخاف ان العرب تركض على صقّور مع حمّور — والى هي ضحكةٍ ويقال شوشات قصمان

فيكرر أبو ماجد قوله بأن القصد هو تسخين الملعبة:

حــشــا للّه انا واياك لا ناحــر ولا منحــور — ولـكـن نـا نـشـب الـنـار يدفـى كـل بـردان
أنا اعرفك معرفة حق تصمل في شداد الكور — ولا عـمـري شنيت اللي على المطراش خـاواني

والأبيات الأخيرة شبيه بمناسبة أخرى بينهما منها قول ابي ماجد يرد عليه:

عـوايدك الجـمـايل والجـمـاعـه مـا يعـذرون — يبـونه تشـتـعل بالمحـتـضـر بينك وبيني
ولكن خل نضــو الملعـبـه يمشي على الهـون — لاجل وزن البـضـاعـه يسـتـوي بالكفّـتين

شعر القلطة
(التحليل)

لاحظنا في الفصل السابق أن الارتجال في شعر القلطة أمر مختلف تماما عن الارتجال في الشعر الملحمي الذي قامت عليه نظرية الصياغة الشفهية، وأن شعر القلطة لا يحفظ ويروى مثل ما يحفظ ويروى شعر النظم، بل غالبا ما ينتهي وينسى بمجرد الانتهاء من أدائه. سوف نركز في هذا الفصل التحليلي على أهم الفروق بين شعر القلطة وشعر النظم من حيث الشكل والمضمون ومن حيث الوظائف الاجتماعية والسياسية، كما سنحاول رصد انتشار المبارزات الشعرية في الثقافة العربية وتتبع الجذور التاريخية لهذا الجنس الشعري في الأدب العربي.

الرد والنظم

يخطئ البعض في التعامل مع الشعر العامي في الجزيرة العربية، على غزارة مادته وتشعب أغراضه وتعدد أشكاله، كما لو كان جنسا شعريا واحدا غير متمايز. لكن الشعراء والرواة ومتذوقو الشعر في الجزيرة العربية ينظرون إلى شعر القلطة كجنس متميز ومختلف عن الأجناس الشعرية الأخرى، وكلهم على وعي وإدراك بأن هناك جنسين متمايزين من الشعر، جنس يكون فيه النظم سابقا للأداء والرواية ومستقلا عنهما، وهو ما يسمونه شعر النظم؛ وجنس آخر مرتجل يتم فيه النظم أثناء الأداء، وهو ما يسمونه شعر القلطه أو شعر الرد. ولكل جنس من هذه الأجناس مريدوه والشاعر الذي يبرع في واحد منها قد لا يجيد غيره من الأجناس الأخرى. والدليل على إدراك الناس لهذه الفروق أنه لو حدث وتغلب شاعر على آخر في حلبة الرد فإنه لا يحق للشاعر المغلوب أن يقول قصيدة نظم يقتص فيها من الشاعر الآخر ويهجوه لأن في ذلك خلطا لا يجوز بين الأجناس الشعرية. وقبل أن نتوغل في بحث هذه القضايا يلزم التأكيد على أنه بالرغم من تمايز هذين الجنسين وتباينهما فإنهما يظلان ينهلان من معين فني مشترك وتوجههما رؤية ثقافية واحدة وهما بذلك تشكلان إرثا أدبيا تربط بين أجناسه وحدة اللغة والمخزون المشترك من الأخيلة والصور الشعرية.

يتمحور التمايز بين شعر القلطة وشعر النظم حول الوظائف السياسية والاجتماعية وحول قضايا الشكل والمضمون وأساليب البدع والأداء ووسائل الحفظ والتداول. على الرغم من انحسار معظم أجناس الأدب الشعبي التقليدي في الجزيرة العربية، نتيجة ما تمر به البلاد من تحول اجتماعي وثقافي وتجاوزها مرحلة الشفاهة إلى مرحلة الكتابة، يظل شعر القلطة محتفظا بشعبيته كوسيلة من أهم وسائل الترويج الجماهيري في المنطقة. وهو فن قائم بذاته، له عشاقه وأساطينه، ويختلف في

وظائفه ومضامينه عن شعر النظم. ويحصل الشعراء البارعون في هذا الفن على مكافآت سخية في حفلات الأعراس وغيرها من المناسبات البهيجة مقابل الترفيه عن الجماهير التي تحتشد للاستمتاع بسماع مبارزاتهم الشعرية. وإذا ما وجد الشعراء جماهير متحمسة من المشجعين، الذين يصطفون واقفين يصفقون بأكفهم ويردّدون ما يلقى عليهم من أبيات مرتجلة، فلربما تستمر هذه المبارزات الشعرية حتى بعد الهزيع الأخير من الليل.

وسوف نتحدث الآن بشيء من التفصيل عن الاختلاف بين شعر القلطة وشعر النظم، وقد تطرق لهذا الموضوع من زوايا أخرى ستيف كيتون Steve Caton في حديثه عن الفرق بين الباله والقصيدة بين قبائل اليمن (Caton 1990: 185-96, 256-60) .

من المتعارف عليه أن تلقى قصيدة النظم في العادة إلقاء غير منغم؛ أي أنها تُهَذّ هذّاً أو تسرد سردا. إلا أنه ليس من غير المألوف أيضا أن تلقى القصيدة منغمة وهذا ما يسمى ديْونِه. لكن مهما كانت طريقة الأداء، سواء هَذّ أو ديونه، فإن أبيات القصيدة يتتابع إلقاؤها وراء بعضها بسرعة واحدا بعد الآخر؛ فلا مرددون ولا ايقاعات تفصل بين البيت والذي يليه. هذا يعني أن الشاعر لا يستطيع البدع خلال عملية الأداء لأن ليس لديه متسع من الوقت للتفكير بين البيت والآخر. البدع في القصيدة يستحيل أثناء الأداء لذا فهو عملية مستقلة تسبق الأداء. ينظم الشاعر قصيدته عادة بمفرده بعيدا عن الناس. والنظم عملية بطيئة قد تستغرق عدة ساعات وقد تستغرق بضعة أيام، حسب مهارة الشاعر وطول القصيدة وموضوعها وغرضها وغير ذلك من الاعتبارات الأخرى. وقد يمر بعض الوقت ما بين انتهاء الشاعر من بدع قصيدته وما بين إلقائها أمام الناس. خلال هذه الفترة لا يفتأ الشاعر يجيل النظر في القصيدة ويردد أبياتها في ذهنه ليحفظها حفظا جيدا وربما يدخل عليها بعض التعديلات. وقد يعمد الشاعر إلى عرض قصيدته على المقربين من أصدقائه الخلّص لنقدها وتقويم ما اعوج منها قبل إنشادها في المحافل. وحينما يتأكد الشاعر من جودة قصيدته فإنه يتحين كل فرصة لإفشائها بين الناس وإنشادها في المجالس على مسامع الجمهور الذي يتلهف دوما لسماع القصائد الجديدة الجيدة. ومن كثرة ترديد الشاعر لقصيدته يحفظها الرواة ويتناشدها الناس فيما بينهم ويتذاكرونها ويتناقشون فيها حتى تثبت في الذاكرة الجماعية ويكتب لها الخلود. أي أن عمليات البدع والأداء في القصيدة هي في الوقت ذاته عمليات حفظ وتداول تضمن بقاء القصيدة حية في الصدور وعلى الشفاه.

وتكمن أهمية القصيدة في مضمونها وفي الوظائف التي تؤديها والتي يمكننا أن نحددها بما لا يقل عن ثلاث وظائف متداخلة. الوظيفة الأولى وظيفة غائية تعود إلى ذات الشاعر والغاية المباشرة أو الهدف الأساسي الذي يقصده من وراء نظم

القصيدة. قد يكون هذا الهدف ذاتيا بحتا كالتعبير عن المشاعر والشجون والهموم والآمال والآلام أو الفخر وتمجيد الذات، وقد يكون تخليد ذكرى معينة أو حدث جلل، وقد يكون رثاء شخص ما أو مدحه أو هجاءه، وغير ذلك من الأغراض. الوظيفة الثانية هي الوظيفة الفنية والجمالية التي تتمثل في استمتاع الجمهور بسماع أبيات القصيدة. والوظيفة الثالثة والأهم هي ما يمكن أن نسميها بالوظيفة المعرفية التي تتلخص في أن القصيدة وعاء يحتوي تاريخ الجماعة ومعارفها وحكمتها وعصارة تجاربها ورؤيتها في الحياة. وبحكم هذه الوظائف الثلاث وأخرى غيرها فإن مواضيع القصيدة تنحو منحى جديا وتصطبغ مضامينها بالصبغة الفلسفية ويغلب عليها طابع الحكمة والموعظة. ومن هنا يحرص الناس على تداول القصائد لأنهم يجدون فيها حفظا لتاريخهم ومعارفهم وتعبيرا عن معاناتهم وتكريسا للفضائل والمثل العليا التي يؤمنون بها وتجسيدا للقيم التي توجه سلوكهم والشيم التي تحكم علاقاتهم فيما بينهم.

وسياق الأداء في قصيدة النظم ليس له متطلبات خاصة، كما أن فرص الأداء ومناسباته لا حصر لها. كلما ضم المجلس شاعرا من الشعراء المرموقين أو راوية من الرواة المتميزين تحلق الناس حوله مطالبينه أن يروي لهم ما يحفظه من قصائده أو من قصائد غيره، وكلما انتهى من قصيدة طلبوا منه المزيد. وعادة ما يؤدي الشاعر قصائده بإلقائها في المجالس حيث يجتمع الناس للسمر والمؤانسة لكن الشاعر أو الراوي قد يكتفي بالأداء لعدد قليل من المستمعين، بل حتى لشخص واحد أو شخصين.

هذا بخلاف ما هي عليه الحال بالنسبة لشعر القلطة. ما يثير اهتمام المتلقي في القلطة ويشد انتباهه لها ليس بالضرورة موضوعها بقدر ما هو مشاهدة الشعراء وهم يمارسون عملية الإبداع ذاتها وطقوس الأداء المصاحبة لذلك. أبيات القلطة، كما سبق القول، ليست من بدع شاعر واحد بل من بدع شاعرين وهي تنظم أثناء الأداء بحيث يمتزج فيها البدع والأداء في عملية واحدة ويستحيل فيها الفصل بين لحظة الإبداع ولحظة التلقي. ونظرا لطبيعة الأداء والسياق الذي تؤدى فيه والوظيفة الترويحية التي تقوم بها فإن أبيات القلطة لا تؤدى إلا مرة واحدة في الملعبة ولا يوجد سياق آخر للأداء غير السياق الإبداعي داخل حلبة الرد. وكل مرة يتبارز شاعران في حلبة الرد فإنه مطلوب منهما إبداع أبيات جديدة ولا يسمح لهم الجمهور بأي حال من الأحوال أن يكرروا ردية سابقة سواء من إبداعهم أو من إبداع غيرهم. كارنفالية الأداء في شعر القلطة والتركيز على الجو الاحتفالي يحدان من إمكانية وفرص رواية أبيات القلطة بعيدا عن السياق السجالي خارج حلبة الرد. أبيات قصيدة النظم شيء مطلوب لذاته لذا يمكن روايتها وتداولها في ظل مختلف الظروف

والأوضاع. ولا شك أن الإلقاء الجيد في مجلس يضم رواة الشعر وهواته يضفي الشيء الكثير على أجواء القصيدة ويساعد على فهمها وتذوقها. إلا أنه مع ذلك يمكن للمتلقي أن يستمتع بقراءة القصيدة لوحده كمنتج فني جاهز أو يسمعها بمفرده على شريط مسجل. أما أبيات القلطة فهي عنصر من ضمن عناصر أخرى يلزم توافرها مجتمعة لإقامة الملعبة، الحفل. لذلك تفقد هذه الأبيات الكثير من قيمتها حينما تنتزع من سياقها الاحتفالي المسرحي وتفصل عن بقية العناصر الأخرى الملازمة لها.

وحتى لو طلب من شاعر القلطة أن يعيد ردية قالها في وقت سابق فإنه لن يتذكر من أبياتها شيئا ولو تذكر فلن يتذكر إلا النزر اليسير. ذلك أن الشاعر في حلبة الرد وفي غمرة انشغاله بمتطلبات عمليتي البدع والأداء المتلازمتين ليس لديه فسحة من الوقت وفائض من الجهد ليجيل النظر في الأبيات التي يؤلفها ولا يتسع له المقام ليكررها حتى يحفظها. بل إنه ما يكاد يفرغ من بدع البيت حتى يلقي به على صفوف المرددين لينصرف فورا إلى بدع غيره. ويكرس شاعر القلطة داخل الحلبة كل ما أوتي من قدرة على التركيز ويحشد كل ما لديه من طاقات ذهنية لمتابعة أبيات خصمه وتحليل معانيها وإيجاد الردود المناسبة لها. ولا يدع التلاحق السريع للسجال بين الشاعرين لأي منهما فرصة لتثبيت أبياتهما في الذاكرة. أما المرددون والجمهور فإنهم بطبيعة الحال أقل انشغالا من الشعراء كما أنهم في غاية التحفز والاستعداد الذهني لتلقي الأبيات التي تصدر من شاعر القلطة. لذا قد يتمكن البعض منهم، خصوصا من لديهم ذاكرة قوية، من حفظ بعض الأبيات الجيدة من القلطة، لكنه من النادر أن تحفظ القلطة بكاملها. وقد سبق التأكيد على أن القلطة تشكل قطعة شعرية واحدة تتألف من ظفائر مجدولة من الادعاءات والنقائض بين شاعرين أو أكثر. وهذا مما يجعلها أقل تماسكا في بنيتها من القصيدة فتصبح بذلك عرضة للتفتت والتناثر على شكل نتف وشذرات هي في العادة أحسن ما في القلطة من أبيات، أو ما يسميه أصحاب الصنف الزبده أو الثمره أو الزهره. هذا ما كان عليه الوضع في العصور الشفهية التي تفشت فيها الأمية. أما بعد انتشار الكتابة وظهور آلات التسجيل فقد تغير الوضع تماما وأصبحت القلطة بكاملها تحفظ عن طريق التسجيل أو الكتابة.

هذا وتخضع قصيدة النظم لتقاليد راسخة تجعل من السهل تحديد عمودها الشعري وأغراضها ومواضيعها والتي من أهمها الغزل والرثاء والفخر والمدح والهجاء والحكمة والتفكر في أحوال الدنيا وتقلبات الدهر وتسجيل الأحداث المهمة. ومن المؤكد أن اللغة الشعرية التي تنظم بها القصيدة وما تخضع له من مقاييس فنية وجمالية صارمة يجعل منها عملا خالدا وجليلا تلهج به الألسن وتشرئب له الأسماع ويتذاكره الناس في مجالسهم. غير أن الاعتبارات الفنية ليست إلا وسائل تساعد على ترويج القصيدة وبثها في الناس عبر الزمان والمكان. ودون أن نقصد التقليل من

شـأن هذه الاعـتـبـارات الـفنيـة والـجـمـاليـة فـإنه ليس من الشطط أن نؤكد على أن القصيدة تكتسب أهميتها الحقيقية وأسباب خلودها وجلالها من المواضيع التي تتطرق لها والوظائف التي تؤديها، كما سبق وأن ألمحنا. وكما هو معروف فإن الشعر ديوان الجماعة وسجلها التاريخي ودستورها الأخلاقي ومستودع قيمها وعنوان هويتها الحضارية. هذا الدور الذي تقوم به قصيدة النظم والمكانة التي تحتلها في النفوس يفرضان على شاعر النظم قدرا من المسؤولية الاجتماعية والالتزام الأدبي ويحد من حريته، وإن لم يلغها تماما، في التعبير والصياغة وطريقة الطرح وأسلوب التناول.

هذا يفضي بنا إلى جانب آخر من جوانب التمايز والاختلاف بين القصيدة المنظومة وشعر القلطة. شعر القلطة أقرب ما يكون إلى مفهوم الفن للفن، أي الفن الخالص الذي يقصد منه الترويح واستعراض المهارات الشخصية، لذا يتسع فيه المجال للتجديد والتجريب والعبث، وهذا ما سبق أن لاحظناه حينما تحدثنا عن المربط والمعوسر. ومن هذا المنطلق تصبح المعايير التي يقيّم على أساسها شاعر القلطة والاعتبارات التي تنبني عليها سمعته وشهرته لدى جمهوره ليست مستمدة من المواضيع التي يتناولها بقدر ما هي مستمدة من براعته في الطرح ومن مهارته في تسخير ما هو متاح له من وسائل وأدوات فنية. وإذا ما ورد استشهاد بأبيات من قصيدة نظم فإن الهدف عادة هو التأكيد على قيمة اجتماعية أو التدليل على صواب موقف أو البرهان على صحة رأي أو ما شابه ذلك. أي أن المحك هو المضمون الأخلاقي والفكري للأبيات. أما في حالة إيراد أبيات من ردية فإن القصد في الغالب هو الإشارة إلى ألمعية الشاعر وحذقه في تصريف الكلام وحسن التخلص ومهارته في الهجوم أو الدفاع وقدرته على المناورة والتكتيك والاستمتاع بما تتضمنه الأبيات من ظرف وطرافة. ومع ذلك لا بد من التأكيد على أنه يستحيل أن تكون هناك ردية جيدة ممتعة ما لم يكن هناك موضوع جدالي، أو معنى كما يقول الشعراء، قابل للفتل والنقض، أي الأخذ والرد والتحاور، بصرف النظر عن الموضوع في حد ذاته ومدى أهميته أو تفاهته. وكما سبق القول، فإنه من المفترض أن يكون كل بيت يورده الشاعر مليان أي يحمل مغزى أو معنى يمكن للخصم أن ينقضه أو يعارضه أو يرد عليه.

والمتعة التي يجنيها الجمهور من شعر القلطة تختلف عن تلك التي يجنيها من قصيدة النظم. ويمكن النظر إلى ميدان الرد على أنه حيز زماني ومكاني مقتطع من الحياة الاجتماعية ينشده الناس للاسترخاء والاستجمام والتحلل مؤقتا من قيود المجتمع وروتين الحياة اليومية. الاستمتاع الجماهيري بشعر القلطة نابع من أن ميدان اللعب أو حلبة الرد منطقة حرة إذا دخلها الشاعر يستطيع أن يقول ما يخطر

على ذهنه، وهذا ما يعبر عنه الشعراء بقولهم إن الملعبه قْحَبه. يستطيع شاعر القلطة أن يصول ويجول داخل الملعبة وأن يكيل الاتهامات والإهانات للشاعر الآخر حسب الأصول والقواعد المتعارف عليها وأن يقول أشياء يستحيل عليه أن يقولها في أي سياق آخر. وهو بذلك يشبه الملاكم الذي يسدد الضربات القاسية لخصمه ويحاول أن يلحق به أبلغ الضرر لكنه خارج الحلبة لا يستطيع أن يمسه بسوءٍ البتة. ولعب الرد مثل غيره من الألعاب له قوانين وأعراف تجيز داخل الملعبة ما لا يجوز خارجها من القول والعمل. ونظرا للطبيعة النزالية الاستعراضية لشعر القلطة ولكونه قائما على أسس التحدي وعلى استراتيجية الهجوم والدفاع وعلى عنصر المناجزة واكتساح الخصم فإن شعراء القلطة يتحاشون المجاملات ومدح بعضهم البعض. ولا يستسيغ الجمهور القلطة التي تقتصر على تبادل العبارات الودية ويطغى عليها احترام المشاعر وإذا نحى الشاعران هذا المنحى سئم الجمهور وقالوا إن اللعب بارد. صحيح أن الوسيمة عادة تتضمن تبادل التحية بين الشاعرين لكن هذا مجرد مدخل طقوسي سرعان ما ينحرف إلى احتكاك ساخن يتطاير منه شرر التحدي الذي يسخن الملعبة ويحمس الجمهور. لذا نجد الشعراء لا يتورعون عن النزول إلى مستويات دنيا من الإسفاف في القول ومن الفحش الجنسي والتجريح الشخصي والتهجم على الشاعر وعلى الجماعة التي ينتمي إليها، ولا ننس كذلك النقد الاجتماعي والسياسي الذي يمارسه الشعراء في حلبة الرد بمأمن من المساءلة والعقاب. يجد الجمهور في هذه الترهات اللفظية والمشاحنات الشخصية وما تضفيه من جو فكاهي كارنفالي متنفسا من ضغوط الحياة الاجتماعية بما تنطوي عليه من مجاملات وكبت وانضباط مرهق في التخاطب والتعامل والسلوك. وتزداد متعة الجمهور كلما كان الشاعر أقدر على الاستفادة من الرخصة المتاحة له في الملعبة للتعبير عن مضامين يخشى الناس أو يخجلون عادة من التصريح بها. ويعجب الجمهور أيما إعجاب بالشاعر الماهر الذي يجيد اللعب بالنار ويسير على حافة الخطر ويرقص ببراعة على شفا المحظور دون أن يقع فيه.

وحرية الملعبة في القلطة لا تقتصر على المضامين الشعرية بل تمتد لتشمل عناصر الأداء وجوّه العام. كانت وإلى عهد ليس بالبعيد تغلب على مجتمع البادية سمات البراءة والبساطة والتسامح وكانت النساء لا تجد غضاضة في مشاركة الرجال في حلبة الرد والاندماج في صفوف المرددين ومجاراتهم في التصفيق والإنشاد وهذا ما يسمونه الخليطي. ولإذكاء روح التنافس بين الشعراء وتشجيع صفوف المرددين وإضفاء جو من البهجة على الحفل تبادر الفتيات من بنات الشيوخ وعلية القوم الجميلات ممن تعلو سمعتهن على أي شك أو ريبة بالنزول إلى الملعبة والرقص بين صفوف المنشدين وقد سرحن شعورهن ولبسن أبهى حللهن. ويطلق

على الفتاة التي تنزل إلى الملعبة أسماء عدة تختلف من منطقة إلى أخرى منها **السمن، الحاشي، الجلوبه**. وفي ذلك الوقت كان حضور تلك الفتيات، مثل صفوف المرددين، من متممات الحفل ولا يتم الفرح إلا بوجودهن. بل إن الشعراء المتميزين يرفضون النزول إلى الملعبة ما لم يشاهدوا الفتيات بين الصفوف. وحينما تنزل الفتاة إلى الحلبة تحمل في يدها عصا من الخيزران "**باكوره**" تحركه برشاقة أثناء الرقص وتستعمله كسلاح ضد تحرشات الشاعر الذي ينزل معها إلى الحلبة ويحاول في حركات مسرحية التقرب منها وملامستها. ولا تتورع هذه الفتاة من جلد الشاعر بعصاها جلدا مبرحا لو تعدى الحدود المسموح بها. وتلعب الرشاقة والبهلوانية وخفة الحركة دورا مهما في محاولة الفتاة والشاعر كل منهما النيل من الآخر، هو باللمس وهي بالجلد. ويصاحب هذه التحرشات الجسدية من قبل الشاعر تحرشات لفظية حيث تشكل الفتاة التي تنزل إلى الملعبة مع الشاعر موضوعا للبدع الشعري. يقال إن أحد الشعراء رفض النزول إلى الملعبة حتى يحضروا فتاة ترقص كالعادة. فأحضروا فتاة لم تكن على المستوى المطلوب من الجمال فقال فيها:

الجلوبه كنّها الدبّايه   لو تقول بصاع ما نشريها

فأخرجوها من الملعبة وأحضروا بدلا منها فتاتين جميلتين فقال الشاعر:

مرحبا بالنجمة السرّايه   يوم بانت والقمر يتليها

هذا القدر من التبرج غير مسموح به بالنسبة لنساء البادية إلا في ثلاثة مواضع: في لعبة القلطة بالنسبة لقبائل الحجاز وفي لعبة **الدحّية** بالنسبة لقبائل الشمال، وهذان الوضعان يكادان يكونان متماثلين وسنتكلم لاحقا عن الدحية. كما يسمح للنساء بالتبرج في ساحة الوغى حينما **تتناوخ** قبيلة مع أخرى ويحدث بينهما ملحمة عظيمة. في المواقع الحربية الكبرى تتبرج بنات الشيوخ ويرسلن شعورهن وتركب كل منهن على جمل يسمى **العطفه** أو **العمّاريه** وترمي بنفسها في مواقع الخطر لتثير حمية فتيان القبيلة وتستصرخهم للدفاع عنها والذب عن شرف القبيلة. ولو سقطت العطفة أسيرة في يد الأعداء لعد هذا خزيا على القبيلة وعارا لا يغسله الدهر. وهذا يفضي بنا إلى نتيجة مؤداها أن تشبيه ساحة القلطة بساحة الوغى ليس مجرد مجاز لغوي وإنما هو أعمق من ذلك، إنه مجاز ثقافي ونفسي. ولا داعي للاستطراد هنا والبحث في علاقة الشعر بالحرب والسيف باللسان عند العرب (القلم بعد تفشي الكتابة). والنتيجة الثانية هي أن ساحة القلطة، كما سبق أن ألمحنا ساحة حرة يجوز فيها ما لا يجوز خارجها. كذلك ساحة المعركة يسمح فيها بالقتل وممارسات أخرى لا تجوز في أي موضع آخر. أضف إلى ذلك أنه كما يسمح للشاعر بمحاولة التقرب للفتاة ولمسها في القلطة يسمح للفارس بتقبيل فتاة يحبها وهو في طريقه إلى المعركة ولا يسمح له عدا ذلك.

سمات التفاخر والتحدي والتهجم التي غلبت على القلطة في السابق لم تكن إلا

انعكاسا لانعدام الأمن نتيجة الوضع السياسي المضطرب الذي كانت تعيشه مجتمعات الجزيرة العربية آنذاك وما يولده ذلك من حالة نفسية تجعل الفرد دوما في حالة تحفز وتوتر. في تلك الفترة لم يكن حمل السلاح أمرا مألوفا حسب، وإنما كان من متممات الرجولة وجزءا أساسيا من زي الرجل البالغ، مثله مثل أي قطعة أخرى من الملابس. فأنت لا ترى الرجل إلا متمنطقا خنجره أو متشحا سيفه أو حاملا بارودة، بل حتى في المنام يضاجع المرء سلاحه ولا يفارقه. وكانت طبيعة الحياة الاستنفارية تقتضي من الرجل أن يكون دوما على أهبة الاستعداد للدفاع عن عرضه وحقه باللسان والسنان. يعيش ابن الصحراء حالة صراع مستمر مع الآخرين ومع قوى الطبيعة وظروف المناخ القاسية التي تتحكم بمصيره دون أن يكون له عليها أي سلطان. معيشة الصحراء القاسية تتطلب الصلابة وتنمي الشجاعة وتغذي غريزة التحدي والمقاومة والعناد والاعتماد على النفس. إن غياب السلطة المركزية وطبيعة الحياة البدوية بعدم استقرارها والتنظيم القبلي بهشاشته وتقلبه تفرض على الفرد أن يعيش في حالة نزاع لا ينقطع، ولا نقصد هنا النزاع المسلح فقط وإنما أيضا النزاع القضائي على الموارد والمراعي والحلال والأعراض وغير ذلك من الحقوق المادية والمعنوية والقضايا الخاصة والعامة. وليس أدل على ذلك من ثراء الأعراف القبلية وما يتميز به القضاء عند البدو من تشعب وتعقيد في الإجراءات والمرافعات مما يعمل على كبح جماح العنف وتخفيف حدة التوتر وحقن الدماء.

الصراع القبلي ليست بواعثه العداء المستحكم ولا الرغبة في القضاء على الخصم. إنه صراع من أجل البقاء ومن أجل الحصول على ما يقيم الأود من موارد الصحراء الفقيرة. وعلى هذا الأساس فإن الخصوم لا يتركون بابا إلا طرقوه ولا دربا إلا سلكوه للحصول على مطالبهم بالطرق السلمية والمرافعات القضائية ويحاولون ما وسعهم الجهد مدافعة العنف المسلح وحصر النزاع فيما بينهم على الجانب القولي والحرب الكلامية من شعر وخطابة دون اللجوء إلى سفك الدماء. من هنا كانت تنمية المهارات القولية والكلامية في المجتمعات القبلية لا تقل شأنا عن تنمية المهارات القتالية وكانت الفصاحة والبيان من أهم مقومات الرئاسة والسيادة وكانت مكانة الشعراء والخطباء لا تقل عن مكانة الفرسان. ولا يخفى ما تتطلبه النزاعات القضائية وكذلك فض النزاعات من رباطة الجأش وسرعة البديهة وحضور الحجة وذرابة اللسان وقوة البيان والقدرة على الاستمالة والاقناع، وهذه هي نفس المؤهلات اللازمة لشاعر القلطة المتميز. وقد سبق أن ألمحنا أن شعراء القلطة يشبهون مبارزاتهم الشعرية بالدعاوى الشرعية.

الشعر العربي عموما، عاميه وفصيحه، في عصور الفروسية، سواء العصر الجاهلي أو عصر البداوة القريب الذي سبق تحديث مجتمعات الجزيرة العربية، هو

بطبيعته تحريضي استنفاري نظرا لما كان يؤديه من وظائف اجتماعية وسياسية. ونظرا للدور البارز للشعر العربي على الصعيدين السياسي والاجتماعي فإنه ينتظر من القصيدة أن تؤدي إلى نتيجة وأن تحدث رد فعل فردي أو جماعي. القصيدة العربية ليست تعبيرا عن الذات الفردية بقدر ما هي تعبير عن الذات الجماعية التي تتوجه إليها لتحركها وتؤثر فيها بما تنطوي عليه من تحد أو تهديد أو استفزاز أو استغاثة. ورد الفعل الذي تحدثه القصيدة غالبا ما يتبلور على شكل قصيدة أخرى تخضع لنفس الوزن والقافية من شاعر آخر يعارض القصيدة الأولى أو يناقضها وقد يتفاقم الأمر إلى سلسلة من المساجلات الشعرية بين عدد من الشعراء. ومدى تغلغل السمة السجالية في موروثنا الشعري أمر لا يخفى على أحد. وإنك لتجد الشاعر ينظم القصيدة يكون موضوعها سجالا بين ضدين متنافسين مثل البعير والسيارة أو القهوة والشاي، وهكذا. المعارضات والمساجلات والنقائض هي الحرب النفسية والإعلامية التي تعد عنصرا أساسيا في النزاعات القبلية. وليست القلطة إلا تجسيدا دراماتيكيا لهذه المنازلة اللفظية والمقارعة الكلامية وليست الملعبة التي يتبارى فيها الشعراء بين صفوف المرددين إلا محاكاة للميدان الذي يتبارز فيه الفرسان بين صفوف المحاربين. من هذه المنطلقات نرى أن القلطة بكل مضامينها وطرق أدائها تندرج ضمن إرث شعري سجالي النزعة تشكله معطيات الثقافة البدوية الشفهية وتوجهه متطلبات التنظيم القبلي وتلونه ظروف الحياة الصحراوية الشحيحة القاسية.

بعد توحيد المملكة على يد المغفور له جلالة الملك عبدالعزيز، ثم اكتشاف النفط وما نتج عنه من تحول اقتصادي، حدثت تغيرات جذرية في بنية المجتمع السعودي وثقافته وأسلوب معيشته تبعا لتغير الحياة بمختلف مرافقها وما يصاحب ذلك من تغير في الأذواق والمفاهيم والقيم. من منا لا يدرك الفرق بين كيان سياسي مفكك، وهذا ما كان عليه الوضع في الجزيرة العربية حتى عهد ليس ببعيد، وبين دولة عصرية تحكمها سلطة مركزية قوية.

وفي مقارناتنا بين الماضي والحاضر لا يكفي أن نتوقف على الجانب السياسي الضيق بمفهومه الأكاديمي الحديث والذي يدور حول وجود أو عدم وجود دولة لها سلطة مركزية قوية. ما يهمنا حقيقة هو ما يخيم على هذا الوضع أو ذاك من أجواء ذهنية ونفسية وما يتيحه من وسائل للإدراك وآليات للفهم وما يترتب على ذلك من اعتبارات أخرى يصعب حصرها هنا وتؤثر في مجملها على الإبداع القولي ليس فقط من حيث المضمون والجماليات الفنية بل كذلك الوظيفة الاجتماعية للقول والدور الاجتماعي للقائل وطبيعة القنوات والإمكانيات والتقنيات المتاحة له للتواصل مع المتلقي وتوصيل إنتاجه له ونوع التأثير الذي يمارسه عليه والرسالة التي يريد أن

يوصلها له. ولا بد أن أستدرك لأؤكد هنا أنني أتكلم عن الدولة والسلطة بالمفهوم النظري المجرد دون الإشارة إلى دولة بعينها وأنني أعتبر وجود السلطة والدولة مرحلة من مراحل التطور الحضاري التي تمر بها جميع الثقافات الانسانية والمجتمعات البشرية.

هذا التغير الذي نتحدث عنه طال بشكل تدريجي شعر القلطة في مضامينه وأشكاله وطرق أدائه وسياقاته الاجتماعية ودوره في المجتمع ونظرة الناس إليه. فقد تحول شيئا فشيئا من أداة سياسية واجتماعية إلى نشاط ترفيهي بحت وتحول الدور الاجتماعي لشاعر القلطة من ناطق باسم القبيلة ومدافع عن مصالحها إلى فنان محترف يقبض أجرا مقابل فنه وصار الشعراء يتنافسون على البروز والظهور والشهرة لما يحققه ذلك من عائد مادي ومكانة اجتماعية. بل إن الجماهير في تعصبها أو تفضيلها لشاعر على آخر لم تعد تحتكم إلى معايير قبلية أو إقليمية، كما كان الوضع عليه في السابق، وإنما إلى معايير فنية ومهنية. وشيئا فشيئا بدأت الاعتبارات والقيم التقليدية في هذا الفن تنحسر لتفسح الطريق أمام هذه التوجهات الجديدة؛ وهي توجهات لا تروق في مجملها للنقاد التقليديين والمتذوقين من كبار السن ممن يعيبون على الشعراء الجدد الاحتراف وتقاضي الأجور لأنهم بذلك يحطون من قدر هذا الشعر ويضعون أنفسهم في مصاف الفرق التي تستأجر للغناء والرقص في الأعراس وفي الملاهي الليلية. ويقارن هؤلاء النقاد التقليديون بين ما آل إليه الوضع الآن وما كان عليه في السابق حينما كان الشاعر لا يحضر إلى الحفل ليغني ويلعب إلا بعد أن ترفع الصحون وينتهي الناس من الأكل حتى لا يتهم بأنه جاء ليغني مقابل ملء بطنه. بعبارة أخرى؛ يحضر شاعر القلطة إلى الملعبة في وقتنا الحالي ليس لأن لديه قضية وإنما لأنه شخص يحترف هذا الفن هدفه إمتاع الجمهور مقابل ما يحصل عليه من أجر. أما شاعر القلطة القديم فإنه يحضر إلى الملعبة لأن لديه قضية يريد أن يدافع عنها.

ومهما يَقُل أصحاب النظرة التقليدية عن الاحتراف فإنه لا يخلو من الإيجابيات، ولعل من أهمها صقل شعر القلطة وتطويره على الأقل من ناحية الشكل وأساليب الأداء. ولا ننس أن تفرغ الشاعر المحترف لهذا الفن والتنافس المهني والنظرة الموضوعية، بدلا من النظرة القبلية، للجمهور في تقييمهم للشعراء أمور تساعد على الرقي بمستوى شعر القلطة من النواحي الفنية. كما أن توحيد المملكة تحت سلطة مركزية واحدة وما تنعم به الآن من استقرار سياسي وتآلف اجتماعي من العوامل التي ساعدت على إحداث تغييرات جذرية في المضامين الشعرية حيث لم يعد هناك مجال للتفاخر القبلي والذي كان يعد من أهم السمات الغالبة على شعر القلطة في الماضي وتحول الشعراء إلى بحث مسائل سياسية واجتماعية وقضايا دولية. ومما

ساعد على حدوث هذه التحولات ارتفاع مستوى الوعي السياسي والاجتماعي لدى الشعراء نتيجة التعليم والانفتاح وتأثير وسائل الإعلام الحديثة. يعلق الشاعر شليويح ابن شلاح المطيري على اختلاف مضامين شعر القلطة بين الماضي والحاضر قائلا:

كنا اولا نجيب عن امور الجاهليه والمغازي وعن الذابح والمذبوح. تالي تركناها صرنا نجيب معاني من مشاكل المجتمع، نستعرض مشاكل المجتمع اللي نشوفها وننقدها . مثل ما تتكلم الحكومه وتشرح للمواطنين عنها بالراديو والتلفزيون والصحف حنا يالشعّار نستعرضها بيننا بالملعبه. وشعّار هالوقت معانيهم اغزر والمحاورات هالحين اجمل. قبل فيه حزازات وعداوات ولا زالت نعرة الجاهليه في روسنا . اوّل ما جا الحكم كنا الى تواجهنا حنا وايا شاعر من قبيلة ثانيه جبنا المشاكل اللي صارت بيننا حنا واياهم والذبح والمذابح. وهذا كان عندنا هكالحين شي طبيعي. لكن تالي ملينا من هالسوالف وشفنا ان العاقل اليوم هو اللي يترك هكالعلوم الاوله والقوامات. وهالحين حتى لو اضطرينا نبحث الماضي نبحثه باسلوب غير الاسلوب الاول، بخفيه وعلى الخفيف.

الرمز في شعر القلطة

من المعروف لدى المهتمين بشعر القلطة أن من أبرز سماته تغلغل الرمز واللغة المجازية أو ما يطلق عليه دَفِن، غَطُو، تلغيم، ترهيم وغيرها من المصطلحات الدارجة التي يدل تعددها على غلبة هذه السمة وأهميتها. ويلجأ الشعراء إلى أساليب التعمية هذه إما لتحدي بعضهم البعض في قوة الفهم وسعة الإدراك أو لبحث مواضيع خاصة فيما بينهم والتحاور فيها دون تمكين الجمهور أن يعرف بالتحديد موضوع المحاورة وفهم المعنى المقصود. لكن مهما كان البيت غامضا فإنه لا بد أن يكون قابلا للتفسير بشكل أو بآخر. وهناك طريقتان على الأقل أمام الشاعر لتغليف معنى أبياته؛ إما الإغراق في الرمزية والمجاز أو بالحديث من طرف خفي عن حادثة لا يعرفها إلا هو وربما خصمه الذي يقف أمامه. أي أن غموض الصياغة والتعمية اللغوية وتغليف المعنى ليست هي العوائق الوحيدة أمام فهم أبيات القلطة. من أهم معوقات الفهم عدم توفر الخلفية الضرورية والمعلومات الكافية عن القضية التي يتحاور حولها الشاعران. وقد ازدادت حدة هذه المشكلة بعد أن تعددت المصادر التي يمكن أن يستقي منها الشعراء مواضيعهم بما في ذلك أحداث السياسة العالمية والقضايا التي تطرحها وسائل الإعلام المختلفة. في الماضي كان الشاعر والجمهور غالبا ينتمون إلى نفس البيئة الاجتماعية المحدودة والمحيط الجغرافي الصغير سواء بانتمائهم إلى قبيلة واحدة أو إلى منطقة واحدة والأحداث التي يمكن أن يتناولها الشعراء محدودة وتدور في المحيط الضيق ويتداولها الناس فيما بينهم والجميع على علم بها. هذه الخلفية المشتركة تسهل على المتلقي ذي الفكر الثاقب النفاذ من خلال

غشاء الرمز الرقيق والمجاز الشفاف إلى هدف الشاعر وما يقصده بأبياته. أما الآن فقد اندرج شعر القلطة ضمن الثقافة الجماهيرية الاستهلاكية ولم تعد هناك وشائج اجتماعيه أو روابط شخصية مباشرة بين الشاعر والجمهور. حينما سألت محمد ابن شلاح المطيري عن وجهة نظره في هذ المسائل أوجز لي رأيه كما يلي:

> اوّل من يوم يوجّه الشاعر على القبيله البيت اذكياء القبيله يعرفون البيت انّه موجّه على المعنى الفلاني؛ اما وجهٍ مسلوب، او حرمةٍ صايرٍ عليها قضيه، او ضيفٍ صايرٍ عليه اهانه. على طول من يوم يبدي الشاعر بأي معنى يعرفونه كبار القبيله وياخذون ويردّون فيه. المعنى معروف عند القبيله. والآن شعرانا الموجودين صاروا يجيبون فيما بينهم ألغاز مع ممارستهم لها هم انفسهم فهموا غايات بعضهم. أما تأويلات الجمهور الآن، كل التاويلات اللي تؤل في وقتنا الراهن بعيده عن معنى الشاعر اللي هو يقصد. جمهور المحاوره الآن خليط. من اوّل جمهور المحاوره من القبيله انفسهم ويعرفون كلمة الشاعر من يوم ينطق بها، يعرفون وش مغزاه. اما الآن الجمهور خليط يخوضون في البحور، وش يقصد الشاعر فلان والا الشاعر فلان، بس ما احد عنده علم يقين. كلها تاويلات بعيده عن الهدف. والشاعر لو نشدوه ما يعلمهم بالحقيقه. لكن الآن خليط الملعبه بالزمان هذا ما يعرف خصوصيات الشعرا ولا يعرف المعاني اللي هم يلغّزون فيها ويتراودونها بينهم. واللي ما يعرف السالفه اللي يبني عليها الشاعر معناه في القلطه، يعني مثل ما تقول الشخص اللي من خارج المنطقه ولا يعرف المشاكل اللي تدور فيها يمكن ما يطيح على معنى الشاعر. ويمكن ما يعرف معنى الشاعر الا ربعه الخاصين. لكن باقي الجمهور يتقبل المعنى وكل يفسر البيوت على هواه وعلى حد عرفه.

وشعراء القلطة المحدثون أصبحوا يعولون كثيرا على خاصية التعمية التي أصبحت من أهم ملامح التجديد في شعر القلطة. وهناك بعض النماذج الحديثة من شعر القلطة على درجة من الغموض بحيث يستغلق فهمها ويستعصي تفسيرها ويستحيل تلبيسها أي معنى مقبول. وقد أدى هذا إلى ظهور جدل مثير حيال هذه القضية بين هواة شعر القلطة. فمنهم من يرى أن هناك تواطؤا من قبل الشعراء ومؤامرة لإيهام الجمهور بأن أبياتهم تحمل معاني عميقة بينما هي في حقيقة الأمر لا تحمل أي معنى. ومهما ادعى هؤلاء الشعراء أنهم يفهمون بعضهم البعض فإنهم في واقع الأمر يتظاهرون بذلك لأنه ليس هناك معنى ولا قضية ولا فهم مشترك بينهم. وهذا في نظر البعض من سلبيات الاحتراف في القلطة وتحولها إلى مهنة مربحة. الاحتراف حوّل شعراء القلطة إلى طبقة مهنية تحاول حماية مصالحها وتحيط مهنتها بهالة من الغموض والسرية تسمح لهم بممارسة التضليل والإيهام. الاحتراف قد يدفع بالشاعر للنزول إلى الملعبة في ظل ظروف غير موائمة ومع عدم توفر الدافع الذاتي والرغبة الحقيقية ودون وجود معنى أو قضية قابلة للأخذ والرد. ليس أمام الشاعر في مثل هذه الحالة إلا أن يعتذر ويحرم نفسه من المكافأة، وهذا ما يتنافى مع مبدأ الاحتراف، أو أن ينزل إلى الملعبة ويحاول جاهدا مع شيء من التمويه والتظاهر أن يقوم بالواجب المطلوب على أي وجه ويفي بالتزامه المهني على أي شكل.

ويمارس الشعراء هذه الأساليب وهم يراهنون على جهل السواد الأعظم من الجمهور وعلى عدم جرأة القلة العارفة على الإفصاح عن رأيهم الصريح في أبيات هؤلاء الشعراء وعن شكهم في قيمتها الفنية وأنها مجرد فقاعات كلامية لا تحمل من مقومات الشعر إلا الوزن والقافية.

واستقبال الجمهور، خاصة الدهماء، لأبيات الشاعر وتقييمهم لها يعتمد في كثير من الأحيان على صورة الشاعر في أذهانهم. إذا كانوا يعتقدون أنه شاعر قوي وقدير فإنهم يلبسون أبياته معاني عميقة ويرون أنها قمة الإبداع حتى ولو كانت في حقيقة الأمر خالية من المعنى وسطحية. وبعض الشعراء يعيشون على سمعة زائفة خلقها لهم ناس قد تنقصهم المعايير الصحيحة للتقييم.

الإغراق في الرمزية والغموض المستغلق أو تصنع الغموض للتستر على الخواء في المضمون الفني والمعنوي لا بد وأن يؤدي في النهاية إلى عزل الشاعر عن جمهوره وهدم جسور التواصل فيما بينه وبينهم. أما الغموض الشفاف المحمل بالإيحاءات والمعشق بالأصداء والتداعيات فإنه يضفي على الأبيات رونقا وبهاء يبهر المتلقي ويدفعه إلى ترديدها لتدبرها وتذوقها. وغالبا ما يحتدم النقاش بين هواة هذا اللون الشعري في محاولة تفسير بعض الأبيات الغامضة وتحليلها. وليس بالضرورة أن يكون التفسير مطابقا تماما لما في ذهن الشاعر، وإنما يكفي أن يكون تفسيرا مقبولا وملائما. وكلما كثر الجدل حول الأبيات كلما ثبتت في الذاكرة الجماعية وراجت بين الناس وراج معها اسم الشاعر. لذا فإن الشعراء قلما يفصحون للسائل عن المعنى الذي يرمون إليه، بل يتركون الناس في حيرة وانشغال يلهجون بهذه الأبيات ويرددونها فيما بينهم، وهم بذلك يطبقون مبدأ "ويسهر الخلق جراها ويختصم". وكثيرا ما تتحول عمليات التفسير إلى عمليات إسقاط بحيث لا تعبر عما يشغل ذهن الشاعر بقدر ما تعبر عما يشغل ذهن المتلقي ويستحوذ على فكره ومشاعره. وربما يمكن الاستفادة أحيانا من هذه التفسيرات في رصد الهاجس الشعبي والتوجس العام حيال بعض القضايا الحرجة أو الأحداث الجسيمة التي تمر بها البلاد على الصعيدين السياسي والاجتماعي، مثل أحداث حرب الخليج أو حادثة دخول جهيمان الحرم المكي. يقول الشاعر شليويح ابن شلاح:

> البيت القوي معناه يركب على اربعة وجيه او اكثر. هذا اللي يسمونه البيت الوسيع او المليان. البيت المليان مثل شلفا ذياب اللي ما تطيح الا بلحم. لازم انه على معنى. ولو ما عرفت السالفه تقدر تؤول المعنى على مشكله ثانيه بالمجتمع. ولا يستغرب ان كل واحد يفسر البيت ومعناه على طريقة تختلف عن غيره. ميزة البيت القوي ان كل يقدر يلقى له تفسير خاص. ميزة المحاورة الجيدة ان يكون فيها غموض علشان يكثر الجدل عند التفسير ويجي للمحاوره ذوق. المعنى الواضح ما له ذوق.

وليست الاعتبارات الفنية وحدها أو الرغبة في تحدي فطنة الخصم أو التستر

على خواء الفحوى هي الدوافع الوحيدة التي تحدو بالشاعر إلى توظيف الغموض. فقد تكون هناك أسباب شخصية أو اجتماعية أو حتى سياسية لا تسمح للشاعر بالمجاهرة والتصريح فيلجأ إلى الرمز والتلميح ليعبر عما يريد دون أن تقام عليه الحجة أو الدليل. إن توظيف الرمز عند شعراء القلطة المحدثين ليس مجرد علامة من علامات التطور الفني لهذا الجنس الشعري. الأهم من ذلك أنه مؤشر على عمق التحولات التي طرأت على البنية السياسية والاجتماعية مما جعل التطرق إلى المواضيع التي اعتاد شعراء القلطة على طرقها وبنفس المباشرة والوضوح أمرا متعذرا. وتوضيح هذه المسألة يحتاج إلى شيء من التفصيل.

مع غياب السلطة المركزية بأيديولوجياتها المبلورة ومواردها البشرية والمادية يتعذر وجود هيئات رقابية وأذرعة أمنية ومؤسسات للتوعية والتثقيف تتغلغل في النسيج الاجتماعي وتلزم الجميع العيش والتعايش وفق معايير دينية وأخلاقية واضحة المعالم ومواقف سياسية واجتماعية مقننة وخاضعة لأنظمة وقواعد مكتوبة ذات صبغة رسمية. انعدام سلطة الدولة يعني تعطيل آليات التوعية والتثقيف من جهة وانعدام وسائل الضبط الرسمية والرقابة من جهة أخرى. وهذا يعني سقف أعلى ومساحة أكبر للحرية الفردية في القول والعمل. الحرية التي تنشأ في رحم الفوضى نتيجة لانعدام الضوابط غير تلك التي تنبعث وتقوم لتتوج مراحل من التطور الحضاري والنضج الفكري والسياسي. الحرية الفردية النابتة في أرضية الجاهلية الدينية والأخلاقية وفي ظل الوحشية الثقافية والسياسية، حرية البراءة والبساطة والحياة على الفطرة والسجية، شيء مختلف عن الحرية الشخصية القائمة على صرح فكري متين وعلى قناعات واعية تسندها تضحيات طويلة.

ولا يزال كبار السن بيننا يذكرون عصور البراءة والبساطة حينما كان العرف الاجتماعي والوازع الذاتي من أهم العوامل الكفيلة بفرض النظام الاجتماعي والالتزام الأخلاقي. في ظل الفوضى السياسية يصبح الحصول على الحد الأدنى من الأمن والسلام في حياة الإنسان اليومية مرهون ببذل الحد الأقصى من التسامح والتغاضي والصبر والاحتمال. كان الناس يعيشون حالة خوف مزمن من الأعداء ومن قسوة الطبيعة. هذه الحياة التي تقوم على الصراع والمكابدة تنمي في الفرد الحس الخفي الذي يستطيع بواسطته تقدير المواقف ومعرفة الحدود القصوى التي يمكنه الوصول إليها للحصول على حقه على ألا يتعداها إن هو لا يريد تفجير صراعه مع الآخرين والدفع به إلى هاوية الدمار.

ولا أجد وسيلة لتوضيح مفهوم البراءة الذي أتحدث عنه أفضل من ضرب الأمثلة المقتطفة من ممارسات الناس العادية وسلوكياتهم في حياتهم اليومية. كان أمرا مألوفا أن ترى أما تكشف صدرها وتخرج ثديها من فتحة جيبها لترضع ابنها في

مكان عـام دون أن تلفت الأنظار أو تثـير دهشـة أو اعتـراض أي أحـد، وهذا منظر يصـعب تصـور حـدوثه الآن. كـان الناس في أحـاديثـهم اليـومـيـة العـابرة لا يجـدون غضاضة في تداول ألفاظ واضحة في مدلولاتها الجنسية وصريحة في إشاراتها إلى أعضـاء ووظائف جسدية يتحاشى الناس الآن إدراجـها على ألسنتهم وكانت هناك مواقف لا يتحرج فيها الرجل من تعرية جسده أمام أقرانه وذلك في حالة السباحة مثلا أو عند القيام بغزوة تسللية في ظلام الليل. وهناك أمثلة أخرى عديدة على هذه الوتيرة يمكن إيرادها وكلها في رأيي شـواهد على البـراءة الجنسـيـة وليس الحـرية الجنسية. لو استعرضت الأهازيج التي حفظناها من سني الطفولة لوجدنا معظمها لم تعد في وقتنا الحاضر تليق بالأطفال. إنها نفس الأهـازيج التي تعودنا على تردادها "عندما كنا صغارا" وحفظناها من أمـهاتنا وآبائنا، والآن ها نحن لا نستطيع تلقينها لأطفالنا. أينما وجـهت في فضـاءات هذا الموروث تجد إيحـاءات جنسـية أو مـا يشـير إلى الأعضـاء التناسلية أو إلى الخـارج من السـبيلين. من الحكايات إلى الألغاز إلى المعضـلات اللفظية التي يفترض أنها تعوّد على فصـاحة اللفظ وذرابة اللسـان. كـان أجدادنا في أحاديثهم اليومية العابرة لا يجدون غضـاضـة في تداول ألفاظ واضحة في مدلولاتها الجنسية وصريحة في إشاراتها إلى أعضاء ووظائف جسدية يتحاشى الناس الآن إدراجها على ألسنتهم. حتى في السياسة كنا أبرياء. حينما يدخل شيخ كبير السن "شايب" على مسئول كبير المنصب ويخـاطبه بصراحة مع شيء من خشونة الألفاظ فإن الباعث لذلك ليس الوعي السياسـي وإنما التعـامل الفطري البريء. ومن منا لم يجد نفسه في يوم من الأيام يقف محرجا أمام صراحة كبار السن من ذويه ومعارفه.

ولا شك أن وجود سلطة مركزية قوية تتمثل في قيام دولة وكيان سياسي إن لم تضيق حدود الحرية في التعبير الفني فإنها تسعى ما وسعها الجهد لتقنينه وتحديد وسـائله وأهدافه، ولو أمكن تسـخيره لتوطيد وجودها وتحقيق أهدافـها. وبدلا من أن يجـرّم نفسـه ويتحـدى منطق السلطة وقـانون الدولة يلجـأ الفنان الذكي إلى الرمـز ليصـرف الانتباه عن المضـمون المبطن لرسالته الفنية إلى مضـمون آخر واضح لكنه ليس هو المقصـود. والرمـز وفق هذا المفـهوم عبارة عن قفزة نوعية تنبعث من المجاز الذي يعد أداة من أدوات البلاغة القولية والجمال الفني.

ونشـوة فك الرمـز أعظم من نشـوة فك المجـاز لأن فك المجـاز أسـهل ولأن تبطين المعنى أو تغليفه مجازيا لا يعدو أن يكون عملية فنية بحتة لا تنطوي على أية مجازفة من قـبل القـائل أو تحـد لأي سلطة. النشـوة هنا مـصـدرها كـشف المعنى المقصـود واستجلاؤه. إنهـا لذة الكشف لا غير. أما بالنسبة لفك الرمز فإنه إضافة إلى لذة الاكتشاف، التي هـي أعظم لأن الرمز أصعب نسبيا، هناك الإعجاب بشجاعة القائل

وبمهارته في إخفاء قصده وتغليف القضايا والمعاني التي لا ترضاها رقابة السلطة وربما تتعارض مع سياسة الدولة ومع الموقف الرسمي. وظيفة الرمز هنا ليست فنية فقط، إنها نوع من الاحتراز الذي يمارسه القائل ليجنب نفسه المساءلة ويستطيع في الوقت نفسه تمرير رسالته، على ما فيها من مشاكسة، وبثها بين الجماهير. يفرّغ الفنان الماهر رسالته في وعاء رمزي يستحيل معه إدانته وإقامة الحجة عليه بشكل قاطع نظرا لتضارب التفسيرات وتباين التأويلات للعمل الفني المتميز. وتتعاظم النشوة بتعدد التفاسير وتباين طرق الفهم وما يسفر عنه ذلك من نقاش وسط الصفوة من المتلقين وما يفضي إليه ذلك من جدل وردود فعل متضاربة.

والنشوة في ساحة القلطة مشتركة بين الشاعر وجمهوره. الشاعر يأخذه الزهو والإعجاب بالنفس حينما ينجح في تغليف معناه ولكن بدون طمس معالمه تماما والمتلقي تأخذه الدهشة والإعجاب بالنفس حينما يستطيع أن يهتك حجب الرمز ويغوص على لؤلؤة المعنى. وبحر الرمز أعمق من بحر المجاز والإبحار فيه أصعب وتشعباته يتوه فيها من لا يجيد الغوص ويغرق فيها من لا يجيد العوم. الشاعر البارع في استخدام الرمز والمتلقي الحاذق في فك مغاليقه يحسان بأنهما أعضاء في ناد صغير من النخبة المختارة لأنه كلما صعبت المهمة كلما تطلب القيام بها موهبة أقوى وفهم أوسع وخبرة أغزر ومراس أشد. وهذه أمور بحكم طبيعة البشر لا تتوفر إلا لدى نسبة قليلة منهم. إنها مرحلة متقدمة من مراحل التطور الفني لا يرتاد مناهلها ويجوس مجاهلها إلا النخبة المتميزة من الرواد الجريئين الذين تمكنوا بمواهبهم وخبراتهم من تجاوز المرحلة التقليدية التي يألفها عامة الناس ويتزاحم حولها الدهماء.

وتبقى ساحة الفن عموما، وما يعنينا هنا تحديدا هو القلطة، ساحة لممارسة حرية التعبير تضيق حدودها وتتسع وفق المعطيات والظروف السياسية والاجتماعية. المبدع الأصيل قد يتمكن من تكوين قاعدة جماهيرية يتسيج بها وتدافع عنه وتحميه. ويبدو الأمر كما لو كان هناك ميثاق مبطن بين المجتمع بمختلف أجهزته وكياناته وبين الفنان الجماهيري يسمح له بممارسة قدر من حرية التعبير شريطة توظيف أدواته الفنية باقتدار بحيث يطغى البعد الفني الشكلي على الرسالة التي يحملها نتاجه الفني، أو على الأقل يتوازن معها.

وحينما نتحدث عن التجديد في شعر القلطة فإنه لا بد من إيراد اسم الشاعر مطلق الثبيتي الذي يحمل رسالة ماجستير في الأدب من جامعة مانتشستر البريطانية وكانت رسالته عن الشعر الحجازي المعاصر. ومطلق ليس الوحيد من بين شعراء الرد الذي يحمل شهادة عليا بل هناك غيره الكثير ممن ساهموا في تطوير هذا الفن وتجديد أساليبه. لكن يبقى مطلق علامة بارزة في هذا الميدان وإليه يعود

الفضل في إبعاد جو المحاورات الشعرية عن المشاحنات القبلية والهجاء وإثارة النعرات التي تثير القبائل بعضها ضد بعض. ومعظم شعراء الرد الذين قابلتهم يعترفون بأن مطلق كان له دور واضح في رفع مستوى شعر القلطة إلى معان أسمى وآفاق أوسع مثل معالجة القضايا السياسية والاجتماعية. كما أنه أحيا بعض الألحان القديمة الدارسة بالإضافة إلى ابتداع أشكال جديدة. ويعد مطلق من أبرع شعراء القلطة في توظيف الرمز وتغليف المعنى. يقول عن استراتيجيته في هذا الخصوص:

> الجمهور لازم يعرف لكن ما لازم يعرف كل شيء. أنا ليا بدعت القاف لازم افتح لهم الباب واضيء لهم المدخل، اوريهم الطريق، امسّكهم طرف الخيط، بعدين هم على كيفهم. انت الى بغيت تعرف المعنى المطروح بالردّيه عند الشعّار الكبار اصحاب المعاني اللي يناقشون قضايا فانت تسمّع للوسيمة والبيتين او الثلاثة اللي بعدها. هذا هو المفتاح. بعدين لازم الشاعرين يغطّون المعنى ويدخلون في تفريعات من شان يتوّهون الناس اللي ما ودّهم يغوصون على معناهم لأنه قد يكون بين الجالسين اشخاص الشعرا ما يبونهم يعرفون معناهم. لكن كل شي يتبع البيوت الاوله. وبعض المرات الشاعرين يمشون في نفس الطريق وانت معاهم، ما دام دخّلوك في البداية مع الباب فانت ماشي معاهم. لكن هم في بعض الاحيان ما يبونك تمشي معاهم، فيه اشيا بينهم انت ما يبغونك تطيح عليها. من شان يتوّهونك يقومون يطلعون هم من الطريق هذا ويخلّونك انت ماشي فيه لحالك. تحسب انك ماشي معاهم بس انت تمشي لحالك لأنهم هم طلعوا من الطريق الاول وخشّو طريق ثاني انت ما تدري عنه. او يمكن انهم يموّهون عليك يخلّونك تحس انهم طلعوا من الطريق الاول ودخلوا طريق ثاني ويتوّهونك ثم يرجعون لطريقهم الاول. يعني يصرفون ذهنك لأشياء أخرى بعدين يعوّدون يبحثون الموضوع اللي يخصّم هم.

الارتجال في الشعر العربي

المبارزات الشعرية فن واسع الانتشار في أرجاء المشرق العربي وإن كان يوجد تحت أسماء مختلفة **كالزجل** في بلاد الشام شمالا **والباله** في اليمن جنوبا (Caton 1990: 79-108). وقد تختلف تفاصيل الأداء في هذا الفن من مكان إلى آخر لكنه عموما يقوم على عناصر الارتجال والغناء والتحدي والتضاد. ففي الزجل في لبنان أو فلسطين مثلا نجد الشاعرين المتبارزين يتبنى كل منهما قضية هي نقيض القضية الأخرى التي يتبناها الشاعر الخصم ويحاول كل منهما إثبات صحة موقفه وعدالة قضيته؛ فأحدهما قد يتبنى قضية القلم والآخر قضية السيف، أو الليل والنهار أو الحرب والسلام أو الحبس والحرية أو السمراء والبيضاء، وهكذا. وشاعر الزجل في بلاد الشام أو الباله في اليمن، مثل شاعر القلطة، يستعرض مهارته ويحاول كسب الجولة والتغلب على خصمه بطرح الألغاز التي يصعب حلها أو بتعمية المعاني أو بتعقيد الوزن والقافية. وتتميز هذه المبارزات أينما وجدت بما يتوفر للشعراء فيها من حرية التعبير والخوض في قضايا وأمور لا يسمح البحث فيها في غير هذا الموقف.

هذا الانتشار الواسع وهذا الثراء في الشكل والمضمون أوضح دليل على أن فن المبارزات الشعرية فن عريق يضرب بجذوره في أعماق التاريخ. ولا شك أنه مر بمراحل من التطور قبل أن يتبلور ويستقر على الوضع الذي هو عليه الآن ويصل إلى هذا المستوى من الصقل والتهذيب في الشكل والمضمون والأداء. ومن الصعب تحديد بدايات فن المبارزات الشعرية وتتبع مراحل تطوره، خصوصا في غياب التدوين حينما كانت المنطقة العربية، وخصوصا جزيرة العرب، تعيش عصور المشافهة. ومما يزيد الأمر صعوبة أن شعر المبارزات ليس شعرا يحفظ ويردد مثل القصيد. وحينما نسأل الإخباريين عن بدايات هذا الفن يؤكدون بأنه قديم جدا لكن ما منهم من يستطيع إيراد أي تفاصيل بهذا الشأن. وحينما نلح في السؤال يوردون أسماء شعراء لا يزالون على قيد الحياة أو لم تمض مدة طويلة على وفاتهم. ولا مناص لنا حينما نحاول التأريخ لهذه الظاهرة أن نعول على نماذج مبتسرة وشواهد ضئيلة غير موغلة في القدم.

ولم أجد في مصادر الشعر الجاهلي إلا إشارة واحدة لما يمكن اعتباره مثالا لهذا اللون وذلك في ديوان امرئ القيس الذي حققه محمد أبو الفضل إبراهيم حيث أورد محاورة بين امرئ القيس وعبيد بن الأبرص (إبراهيم ١٩٦٩ : ٤٦١) جاء فيها:

ع: ما حبة ميتة أحيت بميّتها ... درداء ما أنبتت سنا وأضراسا
ق: تلك الشعيرة تسقى في سنابلها ... فأخرجت بعد طول المكث أكداسا
ع: ما السود والبيض والأسماء واحدة ... لا يستطيع لهن الناس تمساسا
ق: تلك السحاب إذا الرحمن أرسلها ... روى بها من محول الأرض أيباسا
ع: ما مرتجات على هول مراكبه ... يقطعن طول المدى سيرا وإمراسا
ق: تلك النجوم إذا حانت مطالعها ... شبهتها في سواد الليل أقباسا
ع: ما القاطعات لأرض لا أنيس بها ... تأتي سراعا وما يرجعن أنكاسا
ق: تلك الرياح إذا هبت عواصفها ... كفى بأذيالها للترب كناسا

إلى آخر المحاورة التي اقتبسها المحقق من **كتاب الأغاني**. وليس من المستبعد أن يكون هذا من الشعر المنحول. إلا أنه حتى لو افترضنا أن هذه المحاورة منتحلة فإنها تشير إلى أن شكلا من أشكال شعر المحاورة كان قديما قدم انتحالها ولا بد أنها انتحلت وفق نموذج متعارف عليه ومتوارث من قبل. والمصادر التي أوردت هذا المثال لا تورد أي معلومات عن ظروف الأداء ومناسبته وملابساته؛ أي هل كان هناك جمهور وصفوف من المرددين وهل أقيمت في حفل عرس أو ختان؟ ومن الملفت للنظر في هذا المثال أن عبيد بن الأبرص يطرح ألغازا على امرئ القيس الذي يقوم بحلها. ويورد أبو الفرج الأصفهاني في **كتاب الأغاني** محاورة شعرية بين حماد الراوية وأبي عطاء السندي يطرح فيها حماد ألغازا يقوم أبو عطاء بحلها. وكان قصد حماد الاحتيال على أبي عطاء ذي الأصل السندي ليقول كلمات تبين عجمته وعيبه اللفظي

في نطق بعض الكلمات العربية. يقول أبو الفرج:

أخبرني الحسن عن أحمد بن الحارث عن المدائني أن يحي بن زياد الحارثي وحمادا الراوية كان بينهما وبين معلى بن هبيرة ما يكون مثله بين الشعراء والرواة من النفاسة، وكان معلى بن هبيرة يحب أن يطرح حمادا في لسان شاعر يهجوه. قال حماد الراوية: فقال لي يوما بحضرة يحي بن زياد: أتقول لأبي عطاء السندي أن يقول في زُجّ وجرادة ومسجد بني شيطان؟ قال: فقلت له: فما تجعله لي على ذلك؟ قال: بغلتي بسرجها ولجامها. قلت: فعدِّلها على يدي يحي بن زياد. ففعل وأخذت عليه موثقا بالوفاء. وجاء أبو عطاء السندي فجلس إلينا وقال: مرهبا مرهبا هياكم الله. فرحبت به وعرضت عليه العشاء فقال: لا هاجة لي به وقال: أعندكم نبيذ؟ فأتيناه بنبيذ كان عندنا فشرب حتى احمرت عيناه واسترخت علابيه، ثم قلت: ياأبا عطاء إن إنساناً طرح علينا أبياتا فيها لغز ولست أقدر على إجابته البتة، ومنذ أمس إلى الآن ما يستوى لي منها شيء، ففرج عني، قال: هات، فقلت:

أبن لي إن سئلت أبا عطاء ... يقينا كيف علمك بالمعاني

فقال:

خبير عالم فاسأل تجدني ... بها طبا وآيات المثاني

فقلت:

فما اسم حديدة في رأس رمح ... دوين الكعب ليست بالسنان

فقال أبو عطاء:

هو الزز الذي إن بات ضيفا ... لصدرك لم تزل لك عولتان

قلت: فرج الله عنك، تعني الزج. وقلت:

فما صفراء تدعى أم عوف ... كأن رجيلتيها منجلان

فقال:

أردت زرادة وأزن زنا ... بأنك ما أردت سوى لساني

قلت: فرج الله عنك وأطال بقاءك، تريد جرادة وأظن ظنا. وقلت:

أتعرف مسجداً لبني تميم ... فويق الميل دون بني أبان

فقال:

بنو شيطان دون بني أبان ... كقرب أبيك من عبد المدان

قال حماد: فرأيت عينيه قد احمرتا وعرفت الغضب في وجهه وتخوفته. فقلت: ياأبا عطاء هذا مقام المستجير بك، ولك النصف مما أخذته. قال: فأصدقني، قال: فأخبرته فقال لي: أولى لك قد سلمت وسلم لك جعلك خذه بورك لك فيه ولا هاجة لي فيه، فأخذته وانقلب يهجو معلى بن هبيرة (أصفهاني ١٧/١٩٨١ : ٢٤٩-٥٠).

ومعلوم أن التلغيز كان يحتل حيزا ملحوظا في شعر القلطة، وحتى عهد ليس ببعيد كان طرح الألغاز شائعا كجزء من العملية التعجيزية حينما كانت نظرة الشعراء والجمهور تجاه هذا الفن مختلفة عما هي عليه اليوم. كان شعر القلطة في الأزمنة السابقة وسيلة للتعبير الصريح المكشوف عن مشاعر العداء والتحدي والتحقير والتشهير والإصرار على التسيد والتفوق وعلى اكتساح الخصم وإذلاله أمام الجمهور وكانت القلطة أقرب إلى الملاسنة منها إلى المساجلة. وهذا يذكرنا بشعر النقائض الذي شاع في صدر الإسلام ومن أشهر فرسانه جرير والفرزدق والأخطل والراعي النميري وعمر بن لجأ التيمي وأبو النجم والعجاج. ويتفق شعر النقائض مع

شعر النظم في البناء الفني والشكل العام لكنه يتشابه مع شعر القلطة من حيث الوظيفة الترويحية وكارنفالية الأداء وسياقه الجماهيري. وخير من تحدث عن الخاصية الشعبية لشعر النقائض وسياقه الأدائي هو الدكتور شوقي ضيف الذي قال عنه في كتابه **الشعر وطوابعه الشعبية على مر العصور** إنه كان "ملهاة للشعب". يقول الدكتور ضيف إن "جمهور البصرة في سوق المربد وكذلك جمهور الكوفة في سوق الكناسة كانا يتحلقان حول الشاعرين المتناقضين للفرجة عليهما وللهو والتسلية. ويورد عليهما الشاعران من الهجاء المقذع الساخر ومن الفكاهات اللاذعة ما يجعلهما يغرقان في الضحك. وكثيرا ما يفضي الجمهور إلى التصفيق حين يعجبه بيت عند الشاعر، وقد يفضي إلى الصفير والصياح. وعلى هذه الشاكلة كانت النقائض فنا يراد به تزجية أوقات الفراغ لسكان البصرة والكوفة"(ضيف ١٩٧٧: ٤١). ومما يؤكد على مسرحية الأداء في شعر النقائض اعتناء الشاعر المؤدي بهيأته وملبسه وكان مكان الأداء في السوق يعد إعدادا مسرحيا بحيث يهيأ مجلسا مخصصا للشاعر والجمهور يتحلق حوله. وتختلف النقائض عن القلطة في أنها لا تنظم ارتجالا وهي تشبه القصيدة في شكلها الشعري وطريقة نظمها وإلقائها لكن جمهور النقائض وأجوائها الاحتفالية تشبه جمهور القلطة وأجوائها الاحتفالية وكلاهما يقوم على الخصومة وعلى عنصر الفتل والنقض وقلب السحر على الساحر. واكتساح جرير للراعي النميري في بيته الذي يقول فيه "فغض الطرف إنك من نمير// فلا كعبا بلغت ولا كلابا" واكتساح أبو النجم للعجاج في قوله فيه "شيطانه أنثى وشيطاني ذكر" يذكرنا بقولهم في شعر القلطة أن فلانا من الشعراء سرّى فلان، أي أرغمه على ترك الملعبة ومغادرة المكان.

وترد في **كتاب الأغاني** وغيره من المصادر القديمة بعض الإشارات إلى ما يشبه المبارزات الشعرية التي تقوم على البديهة والارتجال مثل ما حدث بين الفرزدق وجرير عند بشر بن مروان. يقول أبو الفرج الأصفهاني:

> اجتمع جرير والفرزدق عند بشر بن مروان، فقال لهما بشر: إنكما قد تقارضتما الأشعار وتطالبتما الآثار وتقاولتما الفخر وتهاجيتما. فأما الهجاء فليست بي إليه حاجة، فجددا بين يدي فخراً ودعاني مما مضى. فقال الفرزدق:
>
> نحن السنام والمناسم غيرنا   فمن ذا يساوي بالسنام المناسما
>
> فقال جرير:
>
> على موضع الأستاه أنتم زعمتم   وكل سنام تابع للغلاصم
>
> فقال الفرزدق:
>
> على محرث للفرث أنتم زعمتم   ألا إن فوق الغلصمات الجماجما
>
> فقال جرير:
>
> وأنبأتمونا أنكم هام قومكم   ولا هام إلا تابع للخراطم
>
> فقال الفرزدق:
>
> فنحن الزمام القائد المقتدى به   من الناس، ما زلنا ولسنا لهازما

فقال جرير:

فنحن بني زيد قطعنا زمـــامـــهـــا   فـتــاهت كـســار طائش الرأس عــارم

فقال بشر: غلبته ياجرير بقطعك الزمام وذهابك بالناقة. وأحسن الجائزة لهما وفضل جريراً (أصفهاني ١٩٨١/٨: ٣٦).

ويورد الأصفهاني (أصفهاني ١٩٨١/ ٩: ١٣١-٢) أيضا هذه المحاورة الشعرية بين الأحوص وسلامة المغنية المشهورة والتي تبدأ بقول الأحوص:

ح: أمـــسى فـــؤادي في هم وبلبـــال   مـن حـب مـن لـم أزل مـنــه عـلــى بـال

س: صحا المحبون بعد النأي إذ يئسوا   وقـد يئـست ومـا أصـحـو على حـال

ح: من كـان يسلو بيـأس عن أخي ثقـة   فـعن سـلامـة مــا أمـسـيت بالسـالي

س: والـله والـله لا أنســـاك ياسكني   حـــتى يفـــارق مني الروح أوصـــالي

ح: والله مـا خـاب من أمـسى وأنت له   يـاقـــرة الـعين في أهل وفي مـــال

وما تذكره المصادر الأدبية عن المراجزة يقودنا إلى الاعتقاد بأن هذا الفن كان قريب الشبه بشعر القلطة من حيث الارتجال ومتطلبات الأداء وسياقه. من ذلك أن أبا الفرج الأصفهاني في وصفه للشماخ بن ضرار يقول عنه إنه "أرجز الناس على البديهة" (أصفهاني ١٩٨١/ ٩: ١٥٧). والمثال التالي من الأغاني يدل على أن الشعراء يرتجلون الرجز ارتجالا:

عن عروة بن زيد الخضري عن أبيه قال: كنت في ركب فيهم صخر بن الجعد ودرن مولى الخضريين معنا، ونحن نريد خيبر، فنزلنا منزلا تعشينا فيه، فهيجنا إبل صخر، فلما ركبنا ساق بنا واندفع يرجز ويقول:

لقــد بعــثت حــاديا قــراصــفـــا

فردده قطعا من الليل لا ينفذه ولا يقول غيره، ثم قال لنا: إني نسيت عقالا، فرجع يطلبه في المتعشى، ونزل درن يسوق بالقوم فارتجز درن ببيت صخر وقال:

لقــد بعــثت حـــادياً قـــراصـــفــا   من منزل رحلت عنه آنفـــــــاً

يسوق خوصاً رجفا حواجفا   مثل القسي تقذف المقاذفا

حـــتى ترى الرباعي العـتـــارفـــا   من شــدة الســيــر يزجي واجــفــا

قال: فأدركه صخر وهو في ذلك، فقال له: يابن الخبيثة، اتجترئ على أن تنفذ بيتاً اعياني؟ فقاتله فضربه حتى نزلنا ففرقنا بينهما (أصفهاني ١٩٨١/٢٢: ٤٨-٩).

والمثال التالي الذي نقتبسه من **كتاب الأغاني** يدل على أن المراجزة، مثل القلطة في الزمن السابق، قد تقود إلى الشغب والعنف، وربما سفك الدماء:

اصطحب هدبة بن خشرم وزيادة بن زيد وهما مقبلان من الشام في ركب من قومهما، فكانا يتعاقبان السوق بالإبل، وكان مع هدبة أخته فاطمة، فنزل زياد فارتجز فقال:

عـــوجي علينا واربعي يافـــاطمـــا   مـــا دون أن يرى البـعـــيـــر قـــائمـــا

أي ما بين مناخ البعير إلى قيامه.

الا ترين الدمع مني ســـاجـــمـــا   حـــــذار دار منك لن تلائمـــــا

فـــعـــرجت مطرداً عـــراهمـــا   فـعـمـا يبـذ القطف الرواسـمـا

مطرد: متتابع السير وعراهم: شديد، وفعم: ضخم، والرسيم: سير فوق العنق، والرواسم: الإبل التي تسير هذا السير الذي ذكرناه.

كـــأن في المثناة منه عـــائمـــا   إنك والله لأن تبـــاغـــمـــا

المثناة: الزمام، وعائم: سائح، تباغم: تكلم.

خـــوداً كـــأن البـــوص والمـاكـــمـــا　　منهـــا نقـــاً مـــخـــالـط صـــرائمـــا

البوص: العجز، والمأكمتان: ما عن يمين العجز وشماله، والنقا: ما عظم من الرمل. والصرائم: دونه.

خـيـر من اسـتـقـبـالك السـمـائما　　ومن مناد يبـتـغي مـعـاكـمـا

ويروى: ومن نداء تبتغي أي رجلا تنادينه أن يعينك على عكمك حتى تشده.

فغضب هدبة حين سمع زيادة يرتجز بأخته، فنزل فرجز بأخت زيادة، وكانت تدعى –فيما روى اليزيدي– أم حازم، وقال الآخرون أم القاسم، فقال هدبة:

لقـــد أراني والغـــلام الحـــازمـــا　　نزجي المطي ضـــمـــرا ســـواهمـــا

مـن تـظنّ الـقُلُص الرواســـمـــا　　والجلة الناجـــيـــة العـــيـــاهمـــا

العياهم: الشداد.

يـبلـغـن أم حـــازم وحـــازمـــا　　إذا هبطن مـسـتـحـيـراً قـاتما

ورجع الحـــادي لهـــا الهـــمـــاهمـــا　　ألا تـرين الحـــزن مني دائمـــا

حـــذار دار منك لـن تـلائمـــا　　والله لا يشـفي الفـؤاد الهـائمـا

تماحل اللبـــات والمـاكـــمـــا　　ولا اللـمـــام دون ان تـلازمـــا

ولا اللثـــام دون ان تفـــاقـــمـــا　　ولا الفـــقـــام دون أن تفـــاغـــمـــا

وتعلو القـــوائم القـــوائمـــا

قال: فشتمه زيادة، وشتمه هدبة، وتسابا طويلا، فصاح بهما القوم: اركبا، لا حملكما الله، فإنا قوم حجاج، وخشوا أن يقع بينهما شر فوعظوهما، حتى أمسك كل واحد منهما على ما في نفسه (أصفهاني ١٩٨١/٢١: ٢٨٠-١).

ويشبه ذلك ما ذكره صاحب الأغاني عن المراجزة التي حدثت بين حكم الخضري ورماح بن ميادة:

تواعد حكم وابن ميادة عريجاء –وهي ماءة– يتواقفان عليها، فخرج كل واحد منهما في نفر من قومه، وأقبل صخر بن الجعد الخضري يؤم حكما، وهو يومئذ عدو لحكم لما كان فرط بينهما من الهجاء في أركوب من بني مازن بن مالك بن طريف بن خلف بن محارب، فلما لقيه قال له: ياحكم، أهؤلاء الذين عرضت للموت! وهم وجوه قومك! فوالله ما دماؤهم على بني مرة إلا كدماء جداية، فعرف حكم أن قول صخر هو الحق فرد قومه، وقال لصخر: قد وعدني ابن ميادة أن يواقفني غداً بعريجاء لأن أناشده، فقال له صخر: أنا كثير الإبل –وكان حكم مقلا– فإذا وردت إبلي فارتجز، فإن القوم لا يشجعون عليك وأنت وحدك، فإن لقيت الرجل نحر وأطعم فانحر وأطعم وإن أتيت على مالي كله. قال ريحان راويته: فورد يومئذ عريجاء ولم يلق رماحا ولم يواف لموعده، وظل ينشد يومئذ حتى أمسى، ثم صرف وجوه إبل صخر وردها. وبلغ الخبر ابن ميادة وموافاة حكم لموعده، فأصبح على الماء وهو يرتجز ويقول (أصفهاني ١٩٨١/٢: ٢٥٩):

أنا ابن مـــيـــادة عـــقـــار الجـــزر　　كـل صـــــفـي ذات نـاب مـنـفـطـر

ونستشف من هذه القصة التي تروى عن جميل بثينة أن المراجزة كانت تتم وفق طقوس معينة وبحضور جماهير غفيرة تذكرنا بالجماهير التي تحتشد في شعر القلطة:

قال العباس بن سهل: قدمت من عند عبدالملك بن مروان وقد أجازني، وكساني برداً، كان ذلك البرد أفضل جائزتي، فنزلت وادي القرى، فوافقت الجمعة بها، فاستخرجت بردي الذي من عند عبدالملك، وقلت: أصلي مع الناس، فلقيني جميل، وكان صديقاً لي، فسلم

بعضنا على بعض، وتساءلنا، ثم افترقنا. فلما أمسيت إذا هو قد أتاني في رحلي، فقال: البرد الذي رأيته عليك تعيرنيه حتى أتجمل به، فإن بيني وبين جواس مراجزة، وتحضر، فتسمع. قال: قلت: لا! بل هو لك كسوة، فكسوته إياه، وقلت لأصحابي: ما من شيء أحب إليّ من أن أسمع مراجزتهما. فلما أصبحنا جعل الأعاريب يأتون أرسالاً حتى اجتمع منهم بشر كثير، وحضرت وأصحابي، فإذا بجميل قد جاء وعليه حلتان ما رأيت مثلهما على أحد قط، وإذا بردي الذي كسوته إياه قد جعله جلا لجمله، فتراجزا، فرجز جميل، وكانت بثينة تكنى أم عبدالملك، فقال:

ياأم عبد الملك أصرميني (يعقوب ١٩٩٢: ٢١٠).

وتحفظ لنا كتب الأدب الكثير من المقطعات القصيرة والأحديات التي تقال على أوزان معينة وفي مناسبات معينة والتي يبدو أنها كانت ترتجل ارتجالا وذلك قياسا على نظائرها في الشعر النبطي. من تلك المقطعات المرتجلة الأهازيج التي يتغنى بها الرعاة منذ العصر الجاهلي وحتى عهد قريب أثناء حفرهم للآبار أو حينما يوردون إبلهم ويمتحون لها الماء بالدلاء من الآبار العميقة، وكذلك الأهازيج التي تنشدها النساء أثناء المعارك يشجعون بها رجالهم على الاستبسال في الدفاع عن أعراضهم وأموالهم وكذلك الأراجيز التي يرتجلها الفرسان في أوقات النزال والمبارزة. وإذا ما جاز لنا أن نقيس الماضي على الحاضر وأن نسترشد بالنتائج التي نتوصل إليها بدراسة العصور القريبة منا في فهم ما كانت عليه الأوضاع في العصور الغابرة فإنه من غير المستبعد أن أهازيج العمل والأغاني الجماعية كانت في بعض الأحيان ترتجل ارتجالا بحيث تندمج فيها عمليتا البدع والأداء في عملية واحدة. نلاحظ مثلا أن الأجناس الشعرية المغناة مثل الهجيني والعرضه تنظم أساسا لتؤدى وتنشد جماعيا، مثلها مثل القلطة. ولكن القلطة تتميز عن القصيدة والأشعار المغناة الأخرى في أنها دائما تنظم أثناء عملية الأداء وأنها من بدع شاعرين أو أكثر. وقد يحدث أحيانا أن تتم عملية البدع أثناء عملية الأداء في الأجناس المغناة مثل العرضة والهجيني أو حينما يكون البدع مصحوبا بالعزف على الربابة. هذا يعني أنه إذا كان الغرض الأساسي من النظم الشعري هو الأداء الغنائي فإن النظم يمكن أن يتم أثناء عملية الأداء لأن ما يتخلل الإنشاد من عزف على الربابة أو قرع الطبول أو غناء المرددين يعطي الشاعر فرصة للتفكير والنظم أثناء الأداء.

ويلاحظ أن شعراء القلطة، وخصوصا شعراء الحجاز، حينما يتحدثون عن القلطة يربطون في حديثهم بين هذا اللون الشعري وبين لون آخر يسمونه **حداوي** أو **زوامل** أو **نقلات**. المرافعات القضائية والأحكام عند البدو كانت، وحتى عهد قريب، عادة ما تصاغ على شكل كلام مسجوع يذكرنا بسجع الكهان أو أهازيج قصيرة مرتجلة. ومن عادة قبائل اليمن والحجاز أنه حينما ترسل أحد القبائل وفدا إلى قبيلة أخرى للمطالبة بحق أو لطلب الصلح أو المساعدة أو اللجوء أو ما شابه ذلك فإنها تضمن طلبها في أحدية، أو **نقله**، تعد لهذه المناسبة، ويسمونها في اليمن **زامل** (Caton

1990: 12, 65-76, 127-154). ويتقدم أعضاء الوفد ينشدون النقلة على ظهور الإبل وحينما يقتربون من ديار القبيلة التي يقصدونها ويصبحون على مسمع منهم يقابلهم صبيان الحي ليستظهروا النقلة ويعودوا بها إلى أهل الحي الذين يتدارسون الطلب الذي تتضمنه النقلة ويعدون لها ردا مناسبا. وفي العادة لا ينيخ أعضاء الوفد ركائبهم ولا يترجلون عنها حتى يسمعوا الرد ويقررون على ضوئه إما أن ينزلوا أو يعودوا أدراجهم. وقد يتقابل الجمعان وتنشد المجموعة الأولى نقلتها بشكل جماعي ثم ترد عليها المجموعة الثانية بنفس الطريقة، وغالبا ما يصاحب الإنشاد رقصة تسمى **الدوّار** يرقصها الرجال وهم يطلقون النار من بنادقهم والتي يعبئونها بالملح دون رصاص. ومن الأمثلة على **النقلات/الزوامل** التي تقتصرعلى الترحيب قول الشاعر:

سلام ياضلعٍ من الضلعان نايف مستقلّي ... يامن به الخايف ويرقد في ذراه ولا يذلي
في عيسر الايام والا في رخاها ما يكلي ... وثماره الياقوت والعنبر شتا والا ربيع
جينا كما نوٍّ نهار الحاديه صدّق وْهَلّي ... نوّاض برّاقه جلى هم الغناوي والمقلي
هلّ البرد يخزي بليس صبيح مع وقت المصلي ... ياطا النبا سيله وضاق ابه المسيل اللي وسيع

ومن النقلات اللي تتضمن طلبا قول الظوافرة من بني عبدالله يطلبون العاني من سليم:

سلام جينا بامّهات الحارس ... اللي لها فعلٍ جديد ودارس
نشبع بها ذيب الخلا اللي فارس ... نهار فى المرقاب شَبّت نيره
اللي مضى راس القرا منزلنا ... عز الرفيق وعز من يزبنّا
واليوم حادينا حوادي منّا ... مطلوبنا العاني وامان الديره

هذا ويتضمن شعر القلطة في مضامينه وطرق أدائه انعكاسات وأصداء للقيم الثقافية والتقاليد الاجتماعية التي كانت سائدة بين القبائل في عصر الفروسية الممتد منذ عصر الجاهلية حتى أفول البداوة في الجزيرة العربية. كان سلاح البادية حتى عهد قريب يتألف من الفرس والسيف والرمح والدرع والطاسة وما شابهها من أدوات السلاح الأبيض التي تتيح المجال لاستعراض الفتوة والفروسية عن طريق المبارزة والنزال والكر والفر دون حدوث خسائر فادحة في الأرواح. وكان البدو مولعين بالمبارزة والنزال لما فيهما من إثارة ولأنهما يفسحان المجال أمام الفارس ليبرز شجاعته ويدل بنفسه ويتميز بين أقرانه. وقبل احتدام المعركة تقف الجيوش المتحاربة في صفوف متقابلة يفصل بينهما مساحة واسعة يتبارز فيها الفرسان ويصولون ويجولون ما بين هتافات التأييد والتشجيع وصيحات التبكيت والتقريع. وفي الطريق إلى المعركة أو عند ملاقاة الخصم أو بعد العودة منتصرين يرتجل الفرسان على ظهور الخيل بأحديات يرتجزون بها ويفتخرون فيها بشجاعتهم ويتوعدون خصومهم ويعلنون عن تحديهم لهم. والأحدية قطعة شعرية قصيرة لا تتعدى البيتين أو الثلاثة

يرتجز بها الفرسان على ظهور الخيل أثناء الغارة أو حينما يعودون من غزواتهم منتصرين. وليس من الصعب ارتجال هذه الأبيات البسيطة وحفظها. ومن أمثلة أحادي الخيل هذه الأحدية لهذّال ابن فهيد الشيباني:

شـيخ الجـحـادر في جناب عـصـيل   من رمح ابن عـامـر قـزا
يـوم الهـلالي كَبّ تالى الخـيل   في قـاعـة الهـضـبـه وزا

وهذه أحدية لعفاس ابن محيا:

انتم على اللي كنهن وحـوش   وحنا على مـثل الادام
عـابٍ لكم مـا قـدّم الناتوش   وشلفٍ يقـصّن العظام
ياحـرب وين الفـارس المدغـوش   ذياب قـوّاد الجـهـام

وهناك لون من ألوان الشعر المرتجل يسمى الدحّيه أو الدحّه وهي تقوم مقام القلطة عند عرب الشمال وبادية الشام وفلسطين وتشبه القلطة في أوجه وتختلف عنها في أوجه أخرى. تشبه الدحية القلطة في أنها تقوم على الارتجال وصفوف المرددين وجمهور المستمعين وتقام في نفس المناسبات وفي ظل نفس الظروف التي تقام فيها القلطة، كما تقام كذلك إثر الانتصارات الحربية. لكن الدحية لا تمثل مبارزة شعرية بين شاعرين خصمين بل إن البدع الارتجالي يمكن أن يقوم على شاعر واحد فقط وربما على أكثر من شاعر لكن مع غياب عنصر المنافسة بينهم. يقول عبدالكريم الحشاش:

> كثيراً ما يبدع في الدحيّة بدّيع واحد، وقد يشاركه آخر أو اثنان، وذلك بأن يرفع البدّيع الجديد يده مشيراً إلى رغبته في المشاركة أو مستأذناً، وقد يدخل في الصف إلى جانب البدّيع الأول ويهمس في أذنه أو يهمزه في كتفه ليفسح له المجال (حشاش ١٩٨٦ : ١٥).

ولا تحيد أبيات الدحية عن بحر واحد متعارف عليه على وزن مفعولاتن مفعولاتن كما أن قافيتها غالبا على نمط المربوع. (وقد نجد قصيدة نظم طويلة على هذا النمط من الوزن والقافية ويطلقون على هذا الشكل من القصائد مرجوده). وتختلف تفاصيل الأداء في الدحية عنها في القلطة لكنهما تتفقان من حيث أنه من الأساسيات التي يلزم توفرها لقيام الملعبة وجود الحاشي، أي الفتاة التي ترقص بين الصفوف، ويتغنى بها شاعر القلطة وشاعر الدحية على حد سواء. يصف طلال السعيد الدحية كما يلي:

> الدحة فن معروف لدى قبائل الشمال ومعروفة أيضاً ببادية الشام وبادية سيناء والمغرب العربي والسودان باسم الدحيّة أما طريقة أدائها فهي تعتبر من الفنون المختلطة والتي تشترك بها النساء مع الرجال بالرقص حيث تجلس النساء في زاوية بعيدة بعض الشيء.. ويقف الرجال صفاً يتقدمهم شاعر ويبدأ الشاعر بمدح فلان من الناس لكي يأتيهم بالحاشي والحاشي هي امرأة قريبة من هذا الرجل لكي ترقص بينهم ويردد مدحه كأن يقول:
>
> يابعـد عـيني يامـعـاشي   يجـيب الحـاشي يقـوده

وانكانه ما جاب الحاشي ياروحي راحت مفقوده

بعد كل بيتين بمدح هذا الشخص الذي سوف يأتيهم بالحاشي يتوقف الشاعر ويردد خلفه الرواديد قولهم:

هلا هلا بك ياهلا ياصدق فويهك ياولد

بمعنى أن الشاعر صدق بمدحه لفلان، ويستمر الشاعر بمدح فلان هذا حتى يروق له المدح وينتشي، فيقوم ويأتي بالحاشي، ويقف بوسط الملعب، وتجلس هي بقربه، وتكون مرتدية عباءتها، وبعد أن تجلس الحاشي يبدأ الشاعر بسوم الحاشي منه وهو ممسك بها، ويكثر الشاعر السوم ويجزل العطاء بالشعر على طريقة التمثيل. والرجل لا يطيع فيلجأ الشاعر للتهديد والوعيد، وأيضاً هذا الأسلوب لا يجدي معه ويرفض إطلاق الحاشي للرقص ويبحث الشاعر من طريقة أخرى، فلا بد من إطلاق الحاشي لكي تلعب وتعمر بذلك الدحة.

فيبدأ بالجاهيات حيث يسوق عليه وجوه الحاضرين أي جاههم.. فيأتيه بجاه فلان فيرفض. ثم فلان فيرفض وآخر وآخر وهذا ممسك بالحاشي والشاعر لم تجد محاولاته.. وهنا يلجأ الشاعر لأمير القبيلة فيسوق جاهه على الرجل، وهنا لا يجد الرجل بد من إطلاق الحاشي فيبتعد الشاعر عن الصف الذي خلفه ويبدأ الصف بالدحة فيتمايلون ويصفقون بأيديهم مع ترديد كلمة "دحة دحة" بدون أن تكون واضحة فلا تكاد تسمع إلا حرف "الحاء" مع ترديد أنفاس الدواحيح.

وعلى نغمات غنائهم وترديدهم كلمة "دحة" وتصفيقهم تبدأ الحاشي بالرقص وبيدها عصا أو سيف، ويراقصها أحد الموجودين، وكلما حاول الاقتراب منها أهوت عليه بما في يدها وهو يحاول تجنب ضرباتها، وهكذا حتى يتمكن منها أو تتمكن منه، فإن غلبها توقف "الدواحيح" وبدأ الشاعر بالقصيد من جديد.وإن غلبته هي برز لها غيره وهكذا حتى ينتهوا (سعيد ١٩٨١: ١٠٣-٥).

ولم يهتم الباحثون في المملكة ودول الخليج العربية بالكتابة عن الدحية ورقصة الحاشي ولا نجد لهما ذكرا الا لدى بعض الكتاب من بلاد الشام وفلسطين وبشكل مقتضب. فقد أورد نمر سرحان نبذة مختصرة عنها في الجزء الثالث من **موسوعة الفلكلور الفلسطيني** (سرحان ١٩٧٨/٣: ٢١٢-٤)؛ وذكرها روكس بن زايد العزيزي في الجزء الثاني من **قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنية** (عزيزي ١٩٨١/٢: ٢٤٨-٩)؛ وذكرها عبدالرحمن الحوراني في كتابه **التراث الشعبي في حوران** (حوراني ١٩٩٢: ١٥١-٥، ١٦٨-٩١)؛ كما وصفها عبدالكريم عيد الحشاش في كتابه **فنون الأدب والطرب عند قبائل النقب** (حشاش ١٩٨٦). ويورد موري Murray وصفا مختصرا لرقصة الدحية ورقصة السامر عند بدو سيناء (Murray 1935: 65-6). ويتشابه أداء الدحية في هذه المناطق المختلفة إلى حد كبير. وعموما، تشتمل الدحية ورقصة الحاشي المرافقة لها على معان رمزية وإشارات لا يتسع المجال هنا للخوض فيها.

نظم القصيدة

من التقاليد المتوارثة عند شعراء النبط، والتي تفوّقوا بها على شعراء الجاهلية، أن يستهل الشاعر قصيدته بعدة أبيات يصف فيها مشقة النظم ويعبر عن رأيه في الإبداع الشعري ومفهومه له. وتكوّن هذه الافتتاحية –التي تعكس رؤية الشعراء حيال عملية الإبداع الشعري ذاتها وما يصاحبها من أعراض نفسية– جزءاً لا يتجزأ من البنية الفنية والنسيج الكلي للقصيدة، كما هي الحال بالنسبة للمقدمة الطللية أو الغزلية أو الرحلة (Kurpershoek 1994: 34-5). وعن طريق استقراء نصوص هذه الافتتاحيات وتحليل مضامينها نستطيع أن نستخلص آراء الشعراء النبطيين وممارساتهم في نظم قصائدهم. وسوف نحاول في هذا الفصل عن طريق الأمثلة أن نفسح المجال أمام الشعراء أنفسهم ليعبروا لنا عن وجهة نظرهم فيما يتعلق بقضايا الإبداع والمعاناة في نظم الشعر. وسوف نرى أن مقتضيات الوزن والقافية والموسيقى الشعرية والبحث عن المعاني المبتكرة والصور البديعة وكذلك تثقيف القصيدة وتحبير أبياتها وتجويد حبكتها الفنية ونسيجها الكلي يتطلب من الشاعر وقتاً طويلاً وجهداً مضنياً ويجعل من النظم عملية شاقة تحتاج إلى قدر من التروي والتدبر. ولا يختلف الشاعر النبطي في ذلك عن الشاعر الجاهلي، أو حتى الشاعر الأمي عن من يستطيع الكتابة. كلاهما يستغرق منه نظم القصيدة جهدا ووقتا قد يصل إلى أيام، وهو دائما عمل شاق مستقل عن الإنشاد وسابق عليه (Sowayan 1985: 91-100). والشاعر الذي يعي تمام الوعي ويدرك تمام الإدراك رسالته الفنية ودوره الاجتماعي يحاول جاهداً أن يخرج بعمل فني رائع يرضى عنه جمهور المستمعين ويثبت مكانته بينهم كشاعر مبدع. وشعراء الجاهلية وصدر الإسلام لا يختلفون في هذه النظرة عن شعراء النبط المتأخرين، ولا حتى عن شعراء القبائل في اليمن (Caton 1990: 190ff, 377ff).

الفيض والتدفق

يعتبر الشاعر النبطي كلماته مرآة تعكس مشاعره الخاصة وعواطفه الدفينة التي يجاهد في سبيل إخفائها عن عامة الناس، بما فيهم الوشاة والفضوليون، والاحتفاظ بها لنفسه وربما لأعز أصدقائه وأقرب أقربائه، لأنها كما يصفها الشعراء: **سَدّ، خفا، كنين، عزا**. وكل هذه الكلمات تعطي معنى السر المصون، المكنون، الخفي، وفي نظم الشعر الذي يتغنى به الركبان وينشده السمار في المنتديات ويشيع بين الناس يعري الشاعر نفسه ويفشي سره: "**يبيّح سده**"، "**يبيّح كنينه**"، "**يبيّح عزاه**"، "**يبحث خفاه**". وعلى الرغم من الوعود والمواثيق الغليظة التي يأخذها الشاعر على نفسه والمحاولات التي يبذلها للتستر وعدم البوح فإن شيطان الشعر، أو **الهاجس**، كما يقولون، يغلبه على

أمره فينقاد له ويستجيب لداعي الشعر وتتفجّر طاقات الإبداع الكامنة لديه: "**هاض الغرام وباح ما كنت كامي**"، "**هاض مكنوني وهيّضت الجواب**"، "**أبديت سدٍّ في لجا الروح مقفول**"، "**عقب الحيا باح مكنوني**"، "**من يوم صندوق الحشا بالخفا بان**". يقول عبد الرحمن البراهيم الربيعي:

حضر هاجسي وابديت ما بالحشا خافي ... كلامٍ كما نظم الجواهر بالاوصافِ
جـوابٍ لبـيبٍ من أديبٍ نطق به ... من الجاش جهّاشٍ تقافى على قافي
مـتْكَلِّفٍ في كتم ما صاب مهجتي ... حريصٍ أبي أخفي على الناس ما جا في[١]
فلا شك ضاق الجاش وابديت ما خفا ... ولو ردت كتمه بالحشا ليس هو خافي
وقامت تهلّ العين ماها ودمعها ... سفوحٍ جروحٍ فوق الاوجان ذَرّاف

والشاعر بطبيعته رقيق المشاعر مرهف الإحساس سريع التأثر بما حوله ودائم التفكير بأحوال الناس وتقلبات الزمان يتفاعل مع أحداث المجتمع ويشارك الناس همومهم ومشاعرهم "**مْشَقّى**"، "**مْعَنّى**"، كما أن له آماله وآلامه الخاصة. وهو فوق ذلك كله إنسان نذر نفسه للحب والجمال "**مغرم**"، "**مولّع**"، "**مشعوف**"، "**راعي هوى**" لا يترك له قلبه "**قلب الشقا**"، "**قلب الخطا**" فرصة لهدوء النفس وراحة البال. كل شيء يسترعي انتباهه ويثير إحساسه ويهيض أشجانه "**ينقّض جروحه**" من الأطلال إلى الرحيل إلى طيف الحبيب إلى البرق إلى نوح الحمامة إلى حنين الناقة. كل هذه المواقف والمشاهد تشحذ قريحة الشاعر وتثير هاجسه وتدفعه إلى قول الشعر: "**هيّض أشواقي حمامٍ في الغصون**"، "**هاض ما بي يوم دنّوا للرحيل**"، "**هيّض القلب تال الليل سبعٍ عوى**"، "**أنا هاض ما بي نوض برّاق**"، "**هيّض عَليّ جويدلٍ ما تَغَطّى // يلعب مع الصبيان بام الخطوط**"، "**عَدّيت بالمرقاب يوم انّي اضحيت // وهاضت على القلب المشقّى شطونه**". يقول محمد ابن مسلّم:

أسباب ما هيّض غرامي وهاجه ... صبح الثلاثا والخلايق يدوجون
لقيت غروٍ يشتري له حواجه ... والى عليه الناس وقفٍ يظلون

ويقول محمد العلي العرفج:

هاض الغرام وباح ما كنت كامي ... ومن العبابير هاض ما كان مكتوم
والتجّ جاش الجاش وابدى غرامي ... مِلْتَجّ في لاجي دجا الروح مردوم
ومن العنا ياناس هيّض غرامي ... حيفٍ ولا يصبر على الحيف شغموم[٢]

ويقول عيّاد الخمعلي:

قاد النشير وقمت اميّز عْرابه ... وتتابعن بالصدر مثل الدواليب
تصافقن بالصدر من حرّ ما به ... وَرْدَن كما ورد القطا باللواهيب[٣]

---

(١) **تقافا على قافي**: تتابع بعضه في إثر بعض، بعضه يقفو بعضا. **ما جا في**: ما جاء فيّ، ما أعانيه.

(٢) **مردوم**: متراكم بعضه فوق بعض، ويقصد بذلك الهواجس والأحاسيس. **حيف**: ظلم وجور. **شغموم**: رجل كامل الرجولة وشجاع.

(٣) **النشير**: أذواد الإبل في طريقها إلى المرعى. **عرابه**: الإبل الفتية معربة الأصل. **تصافقن**: أحدها تصطدم بالأخرى، كناية عن الازدحام الشديد. **تتابعن**: الضمير يعود إلى الأحاسيس الشعرية. **كما ورد القطا باللواهيب**: أي دفعة واحدة وبكثرة وسرعة.

من شـــوفـــتي للدار ينعق غـــرابه **مـــا باقي الا مـــاقـــد النار وحطيب**

ويقول عبدالله ابن إبراهيم الجابر:

جـرى باليـرى من ناوي البين عـايقـه **ينمّـق بيـــوتٍ للـفـــواريز لايقــــه**

في كــــاغــــدٍ كلون جـنحـــان زنجي **من الحـبـر زج مـزاج حـبـرٍ مـلابقـه**[1]

كــتــمــتــه لى منه هيّضــه طاريٍ طرى **نـهض هـاض من قلبٍ عن البين فــارقــه**

ويقول عيادة ابن منيس:

نطّيت انـا من نـابي القـــور قـــاره **المرقب اللي هيّض القــيل مـــبــروك**

هاضن عَليّ هيــضـــة جـــراد الزباره **أخـــذت منهن ســبــعــة آلاف ولكوك**

والبيت الأخير يذكرنا بقول امرىء القيس:

أذود الـقــــــــوافـي عـنـي ذِيـاداً **ذيـادَ غـــــلامٍ جَــــريءٍ جـــــرادا**

فـلـمــــــا كَــــــثُــــــرْنَ وَعَنَّيْنَهُ **تـخـيَّــر منْهُنَّ شَـتَّى جـيـــادا**

فـــأعـــزِلُ مـــرْجَـــانَهـــا جَـــانـبـــاً **وآخُـــذُ من دُرِّهـا المســـتـــجـــادا**

وقريحة الشاعر القدير دائماً طوع إرادته ورهن إشارته، تبقى كامنة مستكنة كمون النار في الزناد أو مثل الجمر تحت الرماد الذي حالما يُنبش ويضاف إليه الوقود يتطاير منه الشرر وتندلع ألسنة اللهب. وحينما تهيض قريحة الشاعر تنقاد له شُمُس القوافي وتتفتح له أبواب الشعر فيسهل عليه عبور سبله الصعبة وطرقه الوعرة. وحينما يتهيأ الشاعر للنظم ويحضر هاجسه يبدأ قلبه يجيش كالمرجل وتتوارد إلى ذهنه الخواطر والأفكار والكلمات والصور الشعرية كما ترد قطعان الإبل على حوض الماء وتتكاثر عليه مثل الجراد أو السيل الجارف، ويشبهها البعض بالدر حين يجتمع في الضرع أو الماء حين يجم في البئر. ويتباهى البعض بأن قريحته تجهش مثل العد الذي لا يغور ولا ينضب، ومنهم من يشبه قريحته بالطوفان أو الإعصار الذي يجترف كل ما هو أمامه: "**البارحه ما بتّ ساهر بتوليف // وردن عليّ مثل التهامي ليا طار**"، "**هاض مكنوني وهيّضت الجواب // كن صندوق الحشا قدرٍ يفوح**"، "**من مغرمٍ فكره حضر تقل حالوب // مزنٍ تفجّر ماه بامر الولي جيب**". يقول زيد الخوير:

الـقـــــيل عـندي مـــــثـل جّـمٍ لـيــــا زاد **مـــا ينـتـــزح لـو ســاهـرتـه الســـواني**[2]

ويقول محمد العبدالله القاضي:

أعــذرت واحــضــرت القلم والسـجلّه **واد الحــشــا جــا مكبـرٍ من مــعــاليــه**

بمـزاج زاجٍ مـــــــا حـلـى زيـن تَـلِّـه **وفـرّيت فكرٍ كـالتــهــامي تقـافـيــه**[3]

وانشى غـــمـــامـــه من غـــرامـــه وهلّه **فكرٍ حـــضـــر كـــالـدرّ من راي راويه**

ويقول أيضاً:

أحـضـرت لي من ناعم الطرس مـصـقـول **ومــــزاج زاجٍ جـــاز حلـو انـتــــلالـه**

---

(١) **الفواريز**: الذين يفرزون ويميزون الغث من السمين. **لايقه**: لائقة. **ملابقه**: ملائم له ولائق به.

(٢) **ينتزح**: يغيض وينضب.

(٣) **جا مكبر**: اندفع ماؤه بقوة من القمة. **التهامي**: الجراد.

ولا بقى لي حـيلةٍ غـيـر مـا اقـول   رجـزٍ كـمـا نظم الجـواهر عـداله
من مـغـرمٍ فكره حـضـر تقل هملول   مـزنٍ حـقـوق الما صـدوقٍ خـيـاله
وابديت سـدٍّ في لجـا الروح مـقـفـول   يانفس كظم الغـيض فِـضّي مـجـاله

ومما ينسب إلى عميرة أخت عمير ابن راشد قولها:

قـالت عـمـيـره بنت من يمنع التـلا   قـيلي حـثـاحـيث القـبـايل رحـايله
قـيلي ليـا من شـرٍّ في وسط مـجلس   تُغَـوى به الشـعّـار غـيـر افم قـايله

ولا أحـد من الشـعـراء يسـتطيع أن يجـاري راشـد الخـلاوي في مـدح النفس والافتخار بشعره. يقول في قصيدته البائية التي تدعى الروضة:

قـامـوس أهل الراي في الراي راشِـد   وسلطان من أنشـا من القـيل صـايبـه
مـشـيـدٍ مـفـيـدٍ مـعـجـزٍ كلّ شَـاعِـرْ   فـحـول الشِّـعـر عن قـاف مـا قـال هايبـه
قـصـيـدٍ نضـيـدٍ منه الاشـعـار تبـتَـغى   قـوام القـوافي من مـعـانيـه سـالبـه
ومـخـتـرعٍ للاشـعـار من قـاسي البنا   ولا لان الا للـخـلاوي صـلايبـه
وفـتكات أبكارٍ من الراي قـالهـا   عـلاكـيم كـومٍ مـتـعـبـاتٍ صـعـايبـه
وكم بكر فكرٍ فـضـهـا لو عنى لهـا   من الناس فـحلٍ شـاطرٍ خـاب جـانبـه
وكم غـرةٍ فـاجـا لهـا مـا يرومـهـا   مـن النـاس أمَّ بـاوَّل الـليـل جـات بـه
ويامـا ويامـا كلّ رودٍ وسـاجـع   وخـودٍ رداحٍ تطرب السّـمع صـايبـه
شـعـرٍ عـفـيـف ونازهٍ فـيـه عـزّه   وعـمّـا يشين اشـعـار الاحـرار هايبـه
لي من قـديم العـمـر في سـابقٍ مـضى   قـصـيـدٍ وانا اسـتـغـفـر الله غـالبـه
تقل ذي أحـاديثٍ وذو العـزم قـالهـا   ولولاه شـعـرٍ قـيل جـبـريل جـاه بـه
ولنا سـابقٍ تشـهـد دواوين غـيـرنا   سلوها وتنبـيكم بالاخـبـار جـايبـه
تقـول الشـعـر مـا دان إلا لراشـد   ولا صـدَّع الأشـعـار إلاّ غـرايبـه
ولا شـوّق العـشّـاق واشـقى قلوبهم   إلى كلّ شـوقٍ شـاق الاّ جـلايبـه
ولا شنّف الأسـمـاع وانّس نفـوسـهـا   ولا أسـهـر السّـمّـار إلاّ عـجـايبـه
ولا شقّ بالغـيـد العـذارى وشـاقـهـا   إلى جـرّ عـود العـيـد إلاّ ربايبـه
سـرى قـصـيـدي في الورى برهةٍ يرى   به النـاس أشـعـارٍ وأمـثـال ضـاربه
عظاتٍ حـواها مطربٍ فـيـه عـبـره   ومـجـرى لعـبـرات الورى من غـرايبـه
إذا مـا نحل خلٍّ لخلٍّ مـودّه   يقـولون هيـهـات الخـلاوي وصـاحـبـه
وهيـهـات يابعـد الثـريا من الثّـرى   وهيـهـات يابعـد الثرى من كـواكـبـه
بعـيـد المدى ياصـاح بيني وبينهم   كـمـا أبعـد الله السـمـا من ترايبـه
قصيـدي عـلا من فوق الأشـعـار مـثلما   عـلا دين طه فـوق الاديان قـاطبـه
قـصـيـدي فـلا حـرٍّ تجـاسـر بردّه   يخـشى الحـيـايا سـمّـهـا لا يقـاربه
فكم جـاهلٍ دبٍّ شـديخٍ دلوبح   رام النّجـاة ومـات بادنى عـقـاربه
قصيـدي غـشى منظوم الاشـعـار مـثلما   غـشى نور بدر التّمّ واهي كـواكـبـه
قـصـيـدي نضـيـدٍ يرتمي كلّ قـاصـد   ولا قـاصـدٍ يخـشى قـصـيـدي مـخـالبـه
فـمن يرتجي قـاف القـوافي فـقل له   لا يـرتجي درٍّ من الذّيب حـالبـه

والمخـاض الشـعري في بدايتـه أشـبـه مـا يكون بالهـذيان والجنون ويدّعي بعض

الشعراء أنهم تنتابهم حالة شعورية غريبة أثناء النظم، ويصابون بالذهول، ومنهم من يذهب في غيبوبة: "صرت كنّي في سدى فنّي غشيم // بي دليل الراي تاه ابه اليموم"، "قالوا وراك مسجّمٍ قلت ابجيب // قافٍ صعب ما يدركه كل لعّاب". يقول محسن ابن عثمان الهزاني:

عوجوا رقاب ركابكم بالخنانيق ... مقدار شرب مولّع الكيف غليون
خلّوني اصحي من هوى السكر وافيق ... وادّي سلامي يمّة اللي تودون

ويقول محمد العبدالله القاضي:

إلى منّك تعلّيت النجيبه ... فجوّد لي رسنها ياغلامِ
قدر ياناديبي فنجال بنٍ ... افيق من السكر وادني قلامي
وافيّض غايتي وابدي كنيني ... وازجّ الزاج في قرطاس شام
تحمّل نسج نظمٍ من فهيمٍ ... جهش من ضامري مثل التهامي

وأحياناً يشبهون النظم بالإبحار لأنه رحلة ذهنية في بحر عميق من الأفكار والمعاني، بحر هائج مائج متلاطم الأمواج، وهو ما يسمونه "بحر الهوى" أو "بحر الغوى" أو "بحر الغرام". والشاعر حينما يتأمل فإنه يغوص إلى أعماق النفس الإنسانية، وهو في بحثه عن المعاني والصور الشعرية شبيه بمن يغوص على اللؤلؤ في لجج البحر المخيفة المهولة. يقول راشد الخلاوي:

درٍّ نفيسٍ منتقى كل منتقى ... كالدانة العفرا لذي الراي ناجبه
من لجةٍ يغرق بها من يغوصها ... ومن غاصها غرٍّ غدى في غياهبه
وقد زارها قومٍ غدوا دون خدّها ... ياما وياما مركبٍ دمّ صاحبه
غبّات بحرٍ ما لها كود راشد ... معتادها من دون حبلٍ وجاذبه
جذبها لساني من جناني وصاغها ... على قالبٍ في كل ما زان جات به

ويقول سليمان ابن ناصر ابن شريم:

قال الذي يلعب غريبات الامثال ... من خاطره مستفرزه بالسهاله[1]
من غبّةٍ ما ناشها بلد وحبال ... غبّة نمش فيها العيا والشكاله
من دشّها يخطر بغبّات الاهوال ... فيها لصبيان المعرفه شكاله

ويقول عبدالرحمن البراهيم الربيعي:

جزى الجفن وانحى النجم والموق سايمه ... أدير الفكر والنوم ما نيب نايمه
أدير النظر والفكر في ماضيٍ مضى ... حالات دنياً بيّناتٍ هضايمه
اقدّم لحالاتٍ واوخّر لمثلها ... واحسّب لقالاتٍ بدت لي علايمه
درج محملي في بحر الافكار واندفع ... بغبّات فكرٍ موحشاتٍ خضايمه
تتابع بزور الصدر من زود جورها ... بدت من بدا جورٍ من الوقت ضايمه
جنيت انا من بحر الافكار غايتي ... جواهر بيوتٍ مبهماتٍ نظايمه
ولا مقصدي منها افتخارٍ بشدها ... محال، بلاي شيٍّ بقلبي مزايمه
إلى افكرت بالدنيا بدت لي عيوبها ... شاهد عيانٍ بيّنات وسايمه

وقد شبه عبد الرحمن العطاوي الشاعر أثناء عملية النظم بمن يعوم في البحر

(١) مستفرزه بالسهاله: يفرزها وينقيها بسهوله ليختار منها الجيد وينبذ الرديء.

فهو مرة رأسه تحت الماء بحيث لا يرى ولا يسمع ولا يستطيع التنفس وهذا كناية عن انغماسه في النظم واستغراقه في التفكير، وهو مرة أخرى رأسه فوق الماء وهذا كناية عن لحظات الانفراج القصيرة التي تأتي بعد الانتهاء من صياغة أحد الأبيات وقبيل الابتداء في صياغة البيت التالي. يقول عبدالرحمن العطاوي:

اليوم اعدل القاف في راس مشراف	**اغيص في بحر التماثيل واعوم**
في غبّةٍ ما احتاج فيها لمجداف	**ليا هاج موج الشعر انا فيه زيزوم**

ويقول:

الشعر بحرٍ فيه فايز وغرقان	**واهل الغوايه في ضحاحه يعومون**

ويقول:

الشعر بحر ما تغيضه مغاريف	**موجه على بعض الاسامي علاوي**
غبّات هولٍ منهن أفكارنا عيف	**ما هوب خبراً تستبقها الرواوي**

من البديهي أن مواضيع الشعر وأغراضه عديدة متنوعة والحب ليس إلا واحداً منها. غير أن شعراء النبط يرون أن هناك علاقة طبيعية حميمة بين الإلهام الشعري والحب والجمال. ويلعب الغزل دوراً بارزاً في الشعر النبطي، حتى في قصائد الفخر والمدح والهجاء. ولأن هنالك علاقة حميمة بين الحب وقول الشعر، فإن الشاعر أحياناً قد يجد نفسه مضطراً لدفع التهمة عن نفسه والتأكيد على أن الحب ليس هو الدافع وراء نظمه للقصيدة كما في قصيدة منسوبة للإمام فيصل بن تركي:

مفهوم قلبي للرعابيب ما اشتاق	**أيضا ولا همّي بجمع الدنانير**

وغالباً ما يبدأ الشاعر النبطي قصيدته بمقدمة غزلية هي بمثابة القربان الذي يقدمه إلى عروس شعره ويتقرب به إلى مصدر إلهامه، أو قل هي المزامير التي يترنم بها في محراب آلهة الشعر. يقول عبد العزيز المحمد القاضي:

أذود القوافي عن حمى القلب حيثها	**تذود الرقود وتلحق الحال باتلاف**
ولكنّها في لام ريميّة الطلا	**ترافى لها القيفان منّي على القافي[1]**

نحت المعاني وترويض القوافي

لكن هذا التدفق الشعري المصطخب والفيض العاطفي الجياش الذي يغمر الشاعر ويستحوذ على شعوره لا بد من تذليله وترويضه حسب ما تقتضيه عملية النظم من اتساق وانتظام وترابط بين المعاني والكلمات والمواضيع والصور الشعرية، وذلك من أجل تلاحم أبيات القصيدة بعضها ببعض وإتقان بنيتها وإحكام عقد القوافي. ويقارن شعراء النبط الإلهام الشعري بالريح حينما تهب، أما النظم فإنهم يشبهونه بالغربلة والتذرية التي تصفي الحب وتفصله عن التبن. فالشاعر لا يمكن أن يقبل كل ما يرد على خاطره، بل لا بد أن يردد نظره في القصيدة ويجيل فيها عقله ويقلب فيها رأيه ليصونها عما قد يفسدها أو يهجنها. وليست الاعتبارات الفنية

(١) **ترافى**: تتجمع وتنتظم. **على القافي**: متوالية ومتتابعة بانتظام.

والجمالية فقط هي التي تملي ذلك على الشاعر. بل قد يكون الأهم من ذلك أن الشاعر مسؤول عن كل ما يتفوه به، بل قد يكون حتفه فيما يقول، خصوصاً فيما يتعلق بأغراض المدح والهجاء والمفاخرة والاستثارة والتطرق للقضايا المحلية والأمور القبلية. وإذا وضعنا في الاعتبار الأهمية السياسية والاجتماعية للشعر والدور الذي يلعبه في تحريك الأحداث فإننا نستطيع أن نقدر المسؤولية التي تقع على الشاعر وتفرض عليه أن يكون حريصاً في صياغة أبياته وعرض أفكاره بحيث تؤدي الغرض المنشود منها دون أن ينتج عنها أية آثار عكسية. يقول عدي ابن الرقاع:

وقَصيدَةٍ قَدْ بِت أجْمَعُ بَيْنَها ... حَتَّى أُقَوِّمَ مَيْلَها وسِنَادَها
نَظَرَ المُثَقِّفِ في كُعُوبِ قَنَاتِهِ ... حَتَّى يُقِيمَ ثِقَافُهُ مُنْآدَها

ويقول سويد بن كراع:

أبيتُ بأبوابِ القوافي كأنما ... أصادي بها سربا من الوحش نُزَّعا
أكالئُها حتى أعرّس بعد ما ... يكون سُحيراً أو بُعيداً فأهجعا
عواصِيَ إلا ما جعلتُ أمامَها ... عصا مِرْبَدٍ تغشى نُحورا وأذْرعا
أهبتُ بغر الآبدات فراجَعَت ... طريقا أملّته القصائدُ مَهْيَعا
بعيدة شأوٍ لا يكاد يردّها ... لها طالبٌ حتى يَكِلّ ويظلعا
إذا خفتُ أن تروى عليّ رَدَدْتُها ... وراء التراقي خشيةً أن تطلّعا
وجشّمني خوف ابن عفان ردها ... فَثَقّفْتُها حولا جريدا ومربَعا

ويقول محمد العبدالله العوني:

أمثال كالحص والياقوت هضتها ... من فيض بحرٍ طمى فيضه على الجالِ
لولاي اكنّه واهينه عن تزايده ... جميع بحرٍ طماه بشرب فنجال
لكن الى اغتاظ وحقّتني جوانبه ... عن لطمة الموت زنجلته بالاقفال
والا فحلّت قفوله مع لوالبه ... واقبل تدارج بغيضه غلظ الادقال
من هايضٍ بالحشا هيّضت حايره ... والنوم عن ناظري قزّاه ولوال

ويقول إبراهيم المحمد القاضي:

يامحضرٍ للفكر هاته على الهون ... بالك تزيد بربع حرفٍ ولا دون
قيسه بميزانٍ عن النقص والزود ... ترى كثير الناس مثلك يعرفون
من ضامري هاضن كما الحص بعقود ... هذا دخل هذا على غير منقود
ياما حلى شيله على الضمّر القود ... أهل النضا مع كل فجٍّ يسجّون

ويقول عدوان الهربيد:

اولّف اللي مثل نظم المسابيح ... دومٍ إلى احضرت القلم جنّك ارسال
من جَمّةٍ مركاه بين النحانيح ... ما قيل بيتٍ عن سنع حرفهن عال
من شالهن ينقل على الفطّر الفيح ... مع واحدٍ يتنى مقابيل الاجيال[1]

ويقول بندر ابن سعد الضحيك:

---

(١) أرسال: دفعات متتالية. حرفهن: نظامهن. عال: اختلف. النحانيح عظام الصدر والتراقي. البيت الأخير يعني أن هذه الأبيات لحسنها وجمالها يتغنى بها الركبان ويورثها السلف للخلف.

الله من قلبٍ هجـــوســـه تحـــدّه — حـدّة نجـاجيـر الخـشب بالمناشـيـر
لولا ضلوعي للضـــمـــاير تردّه — وادايـر الحـيـــلات وين المعـــابيـــر
واقـــول قـــيلٍ باصـــرٍ في مـــشـــدّه — صـبّـة جنيـهٍ مـا خْلط فـيـه قـصـدير

ويقول مطلق الصانع الروقي:

هواجس جـــتني والاســـلام هجّـــاع — يشـــدن ورد الحـــاج فـــوق البـــرودِ
بغن لهن من بين الاضـــــلاع مطلاع — وحـجـرتهن حـجـر الفـرس للقـعـود
قـــــامت تقلّبني على كل الأنواع — قلت اصـــبـــري لين اني آخـــذك قـــود

وهكذا نرى أنه وإن كانت العواطف والأحاسيس هي مصدر الإلهام الشعري فإن النظم يظل عملية ذهنية شاقة يمارسها الشاعر بوعي وإدراك ويبذل الكثير من التروي والتأمل في نحت المعاني وترويض القوافي. فلا بد أن يكون أسلوب القصيدة ناصعاً مشرقاً ولكلماتها طلاوة ورونق ووقع في النفس جميل مؤثر، لذا يختار الشاعر النبطي كلماته وينظم أبياته بعناية وتدبر ويبذل جهداً مضنياً في التماس المعاني الصائبة والألفاظ المتخيّرة. ولكي يظفر الشاعر بقصيدة جيدة ترضي جمهوره فإنه يعمد إلى تحبير كلامه وتجويده وتنقيح الأبيات وتثقيفها، يساعده في ذلك صدق الحس وصفاء الخاطر.

يقول ألاويس موزيل Alois Musil في كتابه عن قبيلة الروله "ويرى شعراء البادية أن كلمات القصيدة يجب أن تكون خارجة عن المألوف، ليست تلك التي يستخدمها الناس في أحاديثهم اليومية. وكلما استطاع الشاعر أن يضمّن قصيدته كلمات غريبة ازدادت قيمتها في نظره. لذا فإن الشاعر يردد كل بيت من أبيات قصيدته مرات عديدة ويجتهد في تنقيحه وتعديله واستبدال بعض الكلمات بأحسن منها، وقد يسأل أصحابه المقربين عن رأيهم في أبيات القصيدة قبل بثها في الناس" (Musil 1928a: 284). ويقول نفس المؤلف في كتابه **الصحراء العربية** *Arabia Deserta* "وحينما اكتشفت أن الشاعر صورني في قصيدته راكباً على هجين اعترضت قائلاً إنني أركب ذلولاً، وأن الروله لا يقولون هجيناً بل يقولون ذلولا. فاعترف بذلك إلا أنه أكد عدم إمكانية استخدام كلمة مبتذلة مثل ذلول في الشعر، فالشاعر عليه أن يبحث عن كلمات جميلة وإن كانت غريبة" (Musil 1927: 237) .

وكما هو معروف، فإن بحور الشعر وقوافيه تخضع لقواعد صارمة مما يجعل عملية النظم مهمة عسيرة وبطيئة. فلا بد أن تكون أبيات القصيدة كلها على نفس الوزن. وينقسم البيت في القصيدة النبطية إلى مصراعين والقصيدة عادة لها قافيتان واحدة تحكم المصاريع الأولى من الأبيات والأخرى تحكم المصاريع الثانية. ولأهمية القافية عند شعراء النبط تجدهم يسمون القصيدة **قاف** أو **قيفان**. ومما يعكس لنا مدى المعاناة التي يلقاها الشعراء أثناء نظم قصائدهم تلك الكلمات التي يصفون بها عملية النظم مثل: **يولّف، يعدّل، يازن، ينجر، ينحت، يصخر، يعسف، يلوى، يزوي، ياسر، يطوي** . .

. إلخ. ومن تشبيهاتهم البارعة تشبيه نظم القصيدة بأبياتها المتتابعة والمتماثلة في الوزن والقافية بطي البئر، حيث أن الحجارة المستخدمة في طي البئر أحجامها متقاربة وصفوف الطي تتساوى في طولها وتتراصف بعضها فوق بعض، تماما مثل أبيات القصيدة، ومن ذلك قولهم في الأبيات التي تُنظم على بحر الطويل بأنها من **طوي الهلالات**، أي طريقتهم في النظم، والهلالات هم بنو هلال.

والمتصفح لأمهات الكتب والمصادر الأساسية مثل **البيان والتبيين** للجاحظ، **الشعر والشعراء** لابن قتيبة، **العمدة** لابن رشيق، **الخصائص** لابن جني، **الأغاني** للأصفهاني سوف يجد أن علماء العرب وشعراءهم قد اتفقوا على أن نظم الشعر عمل شاق. وليس أدل على ذلك من أن ألقاب بعض الشعراء الجاهليين تدل على الأناة والتمهل في النظم مثل **المهلهل والمرقّش والمحبّر والمثقّب والمتنخّل**. كما أن مصطلحات النظم عندهم مثل **نقّح، ثقّف، حكّك، حاك، تنخّل** كلها تدل على إجالة النظر في القصيدة قبل بثها في الناس. ومن شعراء الجاهلية من سموا عبيد الشعر لطول ترديدهم النظر في قصائدهم وما يبذلونه من جهد في نظمها مثل زهير والحطيئة. ويقال إن زهير يمضي ما يقرب من حول كامل ينظم القصيدة ولذلك سميت قصائده الحوليّات. يقول الجاحظ "ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عنده حولا كريتا، وزمنا طويلا، يردد فيها نظره، ويجيل فيها عقله، ويقلّب فيها رأيه . . . وكانوا يسمون تلك القصائد الحوليات والمقلدات والمنقحات والمحكمات" (جاحظ ١٩٧٥/٢: ٦). وروي عن الحطيئة قوله: خير الشعر الحولي المنقح المحكك. ويروى أن الأخطل قال لعبدالملك بن مروان "ياأمير المؤمنين، زعم ابن المراغة أنه يبلغ مدحتك في ثلاثة أيام وقد أقمت في مدحتك خف القطين فراحوا منك أو بكروا سنة فما بلغت كل ما أردت"(أصفهاني ١٩٨١/٨: ٢٨٦-٧). وكان الفرزدق يقول: أنا أشعر تميم وربما أتت علي ساعة ونزع ضرس من أضراسي أسهل علي من قول بيت من الشعر (قيرواني ١٩٦٣/١: ٢٠٤). ومما يدخل في هذا الباب ويتناسب مع هذه المعاني من أقوال القدماء قول كعب بن زهير يمتدح شعره وشعر الحطيئة (جرول بن أوس) (أصفهاني ١٩٨١/٢: ١٣٧-٨). أتى الحطيئة كعب بن زهير، وكان الحطيئة راوية زهير وآل زهير، فقال له: ياكعب، قد علمت روايتي لكم أهل البيت، وانقطاعي إليكم، وقد ذهب الفحول غيري وغيرك، فلو قلت شعرا تذكر فيه نفسك وتضعني موضعا بعدك -وقال أبو عبيدة في خبره: تبدأ بنفسك فيه وتثنّي بي- فإن الناس لأشعاركم أروى وإليها أسرع. فقال كعب:

فَمَن للقوافي شانَها من يحوكُها ... إذا ما ثوى كعبٌ وفوّز جرولُ
يقول فلا يعيا بشيء يقولُه ... ومن قائليها من يسيءُ ويعجل
كفيتُك لا تلقى من الناس واحدا ... تنخّل منها مثل ما يتنخل
يثقّفُها حتى تلين متونُها ... فيقصُر عنها كل ما يُتَمثل

ويقول الحطيئة:

الشعر صعب وطويل سلَّمُه　　والشعر لا يسطيعه من يظلمُه
إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمُه　　زلت به إلى الحضيض قدمُه

ويقول حميدان الشويعر:

ياصبيّ افتهم من عويدٍ فهيم　　وفي كل غبه من الفكر عايم
أعسف القوافي بسكب المعاني　　واصخّر صعبها بليّا شكايم

ويقول عبد الرحمن العطاوي:

أهلا هلا ما فتّحن النواوير　　وعداد ما النسناس بالغصن يومي
باللي يصخّر شارد القاف تصخير　　تصخير جدّانه لخيل البقوم

ويقول عبيد ابن دوغان:

قيلٍ تهيّض من ضميري وجاش　　غرايبٍ ما ولفوها الفوانيش
غرايبٍ ما قالها كل ماشي　　صعبٍ نعسّفها تعابٍ على الديش

وتقول الجدعية المطيرية:

أنا ليا مني بغيت ابدع القاف　　أقداه لين القاف يعطى القيادِ

ويقول مريبد العدواني:

قلبي فهيم وحدّر القيل هيمه　　هيمه لساني والحجر مصنعٍ له
قيلي كما سيلٍ تحدّر طميمه　　في ديرةٍ رب الملا مشتهٍ له

ويقول عيادة ابن منيس:

سمّيت بالرحمن وابديت واردي　　على صخر قيفانٍ وانا قبل هايبه

ويقول:

سمّيت بالرحمن وامشي بنيّتي　　لى ما تولّف كل بيتٍ هياله

ويقول زيد الخشيم:

قال الذي يبدع من القيل منجور　　لي صار عنهم غاية القيل غاير

ويقول سويلم العلي السهلي:

دنّيت من كاغد ضميري سْجِلّ　　عدّلت رسم ابيات من غير قرطاس
لى ما تلادا رسمهن واستحلّ　　داركتهن وابرمتهن مثل الامراس

ويقول محمد ابن هذيل راعي صبيح:

عدّيت انا راس حمرا رجمها عالي　　وانا مريح الخواطر قبل اوايقها
ولّفت في راسها من زين الامثال　　واعدّل ابيات قيلٍ لين اوافقها

ويقول عادي المذرع المطيري:

عدّى المذرّع في طويل العناقير　　مرجومةٍ بنى الهلالي حَجَرْها
قام يتفلهم يصخر القاف تصخير　　هذي يقلّطها وهذي قِصَرها[1]

ما الذي يدفع الشاعر إلى قول الشعر وتحمل مشقة النظم؟ إنه الجري وراء أبكار المعاني والهيام بالحسن والجمال والإثارة، أو كما يقولون: **طرد الهوى**. هذا البحث المستمر عن الجمال في أكمل صوره وعن المتعة في أعلى مراتبها وما يتمتع

(١) يتفلهم: يتكلم عن فهم.

به الشاعر من ذوق رفيع وسليقة فنية هو الذي يحدوه إلى أن يشقى وينصب ويسهر ليخرج بعمل فني رائع يستحوذ على أفئدة الناس ويستولي على مشاعرهم. وحين ينظم الشاعر قصيدته يظل يتأمل في أعطافها ويتدبر ويقف عند كل بيت قاله ويعيد النظر فيه حتى تخرج أبيات القصيدة كلها مستوية في الجودة ومتشاكلة في استواء الصنعة وذلك ليحوز قصب السبق لدى سامعيه دون أقرانه. ولربما استعان الشاعر بأصدقائه المقربين في نظم قصيدته أو عَرَضها عليهم بعد الانتهاء من نظمها للاستئناس برأيهم والاستفادة من نقدهم قبل أن يفشيها ويشيعها بين الناس. والشعراء يحسون بعظم المسؤولية الملقاة عليهم وثقل الحمل "**حمل الهوى**"، "**حمل الغي**"، "**حمل الغرام**". وقد عبروا عن هذه المعاناة بطريقة مباشرة في بعض الأحيان وعن طريق الرمز أحياناً أخرى. يقول ابن سبيل:

إلى توسّع خاطري واستراحِ — أخذت لي مع طورق الغيّ مسراح
اسرح ولا ادري وين هو به مراحي — واَخذ بليلي قِدمِ فلاّج الاصباح
مشعوف واذاري هبوب الرياح — وحمل الهوى ما فِكّ عني ولا طاح[1]

وفي الأبيات التالية يقارن ابن سبيل بين ما هو فيه من شقاء وعناء وما يجلبه عليه قلبه العاشق من تعب ونصب وبين إنسان بليد خامل خالي الذهن لا يعرف دروب الحب ولم يتذوق طعم العشق.

هنيّ من قلبه دلوهٍ وممنوح — حاله كما حال البغل من غْذاها
بين الاظلّه كنّه السدو مطروح — همّه رقاده والروابع نساها
ولا شعف قلبه تعاجيب ومزوح — وعيني تزايد دمعها من عناها
قلبي كما وادٍ من الجند ممروح — ليال ما به قشعةٍ ما رعاها
كني بغبّات البحر راكبٍ لوح — تومي بي ارياحٍ زعوجٍ هواها
بتيفاق زيرانٍ من الموج بنطوح — تاه الدليله والاناجر رماها
على الذي بعيونه الناس ذرنوح — ما يبدي الغايه على من بغاها[2]

وفي الأبيات التالية يتحدث ابن سبيل عن العشق إلا أنه في الواقع يرمز إلى عملية الإبداع الشعري والتي يصورها بأسلوب فني رائع ويقرن بينها وبين الحب بشكل لم يُسبق إليه. فهو دائماً يجري وراء المعاني البكر ليفتضها ويقطف ثمارها ويبحث عن المنابع الثرة العذبة الصافية التي لم تطرق من قبل، ويسعى إلى استكشاف المسالك المجهولة التي لم يرتدْها أحد قبله.

ما لي بعدٍّ طول الايّام مميوح — ما ينعرف صِدّارته من عطينه
عدٍّ نثيله مالي كل جابوح — صبحٍ مصاديره وتجذب دفينه

(١) **أذاري هبوب الرياح**: أي أن كلامي بكثرة الهبوب وما زال الهواء هابا فأنا أذرى شعرا مثل ما يذرى الفلاح حب قمحه في البيادر.

(٢) **الروابع**: الأفكار والهواجس. **الجند**: الجراد. **قشعة**: ما تنبته الأرض من الحشائش. **الاناجر**: مشتقة من الكلمة الإنجليزية anchor وتعني مرسى السفينة. **الذرنوح**: حشرة سامة. **بتيفاق زيران من الموج بنطوح**: أي أن وقت إبحاري صادف أمواج عاتية جاءت بعكس الاتجاه الذي أنا مبحر فيه.

شـقّي بشـربة قلتـةٍ دونهـا صـوح عـمـيـا الصنوع ودربهـا خـابرينه[1]
كم ليلـةٍ خطرٍ خطرها علـى الروح نرعى حمـاه ومرقبـه مشرفـينه
واثمـاره اللي ناعـمـاتٍ بلا فـوح تحت خـرامـيس الدجى خـارفـينه

أي أن تطلع الشاعر إلى الأصالة وارتياد المعالم المجهولة، وما يتمتع به من خيال خصب وقدرة على ابتكار الصور البديعة والمعاني الجديدة، والبراعة في بسط المعنى وإبرازه ليس إلا انعكاساً لشخصيته ومجمل سلوكه في الحياة. فالشاعر بطبيعته فنان تستهويه عملية الخلق والإبداع والاكتشاف، وحسبه ما يلقاه في سبيل ذلك من متعة ولذة جزاء على كده وجهده.

المهـتـوي طرد الهـوى مـا يعنّيـه كنّه على زل العـجم بغْـدَيانه

يحرص شعراء النبط على التفرد والتميز في طرق مواضيع جديدة في قصائدهم وابتكار صور وأخيلة غير مألوفة. استمع لهذه الأبيات الغريبة للشاعر الدوسري عبدالله ابن حزيّم الملقب الدندان يفتخر فيها بشاعريته وقدرته على ابتكار معاني وصور جديدة:

أنا وين ادوّر لي مَعَ ذا اللسـان لْسـان يعـاون لسـاني لا يبين الزلَل بيّـه
طرى لي جميع اللي يْطَرّى وهو ما كان ليا فاح صدري مثل فوح الحساويّه
كليت السمـا وارضـه ولا وقّت اللحيـان مع العـرش كلّه مـا يجي لقـمـةٍ ليّـه
شربت البحور وجيت متْغانمٍ ظميان جـمـيع المشـارب مـا تجي رشـفـةٍ ليّـه
سحنت الجبال دْوا ولا تكحل البرمان وجميع الشجر ما ميّل العين هذيّه[2]
كليت القمر والشمس وامسيت انا جاعان ولا عـاد به شنّ آكله عـزّتي لِيَّـه
كليت السنين وكـاسـرٍ بيـرق الشيطان وشربت الهبايب والجنون سْجِدَت ليه
لبست النهار ثويب خـامٍ على الامتـان وسـواد الليالي لي بشوتٍ شـمـاليـه

لكن الإبداع والتجديد وابتكار الصور أمر ليس بالهين اليسير لأن جميع الشعراء يتسابقون في هذا المضمار ولا يدعون فيه طريقاً إلا سلكوه ولا أرضاً إلا وطؤوها، ولذا يتساءل عنترة: هل غادر الشعراء من متردم؟. يقول كعب بن زهير:

مـا أرانا نقـول إلا مـعـارا أو مـعـادا من قـولنا مكرورا

ويقول دليم الطر العتيبي:

---

(١) **مميوح**: الموح هو أن ينزل شخص في البئر معه إناء ليغرف الماء من البئر في الدلو، وهذا دليل أن الماء قليل وغير صاف لكثرة من يرده من الناس. **الصدّاره**: هم الذين صدروا عن البئر. **والعطين**: هم الذين ارتووا وأناخوا إبلهم قريبا من البئر. **النثيل**: ما يستخرج من البئر من تراب وطين. **جابوح**: حفرة أو منخفض من الأرض. **القلتة**: النقرة في الجبل يستنقع فيها الماء وهي فصيحة ذكرها طرفة بن العبد في قوله:
وعـينان كـالماويتين استكنتا بكهـفي حجاجي صخرة قلت مورد
صوح: الجبل صعب المرتقى. **الصنوع**: المعابر والطرقات في الجبل. **صبح مصاديره وتجذب دفينه**: أي أن الطرق المؤدية إلى هذا البئر واضحة من كثر ما تطرق ومن كثرة تزاحم الواردين عليه فإنهم يهيلون الدفين والتراب إلى قاع البئر.

(٢) **اللحيان**: اللحيين، الفكين. **البرمان**: الرموش. **ميّل**: جميع الشجر لا يكفي لأصنع منه ميلا أكحل به هذه العين فقط دون الأخرى.

يابادعين القـــاف انا ويش ابَقـــول — ليـــــا بدعت القـــــاف كلٌ يـردّه
ان جـيت اهاوي لي من البيض مـجـمـول — ولْيــــا ان قــــدمي واحـــــدٍ زاد ودّه
وان جــــيت ابرمي بذّني كل ناجـــول — وان جـيت اسـد الريع مـا احـد يسـدّه[1]
وان جـيت اعـدّي مـرقبٍ قلت مـجـهـول — وليـــا مـــجـــالســهم دوارس وجـــدّه

ويقول جهز ابن شرار:

خطّيت لي خطٍّ على جـــال مطراق — لقـــيت طِلاّب الهـــوى قـــاطعـــينه
واخـتـرت عن طرد الهوى عرية الساق — لى قلّطوا ســبّـــارهم خـــابرينه[2]

ويقول فيصل الجميلي من سبيع الخرمه:

أنا كل مــــا خــــايلت بالعين مــــربع — إلى انّه قـــبلي للرجـــال مْـــراد
إلى قلت هذا مـــربعٍ مــــا يجــــونه — إلــى ان اثـرهـم درّسٍ وجـــــــــداد

والبعض يؤكد على أصالة شعره ويصرح بأنه لم يستعر معانيه من شعراء آخرين كما في قول ابن محاسن:

أولّف النظم والقـــيـــفـــان والبنا — مــــا هيب عــــاريّةٍ من كل قــــصّـــادِ

وقول عيادة ابن عبيكة:

قــال الذي يبــدع حليّــات الامـــثـــال — أبيـــات صنعٍ مـــا قــمــشــهن عـــريّه

كثيراً ما يستهل الشاعر قصيدته بالشكوى من السهد والوجد والجوى فعينه تدمع وقلبه واجف وكبده حرى، إما لفراق الحبيب أو لتردي النصيب أو لأمر جلل ألم به، فتمتزج بذلك معاناته النفسية بمعاناة النظم وكد القريحة، ويظل الشاعر ساهراً ليصب آلامه وهمومه في أبيات من الشعر. وما أكثر القصائد التي يفتتحها قائلوها بالعبارات المعهودة: **يامل قلب، يامل عين ، عزّي لحالي**، أو غير ذلك من عبارات التوجع والأسى. تقول الخنساء في رثاء أخيها صخر:

فـــقــد أصـــبـــحت بعــد فـــتى سليم — أفـــــرج هم صـــــدري بالقـــــريض

ويقول مخلد القثامي:

صـــدر القـــثـــامي فـاح من رَدّ الاقـــراح — كلٍ مـن الشـــعّـــار عنده هَقـــاوي
ولْيـــا بدعت القـــاف مـــا نيب زهّاف — بيطار في رَدّ المثـــايل قِـــصــــاوي
لولاه والغليـــون لاصــيـــر مــجنون — وانّي لاظلّـي بالزرايب خـــــــلاوي[3]

ويقول هزاع ابن دهش المطيري:

البـــــارحــــه كنّي على لاهب النار — من حـرّ مـا اونس كنّ كـبـدي على كـير
حطّيت للامـــثـــال مـــارد ومــصـــدار — وتعـادلن بالصدر مـثل الزمـامـير

---

(١) **ناجول**: الرامي حديد البصر. **بذّني**: نافسني وازعجني. **الريع**: الطريق في الجبل.

(٢) **عربة الساق**: الفرس،، شعر ساقها خفيف.

(٣) **الاقراح**: الأبيات الشعرية (من القريحة). **هقاوي**: أفكار وتطلعات. **زهاف**: المتسرع الذي ينقصه التروي وسداد الرأي. **بيطار**: حاذق متمرس. **قصاوي**: قصية، أي من الأعماق كما في قول عدوان الهربيد في أبيات له:

دليت انـهّض غــــيـــــبـــــهن من فــــوادي — قـــصــــاويٍ مــــا يقنعن كل مــــا لاح

لاظلي: أظل. **الزرايب**: الرجوم في شعاف الجبال.

ويقول سويلم العلي السهلي:

يامل عينٍ كل ما يمرس الليل ... تقزي ويذرف دمعها من نظرها
والقلب شلّنّه خفاف المحاحيل ... والكبد عافت زادها من قشرها
والحال نشّت ما بها الا الشماشيل ... والروح يامشكاي قرّب خطرها[١]

وقوله:

يامل قلبٍ كل ما ناموا الناس ... من الليل ياخذ ربع ساعه وياعي
فليا وعى جته الهواجيس مرّاس ... وقام يتقلّب عن فراشه وفاع
لولا ضلوعي للمعاليق حِبّاس ... لافوع فوعة واحدٍ من قطاع[٢]

وغالبا ما يدمج الشاعر بين معاناته النفسية والعاطفية كشخص وبين معاناته في النظم والإبداع كشاعر يرى في نظم الشعر متنفس عاطفي ويلجأ للتعبير عن هذه المعاناة النفسية مستخدما أعراض الألم الجسماني. ولذلك نجد الشعراء يكثرون من عبارات مثل: **يامل عينٍ، يامل قلبٍ، ياتل قلبي، ياجر قلبي**. وقد يقارن الشاعر قلبه وما يعانيه من حرقة الألم والفراق بواد عشبه رعته أسراب الجراد أو الدبى أو جف واحترق بعد أن هبت عليه رياح السموم الحارة أو لمرور سنين المحل المتوالية التي لم ينزل فيها قطرة مطر. وقد يحصل نوع من الإحلال أو الإبدال بحيث يصرف الشاعر ذهنه عن المعاناة الشخصية ويركز على المعاناة الشعرية التي تستحوذ على اهتمامه ويصرف لها طاقته الذهنية والشعورية لما يتطلبه نظم الشعر من تركيز وحشد للطاقة. وهنا يتضح لنا دور الشعر كوسيلة من وسائل التنفيس والتطهير والخلاص ووظيفة الفن عموماً في تحويل الطاقات الكامنة من قوة هدم مدمرة إلى قوة بناء خلاقة مبدعة. فالشاعر يتخذ من نظم الشعر وسيلة لإفراغ الشحنة العاطفية وسكبها في قالب فني ولتجريد معاناته الشخصية وتعميمها بحيث يشاركه فيها المتلقي. تقول مرسا العطاوية:

لولاي اوسّع خاطري بالزعاجِ ... لاغدي سواة البن بين المفاليح

ويقول ابن سبيل:

لولاي اوسّع خاطري بالتنهات ... وابصر بحالي من خلاي بخلايه
لاغدي كما المذهب وارمّي بالاصوات ... خبلٍ على ما قال راع الروايه[٣]

ويقول مشعان الهتيمي:

مشعان عدّى بالطويل المدملج ... يلعب بقافٍ ما بداه الهواوي

---

(١) **يمرس الليل**: الامراس هو أن يفلت الحبل ويخرج عن مساره من المحالة فتسرع في دورانها وهو كناية عن الاستمرار والتوغل. **تقزي**: تسهر. **الشماشيل**: البقايا القليلة.

(٢) **الهواجيس مراس**: من أمرست المحالة، أي خرج الحبل من مجراه في المحالة، وتعني أن الهواجيس تكاثرت عليه. **افوع فوعة واحد من قطاع**: أهب كما يهب من رأى عدو قاطع متعطش إلى دمه. وكانت القبائل في السابق حينما تغزو بعضها البعض إما أن يكون بينهم قطع الرقاب وسفك الدماء أو أن يكون بينهم منع السلاح، أي أن المحارب إذا رأى العدو متمكنا منه وسوف يقتله طلب منه المنع أي العفو فيمنّ عليه ويعفو عنه.

(٣) **التنهات**: الآهات. **المذهب**: المجنون الذي ذهب عقله أو من فقد شيئا فصار ينادي بأعلى صوته بحثا عنه.

يلعب بقاف قايمٍ ما تعروج	وكلٍّ على قول الهتيمي شفاوي
لولاي في زين اللحون اتهرج	لاقنب كما ذيبٍ حدوه الشواوي[(١)]

تجسيد المعاناة الشعرية

لا يألو الشاعر جهداً في سبيل تحقيق نوع من الوحدة الفنية بين عناصر قصيدته والتأليف بين أجزائها؛ فالقصيدة في نظره ليست مجرد أبيات مرصوفة مع بعضها تشترك في الوزن والقافية. ويشبه شعراء النبط المواضيع والصور والمعاني والقوالب الشعرية بالأزهار والثمار أو الجواهر واليواقيت التي يختار "ينقي"، "يقطف"، "يجني" منها الشاعر ما يروق له وينظمها بمهارة ورشاقة مثلما تنظم العقود والمسابح.

والقصيدة النبطية في بنيتها الفنية وحبكتها الموضوعية لا تختلف كثيراً عن نمط القصيدة الجاهلية. تتكون القصيدة الطويلة عادة من عدة مواضيع يؤلف الشاعر فيما بينها ويرصعها بما يحلو له من صور وتشبيهات وصيغ بلاغية موروثة. إلا أن الشاعر يحاول أن يضفي إلى هذه القوالب التقليدية لمسات فنية خاصة متميزة لأن هدفه هو تحقيق نوع من التوازن بين الإبداع والاتباع، بين الأصالة والتجديد، بين الابتكار والتقليد. يدرك الشاعر أن قصائده لا بد أن تصب في نفس التقليد الشعري المتوارث إلا أنه يريد أن يترك بصماته الخاصة التي تميز إنتاجه عن الآخرين. وبطبيعة الحال فإن الشاعر لا يضمّن قصيدته إلا عدداً محدوداً من المواضيع والمعاني والصور الشعرية المتاحة له في الموروث الشعري. وللشاعر مطلق الحرية في أن يختار ما يريده من هذه المواضيع والمعاني والصور وينظمها ويؤلف فيما بينها كما يحلو له ويتناسب مع أغراضه الفنية. وليس هنالك ما يقيد الشاعر أو يجبره على ترتيب مواضيع القصيدة ونظمها حسب تسلسل معين. وقد نجد الشاعر يتناول أحد المواضيع بإيجاز شديد بينما يسهب ويستطرد في موضوع آخر. أي أنه ليس هنالك ما يحد من حرية الشاعر أو يملي عليه بطريقة صارمة الكيفية التي يفتتح بها قصيدته ويشيد بناءها الفني ويحقق وحدتها الموضوعية. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول؛ بشيء من التجاوز، إن مواد البناء الفني جاهزة الصنع أما الهندسة والتصميم والتنفيذ فهي أمور متروكة للشاعر يمارس من خلالها قدراته الإبداعية.

ويدرك شعراء النبط أن الوحدة الموضوعية والحبكة الفنية وقوة البناء متطلبات أساسية في القصيدة. ولكي يعبروا عن هذه المفاهيم والعمليات الذهنية يلجأون إلى استخدام صور وكلمات ذات مدلولات حسية وملموسة تجسد المعاناة الشعرية كأن يستخدموا كلمة نظم، نسج، بناء، تشييد، إلخ ويقولون بأن مطلع القصيدة بمثابة الأساس "ساس" الذي تبنى عليه بقية الأبيات، أو أنه المشدّ الذي تركب عليه بقية

(١) **ما تعروج**: غير معْوجّ. **شفاوي**: متعطش. **اقنب**: أصيح بصوت مرتفع مثل عواء الذئب.

الأبيات لأنه يحدد وزن القصيدة وقافيتها. ويعبر الشاعر زيد الخوير عن تآلف أجزاء قصيدته بأن أبياتها تأتي ريام ومواليف، فهو يشبهها بقطيع الإبل المتآلفة التي يروم بعضها بعضا.

تدل الملاحظات الميدانية على أن نظم الشعر عند أغلب الشعوب الأمية يكون عادة مصحوبا بحركات وأفعال جسدية. يقول بيركلي بيبودي Berkley Peabody "في كل أنحاء العالم وفي كل العصور ارتبط نظم الشعر التقليدي بنشاط يدوي. السكان الأصليون في أستراليا وغيرها من المناطق غالبا ما يقومون بعمل أشكال من الخيوط أثناء نظمهم لقصائدهم. شعوب أخرى يسبّحون بالخرز المنظوم. معظم ما كتب عن الشعراء يصفهم بأنهم ينظمون بمصاحبة الآلات الوترية أو الدفوف" (Peabody 1975: 197). وقد رأينا كيف أن شعراء النبط يقارنون النظم بالعمل اليدوي "ينحت"، "يصخر"، "ينجر"، "يبني"، "يصوغ"... إلخ. بل إن النظم أحياناً يكون مصحوباً بعمل يدوي مثل إعداد القهوة. فنجد مثلاً أن بعض الشعراء حالما يشعر بشرارة الوحي وجذوة الإلهام الشعري تضطرم بداخله فإنه يعمد إلى موقد النار وآنية القهوة ليهيىء لنفسه قدحاً من القهوة يجلب له الصفاء الذهني والاستقرار النفسي. وإعداد القهوة العربية، مثل نظم الشعر، عمل يبذل فيه قدر من الجهد ويحتاج إلى قدر من التروي والمهارة والإتقان. حمس البن وسحنه، وما يتلو ذلك من عمليات أخرى تتعلق بإعداد القهوة، مهام تحتاج إلى ذوق وحذق "درابه". وعمل القهوة وطريقة إعدادها وسكبها تسمى عندهم نوماس، لأنها تعكس ذوق الشخص ولباقته واتزانه؛ لذا فإن طريقة إعداد القهوة مصدر فخر واعتزاز للشاعر تماماً كما هي الحال بالنسبة لنظم الشعر. وإعداد القهوة يتفق أيضاً مع نظم الشعر في أنه عملية مقننة تتم وفق خطوات محددة بدءاً بحرث موقد النار "الوجار"، ثم إضرام النار "طعّ النار"، ثم غسل المعاميل، ثم غلي الماء، ثم تحميص البن، ثم سحقه بالهاون، ثم سكب الماء المغلي في دلة اللقمة مع البن المسحوق وتركها على النار تغلي لبضع دقائق، ثم سحبها بعيداً عن النار لتصفو بعد الغليان، ثم سحق كمية من حب الهال في الهاون وبإيقاعات جميلة قل من يجيدها، ثم إضافة قليل من الزعفران والقرنفل إلى حب الهال ووضعه في دلة المبهرة التي تسكب فيها القهوة من اللقمة بعد أن تصفو، ثم تقريب المبهرة من النار لتغلي مرة واحدة فقط وحالما تغلي تسحب بسرعة عن النار وتترك حتى تصفو. أي أن نظم الشعر وإعداد القهوة كلاهما عملية مقننة ومنظمة إلا أن إحداهما يدوية والأخرى ذهنية. هذا التشابه من جهة والاختلاف من جهة هو الذي يجعل هاتين العمليتين تقترنان ببعضهما في كثير من الأحوال، لأن كلاً منهما محاكاة للأخرى. لذا لا يستغرب أن يتفنن شعراء النبط في وصف القهوة ويخصصوا قصائد كاملة لهذا الغرض. وبينما الشاعر منشغل بعمل القهوة فإنه في الوقت نفسه منشغل بنظم

قصيدته. وحينما ينتهي من عمل القهوة يكون قد قطع شوطاً لا بأس به في نظم القصيدة، فيكون قد حدد الوزن والقافية والمطلع والمواضيع التي سوف تتضمنها القصيدة. وحينما تصفو القهوة ويبدأ الشاعر في سكبها وتذوقها يشرع في استعراض أبيات القصيدة ينقحها ويعدلها ويضيف إليها اللمسات الأخيرة ثم يختتمها بالصلاة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. يقول زيد الخوير:

قال الذي يبدع على كل قافِ … من ضامره ياتن ريام ومواليف
بمنومسٍ لِقَّم على بكر صافي … عليه من شغل ابن سكران توليف
خَلَّه الى ما تونس النذل غافي … وقرّب دلالٍ مثل بطٍّ مهاديف
دلال ما عنهن سنا النار طافي … بوجار من لا دونهن بابهن جيف
مبرهجٍ تسفى عليه السوافي … من خلقته ما طق في ركزة السيف[1]

ويقول سحلي العواي:

ابتمثّل يوم فات اوّل الليل … يوم انّها دكّت عليّ الهواجيس
قرّبت محماسي وبيض المعاميل … وسوّيت فنجالٍ بْهاره بلا قيس

ويقول الجبيهة العازمي:

أولاد عيّاضٍ ومن بات ساهر … على النار يلحق ما بقي من شعيلها
قلته وانا متقابلٍ لي ودلّه … أبرد بها كبدٍ تزايد مليلها

ويقول لافي ابن معلث الديحاني:

البارحه يوم العرب هاجعينا … أنا رفيقٍ للدلال المحاديب
ونجرٍ صياحه يقعد النايمينا … طعامه الهيل الخضر توّ ما جيب

ويقول جلوي رتيبان العجمي:

البارحه ما امسيت عيني سهيره … عزّي لمن مثلي من الناس عِزّاه
متراكيٍ وابدع بيوتٍ غزيره … واعمّر الغليون بالتتن وامْلاه
مع دلّةٍ ما لعّقتها السعيره … صفرا على جال المناره مراكاه
فنجالها ما هوب يوصف بغيره … وصنّاعها اللي يفتهم كيف معناه

ويقول إبراهيم ابن جعيثن:

أعاف الكرى ما آخذ من الليل ساعه … إلى دكّ في قلبي من الهم هاجس
ادني على بالي دلال نظيفه … وبرّيّةٍ يطرب لها كل حامس
اديره على كيفي عن الني والحرق … وادقّه على هوني بزين المحامس
ادقّه وازلّه ثم من عقب فوحه … بريحٍ فضيحٍ طيّبٍ للمنافس
ازلّه على خمسةٍ وصوفٍ توالى … كل واحدٍ ريحه للاخر يجانس
ترى الاربعه منها هوى كل شارب … هذاك عن مثلي يزيل التعامس
صحى هاجسي ويولّف القيل بالي … وجفني جفى نومي ولا هوب ناعس
اعدّل من القيفان ما كان مايل … على غيبة الواشي خبيث الدسايس

---

(١) ريام: من رئم أي ألف. ابن سكران: صانع اشتهر بصنع دلال القهوة. جيف: أغلق وسُكّر. والبيت الأخير يشير إلى أنه لا يغلق باب قهوته بتاتا فهو دائما مفتوح للضيوف.

مما تقدم نرى كيف أن الشعراء يرون أن نظم الشعر وهو عملية فنية ذهنية ليس إلا محاكاة للأعمال والفنون اليدوية. وقد تكون عملية النظم في بعض الأحيان مصحوبة بعمل يدوي يتفنن فيه الشاعر كتفننه في النظم. ومن المعروف أن الأعمال اليدوية غالباً ما تكون مصحوبة بأبيات يرتجلها العاملون ويتغنون بها وفق ايقاع موسيقي يساعدهم على ضبط حركاتهم وتنظيم عملهم. ومما يلفت النظر أيضاً ويسترعي الانتباه أن نظم الشعر، وهو عمل ذهني باطني، غالباً ما يكون مصحوباً بحركة جسدية وعدم استقرار، تماماً كما لو كان الشاعر يعاني من أعراض المخاض. هذه الحركة وعدم الاستقرار هي مؤشرات خارجية يعبر بها الشاعر عن حالة المخاض الشعري وعن الأحاسيس والعواطف الجياشة التي تتقاذفه من الداخل. وحينما يتهيّض الشاعر ينتابه شعور بالتوتر والقلق الوجداني ولا يستطيع القرار في مكان فيعدو كالمجنون أو الذئب الجائع أو البعير الظمآن "يسوج"، "يلوج"، "يهرف"، "يهجل"، ويحس كأن حملاً ثقيلاً يجثم على صدره وينوء به كاهله ولا يقر له قرار ولا يهدأ له بال حتى يفرغ هذا الحمل وهذه الشحنة من العواطف والأحاسيس. يقال إن جريرا لما أراد أن ينظم القصيدة التي أخزى بها الراعي النميري وقبيلته بني نمير قال لأصحابه "ارفعوا لي باطية من نبيذ وأسرجوا لي. فأسرجوا له وأتوه بباطية من نبيذ. فجعل يهمهم فسمعت صوته عجوز في الدار فاطلعت في الدرجة حتى نظرت إليه فإذا هو يحبو على الفراش عريانا لما هو فيه. فانحدرت فقالت: ضيفكم مجنون، رأيت منه كذا وكذا. فقالوا لها: اذهبي لطِيّتك، نحن أعلم به وبما يمارس. فما زال كذلك حتى السحر، ثم إذا هو يكبر قد قالها ثمانين بيتا في بني نمير. فلما ختمها بقوله: فغض الطرف إنك من نمير// فلا كعبا بلغت ولا كلابا، كبر ثم قال أخزيته ورب الكعبة" (أصفهاني ١٩٨١/ ٨: ٢٨-٩). وبعد أن يتم الشاعر عملية النظم ويعبر عن أفكاره ومشاعره بطريقة مرضية يغمره شعور بالراحة والاستقرار النفسي ويستعيد اتزانه الذهني. وهنا يتضح لنا مرة أخرى دور الشعر كوسيلة من وسائل التطهير والتنفيس. يقول سليم ابن عبد الحي:

صرت كني في سدى فني غشيم ... بي دليل الراي تاه به اليموم
لكن اني قمت بالعزم الصميم ... اجتلد في جابته واقعد واقوم
لين طاعت لي يد القاف العسيم ... وذل لي صعب التفانين العزوم

ويقول حمد ابن إبراهيم ابن عمار:

البارحة عنّي لذيذ الكرى طار ... من شِدّ ما بي والعرب نايمينِ
اسوج سوج اللي على كبده امرار ... والا قليل رجال ما له عوين
واهجل والج بلجّة الذيب الافجار ... قَيّان حدّنّه ضوار القطين[1]

ويقول سويلم ابن علي السهلي:

(١) أسوج: اتردد جيئة وذهابا ولا أستقر. أهجل: لا أستقر. قيّان: جائع.

واهجــــر قلبي كــــان هو طاول الطيل عــــــز الله اني مــــــهـــــجلٍ كل يومٍ
اهجــــــال من تاهت عن الذود بالليل مـــــا بين ســــرحٍ وارد الجـــو تومي
الولف بلوى به هبـــال وهرافـــيل لولا الحـــيـــا راعــيـــه يرمى الهـــدوم

ويقول عثمان ابن سليمان:

غنى القـمـيري على هدب الجـريد وناح بالصـوت يفـجع لمن سـمـعـه ليـا ناحِ
اركض مع البـيـد واخلط البكا بصيـاح انوح بنيـاحـتــــه واصــفّق الراحِ

ولأن نظم الشعر عند شعراء النبط مرتبط بالحركة وعدم الاستقرار فإننا نجدهم يربطون بينه وبين الصـيـد والطرد، والشـاعـر يلقب **طرّاد الهوى**، وذلك لأن الشـعـر والصيد كلاهما **ولعه** تختلط فيها المتعة بالشقاء والأمل بالألم. يقول ابن سبيل:

باهل الهوى من شارب الخـمـر شـارات وبهم من اللي يطرد الصـيـــد شـــايه
شــارات راع الخـــمـر سكره وفــاقــات والصـيــد ولعـه مـا على الله كـمـايه

وكمـا يجـري الصـيـاد وراء الظبـاء والريم والغـزلان، فـإن الشـاعـر يجـري وراء الفتيات اللاتي –أيضاً– يطلق عليـهن تجاوزا الظبـاء والريم والغزلان. يقول سـاكر الخمشي:

اطـرّد الحــــــــذرات في بـنـدقٍ لـي ولا نـيـب ســـــالي عن حليّ العـنـود

ويقول إبراهيم ابن جعيثن:

يوم اني اقنص وبارودي على مـــتني وانا تراي آخـذ الشـوكـه بمنقـاشي
واليـــوم صـــدّيت والايّام عـــاقـــتني مـا عـاد لي بالهـوى ومـتـابع اللاش[1]

ويقارن الشعراء بين شقاء الشاعر في بحثه عن المعاني والصور الجميلة وبين شقاء الصياد في البحث عن الطريدة. وفي معرض المقارنة بين الشاعر والصياد يتوسع بعض الشعراء ويستطردون في هذا المعنى ويصفون عناء الصياد وما يلاقيه من تعب ونصب، فـأطمـاره البـاليـة لا تقي جـسـمـه من حـر الشـمس ولفح السـمـوم، وأقدامـه الحـافيـة ترتطم بالحـجـارة ويخزهـا الشـوك، وظهـره يؤلمه من كثـرة الانحناء وتسيل الدماء من ركبه من كثرة الزحف والترصد. والكثير من الشعراء يجمع بين هواية الصيد وقول الشعر مثل سرور الأطرش الذي يقول:

ياطول مـــاعـــدّيت في راس مـــرقب وهو كــان قــبـلي بالخلي يهـــاب
لى بان نور الصـــبح عّــديت راســه وطيّـرت من عــالي حـجـاه عــقـاب
واخـــايل في بعض الدعـــوب رواتع يـشــــادن من دق الحـــــلال ذهـاب
لكن وصـف الملـح الى انـزاح بينـهن رعـودٍ تقـصـّف من عـيـاز سـحـاب[2]
واقــفن جـفـيلٍ فـاقـداتٍ خـيـارهن في مــضـــربه وقّع عليـــه غـــراب

وربما نجد ترجيعا لأصداء الأساطير المتعلقة بإلهة الصيد، مثل آرتيميس Artimis

---

(١) **آخذ الشوكة بمنقاشي**: كناية عن حدة البصر والمهارة. **اللاش**: الشخص الخامل فهو لا شيء.
(٢) **الدعوب**: مجاري السيل والشعاب الصغيرة. **دق الحلال**: الحيران الصغيرة والبهم حينما تشذ عن بقية الحلال. **عياز السحاب**: مؤخرة السحاب.

عند الإغريق وديانا Diana عند الرومان، في قرن الشعراء بين الصيد والطرد وبين الحب والغزل، وفي تسميتهم لقطيع الظباء جميله. وغالبا ما يصور الشعراء والفنانون إلهة الصيد، التي تؤول إليها رعاية وحوش البرية وحيوانات الصيد والصيادين، على أنها فتاة عذراء فاتنة فارهة الجمال. وفي معظم تماثيلها نراها تهيم في الفيافي تطارد الظباء والوعول والأيائل تتبعها كلاب الصيد وتحمل كنانة سهامها وقسيها التي ترتعش أوتارها. وربما اصطحبت معها رفيقاتها من العذارى والحوريات اللاتي يتلهّين ويتمتعن بالرقص معها في ضوء القمر في نشوة بالغة. ومعروف ما للقمر من أهمية عند الشعراء والعشاق. وربما نفهم عزوف الصياد عن تصويب سهامه نحو **عنود الصيد** أو **القايده** على أنه من باب التقرب لآلهة الصيد أو احترام عذريتها، نظرا لأن الصيد وافتضاض العذرية كلاهما يقترنان بسفك الدم. أو ربما يكون لذلك ارتباط بما ذكره الكاتب الإغريقي زينوفون Xenophon في كتاب له عن الصيد من أن الصيادين يدعون الأرانب دون سن معينة وشأنها ولا يردونها لأنها مقدسة للإلهة أرتيميس. وفي كتابه **الغصن الذهبي** يؤكد جيمز فريزر من خلال إيراد أمثلة كثيرة على أن اعتذار الصياد للطريدة قبل أن يرديها أمر شائع في المجتمعات البدائية. والأمثلة التي يمكن إيرادها من الشعر النبطي كثيرة، خذ مثلا قول سرور الأطرش:

لى ضاق صدري رحت يم الجميله	**قعدت بالمرقاب لاجل الضواحي**
والاه في عيني تلوح الجميله	**والى السما مع كل الافاق صاحي**
يوم اقبلت ترعى الحيا مع مسيله	**بدّلت عقب الدلبحه بانبطاح**
وبالكف حسنا عوق تيس الجميله	**وقلّطت للمشقاص جمرٍ ذحاح**
قلت انهجي لعيون موضي سبيله	**حلفت انا ما ارسل عليك الذحاح**
لعيون من ينسع طويل الجديله	**ابو خْديدٍ كنه البرق لاح**[1]

الليل والمرقب

يقول ابن قتيبة في كتابه **الشعر والشعراء** "وللشعر أوقات يسرع فيها أتيّه ويسمح فيها أبيّه منها أول الليل قبل تغشّي الكرى ومنها صدر النهار قبل الغداء ومنها يوم شرب الدواء ومنها الخلوة في الحبس والمسير" (قتيبة ١٩٦٦/١: ٨١). ويقال إن جريراً إذا أراد أن يؤبّد قصيدة صنعها ليلاً (قيرواني ١٩٦٣/١: ٢٠٧). ورُوي عن الأصمعي قوله "لم يُستدع شارد الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي". وسأل أحدهم كثيراً قال: يا أبا صخر كيف تصنع إذا صعب عليك قول الشعر؟ قال: أطوف في الرباع المخلية والرياض المعشبة فيسهل علي أرصنه ويسرع إلي أحسنه (قتيبة ١٩٦٦/١: ٧٩). أما الفرزدق فإنه إذا صعبت عليه صنعة

(١) **الجميله**: قطيع الظباء. **الذحاح**: الرصاص وملح البارود الذي يردي الصيد، أو أي شيء يؤدي إلى الهلاك. **حسنا**: اسم باروده من نوع الفتيل كما هو واضح من الشطر الثاني للبيت. **المشقاص**: زناد البندقية. **منسوع الجديلة**: هي من ترخي لثامها لتظهر جدائلها الأمامية وتتدلى إلى أسفل.

الشعر ركب ناقته وطاف خالياً منفرداً وحده في شعاب الجبال وبطون الأودية والأماكن الخربة الخالية فيعطيه الكلام قياده (قيرواني ١٩٦٣/١: ٢٠٧).

ولو تدبرنا ما يقوله شعراء النبط عن أنفسهم في هذا الشأن لوجدنا أنهم لا يختلفون عن أسلافهم من شعراء العرب القدامى. فنجد مثلاً أن بعضهم يستغل فترة الهدوء آخر الليل حين تنحدر النجوم نحو المغيب لنظم قصيدته. يقول هويجس الشويحاني:

قال الشويحاني الذي بات ما غفا وعيون ما هن بالمنام رقود
لو ناموا الاجواد ما نام هدبهن لكن بين حجورهن ناقود
دلّيت اواليهن وازيّن نظمهن كما تنظم العذرا لها مقلود

ويقول عدوان الهربيد:

ابدي بذكر الله على كل بادي طلبة وليّي كل ما اسعى بالاصباح
حزّة دخول الليل ضافى السواد الين ما نادى المنادي بالافلاح
ما بتّ انهّض غيبهن من فوادي قصاوي ما يقنعن كل ما لاح[1]
هاضن عليّ مثل ارتكاب الجراد حين العصير ليا تدانى للامراح
حطيت بالميزان قيمة مرادي نظمتهن نظمٍ تقل شغل مسباح

والكثير من الشعراء يفضل أن يكون وحيداً أثناء نظم القصيدة لأنه يبحث عن الهدوء وصفاء الذهن وكذلك لأنه لا يريد الآخرين أن يروه في الحالة الغريبة التي هو عليها، حالة الاضطراب النفسي والهيجان العاطفي التي تتغشاه أثناء النظم والتي سبق أن تحدثنا عنها. لذا فإن الشاعر حينما يتحفز لنظم قصيدته يتنحى عن الناس ويتخذ مكاناً قصياً ويخلو بنفسه في مكان منعزل كأن يتسنم قمة جبل عالية، أو أن يركب راحلته ويجوب الفلوات وحيداً أو يهيم على وجهه لا يلوي على شيء (Kurpershoek 1994: 38-42). يقول رضا ابن طارف الشمري:

يا ضاق بالي قلت دنّوا ذلولي حطّوا عليها كورها والقراميش[2]
حطّوا عليها كورها وارخصوا لي نبي نمضّي وقتنا بالمطاريش

ويقول زين ابن عمير:

دعوني دعوني ياهلي لا تعذلوني دعوني دعوني بيّح الود مكنوني
ليا دقّ بي دالوب طارٍ من الهوى تقولون والا ياهلي ما تقولون
ابفيّض العبرات عمّا بخاطري وحيد الخلا ما ابى المخاليق يوحوني

ويقول محمد الأحمد السديري:

يقول من عدّى على راس عالي رجمٍ طويلٍ يدهله كل قرناس
في راس مرجومٍ عسير المنال تلعب به الارياح من كل نسناس

---

(١) **انهّض غيبهن**: الضمير يعود إلى أبيات الشعر. **قصاوي**: من الأعماق. **ما يقنعن كل ما لاح**: لا أقتنع بأي شيء وكل شيء يرد إلى خاطري.

(٢) **القراميش**: أدوات الرحل ومستلزمات الرحلة.

في مـــهـــمـــهٍ قـــفـــرٍ من الناس خـــالي   **يشـــتـــاق لـه من حَسّ بـالقلب هوجـــاس**
قـــعـــدت في راســـه وحـــيـــدٍ لحـــالي   **والـقـلب فـي لجّـــــــات الافكـار غـطّـاس**

ويقول حنيف ابن سعيدان:

عـــدّيت بالمرقـــاب من ضـــيق جـــولي   **وهيّـــضت في راس الحـــجـــا مـــا طرا لي**
في مـــــرقبٍ مـــــا فـــــيــــــه زولٍ يزول   **وفـــيّـــضت انا في راس رجمٍ لحـــالي**

ويقول سرور الأطرش:

عـــــدّيت مـــــرقــــابٍ طويلٍ وعـــــالي   **مـــرقـــاب طلاّب الـهـــوى يوم عـــدّاه**
قلت آه، لـو قـــول آه يـبـــري عـــلالي   **انّي لاكـــثـــر بـالحـــشـــا قـــولـتي آه**
قـــعـــدت بـه يـوم الـزواهر قـــبـــالي   **ولا انحـــدرت الا الـعـــشـــا مـــالت افـــيـــاه**

ويقول سويلم العلي:

قـــال الذي في بدع الامـــثـــال مـــا تـاه   **ينقى غـــرايبـــهـــا على كـــيف بالـه**
في راس رجمٍ نـايف الـعـــصـــر عـــدّاه   **وراعى الهـوى المعـتـاد قـبلي عنى لـه**
مـــذروب ملمـــوم القـــرا عـــسـر مـــرقـــاه   **رجمٍ يـهـــيّض من عنى لـه وجـــا لـه**
من ضـــيـــقـــةٍ بالـصـــدر يوم انّي انصـــاه   **غـــزير دمـع الـعـين لجّـــة مـــحـــالـه**

وقنن الجبال العالية من أفضل الأماكن لنظم الشعر بالنسبة لشعراء النبط لأنها تتميز بنسيمها العليل "نسناس" الذي يبعث على النشاط والحيوية، أو، كما يقول الشعراء، يثير الأشجان ويحرك العواطف ويساعد على تفتق القريحة وشحذ الذهن. وحينما يتسنم الشاعر قمة الجبل يعطي له الشعر قياده فيأخذ بزمام القوافي ويبحر في فنون القول ويغوص إلى درر الكلام وجوهر الألفاظ، وهذا ما يعبر عنه الشعراء مجازاً بقولهم: **هب الهوا، ذعذع النسناس**، كما في قول عبد العزيز ابن عيد:

قـــال الـعـــقـــيلي يوم ربي هداني   **عـــدّيت من حـــوران عـــالى المراقـــيب**
وان قـــاد نسناس الـهـــوى ذعـــذعـــاني   **قـمت اتقلّب فـيـه واعـوي عـوا الذيب**

وتقول سعدى الرمالية:

عـــــــدّيت رجـمٍ بـغـــــــربـي راف   **يـلـعب بـه الـهـــيـف طايـفـــهـــا**

وتقول الأخرى:

الـلـه مـن قـلـبٍ تـولاه هـفّـــــــاف   **تـلـعـب بـه الاريـاح بـين الـصـنـاديـق**

ويقول شاعر من لحيان:

يقـــوله من بدا حـــيـــدٍ تعـــلاّه   **مـــهبٌ للصـــبـــا وهْيَـــه شـــمـــال**
يـرد الـقـــــــاف مـن بـالٍ تـروّاه   **كـــمـــا درّ الخـــواوير المتـــالي**

ويقول جريٍّ الجنوبي:

يقـــول جـــري واشـــرف الـيـــوم مـــرقب   **طـويل الـذرا لـلـريح فـــيـــه زلـيـل**
طويل الذرا تـهـــفى الحـــواويم دونه   **ولـلحـــر الاشـــقـــر في ذراه مـــقـــيـل**
لا تشـــرف المرقـــاب يلعب بك الـهـــوا   **ويـذكّـــرك المرقـــاب كل خـلـيـل**

ويقول:

يقـــول جـــريٌ واشـــرف الـيـــوم مـــرقب   **طـويـل الـذرا لـلـريـح فـــيـــه فنـون**

طويل الذرا تهفى الحواويم دونه **وللحر الاشقر في ذراه زبون**
الى هب نسيم الريح وانا براسه **تذكّرت خلان لنا وشطون**

وتقول رجا بنت ضافي:

انا باديه وقت الضحى راس رجمٍ بان **وترى من بدا المشراف لازم بيشعر فيه**

ومثل هذا البيت قول الأحوص:

وأشرفت في نشز من الأرض يافع **وقد تشعف الأيفاع من كان مُقْصِدا**

ومن قمم الجبال العالية يستطيع الشاعر أن يرى كل شيء ويستشرف الآفاق ويحس بأن المجال مفسوح أمامه ليبصر الأشياء النائية البعيدة ويكتشف الأشياء الغامضة المجهولة في هذا الفضاء الشاسع. وقد يكون في ذلك رمز لحالة الاستكشاف والتنوير التي يمر بها الشاعر أثناء النظم والتي تعني صفاء الذهن ووضوح الرؤية وتجلي البصيرة. والمناظر التي يشاهدها الشاعر من مكانه الشامخ تشحذ فكره وتنشط خياله وتثير مشاعره فتتفجر طاقات الإبداع الكامنة لديه وتبدأ المعاني والصور الشعرية في التداعي تلقائياً وتندفع الانفعالات والأحاسيس من العقل الباطن إلى الوعي فيأتي النظم عفو الخاطر. وتجدر الإشارة إلى أن العلو والسمو قد ارتبط منذ القدم بالوحي والإلهام وأن الصعود إلى أعلى يعني التقرب من مصادر الوحي الرباني. ومنذ القدم كان رأس الجبل بالنسبة للشاعر مكاناً يستطيع منه أن يمد بصره ليراقب ظعائن المحبوبة الراحلة أو يتطلع إلى قطينها البعيد. يقول المورقي:

يقول المورقي نهار في روس الحيود اواق **معدً بين حاذه والمحاني والمجاديرا**
معدً بالهوى وامسيت غادٍ كني المحراق **والجلج بالهوى لجلاج صلفات الزماميرا**
واخيل المال يحدى والرحايل بالزهاب تساق **واقول بجيرة الله ولفي المقفي مسافيرا**

ويقول سويلم العلي السهلي:

البدو شالوا نوّهوا بالمراحيل **كلٍ ركض للزمل شِلاّه تومي**
حَدٍ يخمّ العلق يخطيه ويشيل **وحَدٍ تقلّل ما بقي له لزوم**
شالوا وقفّن الظعاين زعاجيل **شفّوا وهفّوا واتّقوا بالحزوم**
وانا بمرقاب الشقا عيني تخيل **في راس مرقابٍ طويل الرجوم**
أخايل الاظعان واقفت مقابيل **استقبلن ظعون زاهي الرقوم**[1]

ويقول سالم ابن تويم الدوّاي:

البارحه بالليل عيني سهيره **والقلب من كثر الهواجيس مشطون**
واليوم بالمشراف مثل النطيره **اقفاي واقبالٍ على الرجم هاللون**
عدّيت في حيدٍ نصاله كبيره **اخيل نجعٍ ثوّروا وين ينوون**

---

(١) **شلاّه**: أطراف ردائه، مفردها **شليل**. **العلق**: ما يعلّق على رحل الدابة من المتاع والأثاث. **يخم**: يلتقط على عجل. **زعاجيل**: مسرعة. **شفوا**: اعتلوا النجاد. **هفوا**: انحدروا في الوهاد. **اتقوا بالحزوم**: اختفوا وراء الحزون. **استقبلن**: ذهبت باتجاه القبلة.

اللي نبي قفّا جنوبٍ نشيره   واهلي من الجوبه شمالٍ يشدّون
فكّرت لين الشوف غورق نظيره   نوبٍ نميّزهم ونوبٍ يضيعون
الله يلوم اليوم واره قصيره   ما تكشف اللي بايسر البرق يمشون[١]
حوّلت منها الحظ يلعن مشيره   متْكدّرٍ والناس ما عن يدرون

ومن المعروف أن قمم الجبال الشاهقة السامقة ترمز إلى الشرف والعلياء وإلى الشمم والإباء وإلى العزة والأنفة وغير ذلك من الصفات الفاضلة والمقاصد النبيلة التي يحث عليها الشعراء ويتغنون بها في قصائدهم. وحينما يسمو الشاعر إلى أعلى فإنه يترفع عن ما يشين العرض ويخدش الكرامة وعن جميع الرذائل التي تهوي بالإنسان إلى الحضيض. هذا ولا يخفى ما في عملية التسلق ذاتها من مشقة وعناء فكأنما الشاعر يرمز بها إلى ما يكابده من مشاق ويتجشمه من مصاعب أثناء النظم، فالشعر مرتقى صعب ومركب وعر، أو كما يقول الحطيئة "الشعر صعب وطويل سلمه". فالشاعر الذي يترفع عن المعاني الرخيصة المبتذلة ويسمو إلى المعاني الشريفة المبتكرة لا بد له أن يتعب وينصب في سبيل الحصول على ما يريد. تقول فتاة الوشم:

عدّيت في مرقبٍ والليل ممسيني   قلبي حدا الرجل للمرقاب وامساني

ويقول جروان الطيار:

أمس الضحى نطيت راس الشذوبي   قلبي على راس الطويله حداني

يقول رميح الخمشي:

ان جيت مرقاب الضحى تقل منسوب   كن الرجوم بروسهن لي علوفه[٢]

ويقول ساكر الخمشي:

نطيت راس معمردٍ وقت الادماس   وعرفت رقي الرجم ما به لنا زود[٣]
لى زان شوفك لازمٍ شفت الاوناس   لازم تشوف اللي ورا جرع ابا الدود

ويقول مصلط ثويني الزغيبي الحربي:

يامل قلبٍ لاهدٍ كبد راعيه   لولاي أعذّل به عن المستحينِ
لى لاح له مرقاب ودّه يعدّيه   لى قلت هذا الدرب حطّه يمين

ويقول مسعود مدلم فالح البجادي الشهراني:

امس الضحى عدّيت في راس مرقاب   ذبّيت راس الرجم ما ارغب سهلها[٤]
راس الجبل مزبن عن الذيب والداب   كب المراغه خاسرٍ من نزلها
الرجم تزبن فيه الاحرار وعقاب   والبوم يقعد في مواطي جبلها

ويقول دبي ابن جهز المطيري:

---

(١) **النطيره**: الناطور. **هاللون**: هكذا. **نصاله**: حجارته. **أخيل**: أرقب وأصلها من يرقب السحب "**الخيال**" والبرق لمعرفة أين يسقط المطر. **غورق نظيره**: أغرقته الدموع. **واره**: قارة معروفة في بادية الكويت.

(٢) **منسوب**: مدعو. **علوفه**: الطعام الذي يقدم للصقر.

(٣) **معمرد**: شاهق قمته مستدقة.

(٤) **ذبّيت**: تعليت.

عـــديت لي حـــيـــدٍ طويل المراقـــيب | في راس مـــذلوق المراقـــيب عـــدّيت
عندي خـــبـــر مـــدهال عكف المخـــاليب | لا شك مـــهـــمـــومٍ براســـه تعلّيت
يلعب بي الـهــاجــوس شــرقٍ وتـغـريب | هجسٍ طواني كل ما اصبحت وامسيت

ويقول مبارك ابن درويش السهلي:

عـــدّيت بـالرجم الطويل المنيـــفي | عـــملّطٍ مـــتـــعلّيٍ كل مـــرقـــاب
عـــملّطٍ مـــا لـه بجنسـه وصـــيـــفي | مـــشليّـــدٍ حـــيـده على البـعـد جـذاب
ودّبني المرقـــاب ودب العـــســـيـــفي | اجـــيـــه وارجع خـــاطري منه مـــا طاب
من عـــبـــرةٍ في خـــاطري مـــا تقـــيـــفي | دايم عـلى رمّـــانـة الخـــد هـّراب(١)

وقال آخر:

انا احـــفـــيت من رقي المرجّم عـــراقـــيـــبي | والى جيت ابجلس في غـبـا الارض مـا اداني

صب الصوت

مما يدل على شفاهية الشعر العربي وأهمية الصوت في نظم القصيدة وروايتها، تأكيد الشعراء على تغنيهم بأبيات القصيدة أثناء النظم. فبالإضافة إلى ما نلاحظه على الشاعر من كثرة الحركة وعدم الاستقرار فإن النظم عادة ما يكون مصحوباً بهيجان عاطفي واضطراب نفسي فيتحدث الشاعر عن كبده الحرى وقلبه المضرم ودموعه الساخنة التي تنسكب على خديه بغزارة مثل غروب السانية. ويقول الشاعر بأنه أثناء النظم يئن وينوح "يْتَعَبّر"، "يقنب"، "ينوح"، "يِعْوِل"، "يحن" مثل عويل الأم التي فقدت جنينها أو حنين الخلوج التي فقدت حوارها أو أنين الفارس الذي سقط جريحاً في أرض المعركة أو عواء الذئب الجائع الذي لم تمكنه كلاب الحراسة من الاقتراب إلى القطيع. وقد يكتفي الشاعر بإشارة مقتضبة إلى هذه المعاني وقد يسهب فيها ويستطرد ويرسم مشهداً درامياً مفصلاً يستوحيه من حياة الصحراء القاسية. يقول ابن سبيل:

أنا الذي لو قـــالوا النـاس ســـجّـــيت | مـــا اسجّ لين القـــبـــر ترْكَـــز حـــصـــاته
كل النهـــار مـــعـــبّـــره مـــشي خِـــرّيت | والليل كله نســـهـــره مـــا نبـــاته(٢)
كنّي خلوج تنهض الصـــوت وتهـــيت | وحْـــوارها الراعي تعـــشّى شْـــواته

ويقول بداح العنقري مخاطباً الحبيبة:

هيّـــا عطينا الصـــدق هيّـــا عطينا | وان مـــا عطيـــتـــيناه والله لاصـــيـح
لاصـــيح صـــيـــحـــة من غـدى له جنينا | والا خلوجٍ ضـــيّـــعـــوها الســـراريح

ويقول ناصر ابن ضيدان الزغيبي الحربي:

والـلـه يـالـولا الـرجـم يـوم انّـي ابـديـه | مع ســـجّـــتي يومٍ على الطيـــبـــينِ
لاقنب قنيب اللي عن الجـــو حـــاديه | قـــمـــرا وحـــدّنـه كـــلاب القطين

ويقول محمد عيد الضويحي:

(١) عملّط ومشليّد: تعني شامخ وسامق وصعب المرتقى. رمّانة الخد: الوجنة.

(٢) اسج: أسهو وألهو. خريت: الدليلة الذي يتقدم القوم الغزاة.

عـــــدّيت فـي مـــــرقبٍ عـــــالـي — تقـــصــــر طيـــور الـهـــوى دونه
وانـوح مـن ضـيـــقــة البـــال — نوح الـقــمــيــري على غـصـونه

ويقول مشعان الهتيمي:

مــشــعـــان عـــدّى بـالطويل المدملج — يلعب بـقـــافٍ مـــا بداه الـهـــواوي
يلعب بقـــافٍ قـــايمٍ مـــا تعـــروج — وكلٍ على قـول الـهــتـيـمي شـفـاوي
لـولاي في زين الـلحـــون اتهـَـــرّج — لاقنب كـــمـــا ذيبٍ مــجـيعٍ خــلاوي
اقنب كـــــمــــا ذيبٍ علـى المرح دوّج — زاويـه ذا قـــــد لـه من الجــــوع زاوي

ويقول مخلد القثامي:

يقــــول مـــخلد في طويل المراقـــيب — هيّض عـزاه وكل مـا بالحـشـا جـاب
يـالجّــتي لجّـــة مع الغـــبـــشـــه الذيب — ذيبٍ يجـــر عْـــواه بالصــــوت قتّاب
ويالجـــتي لجــة نجــــور الشـــراريب — لجـــة نجــــور الحج مع كل شـــرّاب
ويالجـــتي لجـــة مـــحـــالٍ على شـــيب — على عـــداوىً عـــفّـــتـــوهنّه صـــعـــاب
تِقـــفي وتِقـــبل بـه طويل المجـــاذيب — في عـــيلمٍ طوله ثمـــانين بحـــســـاب
وبـالجــــــتي لجــــــة رواعٍ مناهـيب — في لاهب الجـــوزا وحـــاديه ملهـــاب
الما بعـــيـــــد ويرطعن المغـــاريب — البـيــر مـقْطِع والحـداديـر هيّـــاب[١]

ويقول مسلط الجربا:

عــدّيت روس مــشــمــرخـات المراقـيب — رجـمٍ طويـلٍ نـايـفٍ مِـــــقْلِحِــــزّ[٢]
جــرّيت صــوتٍ مـــثل مـــا جـــرّه الذيب — أوجس ضـــمـــيـــري من ضلوعي يِنِزّ
الحـــر لـى صكّت عليـــه المغــــاليب — مـــلزوم عــن دار المذلّـه يـفِـــــــزّ

وتقول كنّة الشمرية:

نطّيت عــــــســـــر المراقـــــيب — رجـمٍ حــــدتني مـــــلاويحـــــه
اقنب كـــــمــــا يـقنب الـذيب — واتليت مع عـــويتي صـــيـــحـــه
بس الـهــــبــــايب تومّي بي — لما تـهـــايقت للطيـــــحـــــه[٣]

ويقول سرور الأطرش:

المرقب اللـي فـي جـنـابـه تـعـلّـيـت — نـهـــضت به صـــوتٍ رفـــيع مناله
اتبـــعت صـــوتي عـــبـــرتي ثم ونّيت — بـكـيـت لـين الـراس هـضّـم زلالـه
طقّـيت بالطايل وبالقــاصـر اومـيت — والجـــفن رفّ وخـــرّب الدمع جـــاله[٤]

---

(١) **النجر**: الهاون الذي يستخدم لسحق البن. **الشيب**: الإبل التي ابيضت جنوبها من أثر الرحل. **عداوى**: إبل سمينة أسنمتها مرتفعة كالعدوة. **صعاب**: غير مروضة. **عفّتوهن**: روضوها قسرا. **رواع**: جمع رعية. البيت الأخير يعني أن هؤلاء القوم نهبوا الإبل في حمّارة القيض وأوردوها على بئر عميقة. **مقطع**: أي في أرض محفوفة بالمخاطر والأعداء، والغروب المستخدمة لرفع الماء **ترطع** أي ترشح ويتسرب منها الماء، **والحدادير** يهابون النزول في هذه البئر الطويلة وفي هذا الموقع المخيف.

(٢) **مشمرخات المراقيب**: قمم الجبال العالية الدقيقة الصعبة المرتقى. **مقلحز**: واضح ظاهر للعيان.

(٣) **تهايقت للطيحه**: أشرفت على السقوط.

(٤) **طقيت بالطايل وبالقاصر اوميت**: الطايل هو الأصبع الوسطى والقاصر هو الابهام. وفي حالة الندم والأسف فإن الشخص يطق اصبعه بحيث أن الوسطى تحدث فرقعة من جراء اصطدامها براحة اليد ويبقى الابهام منتصباً بينما بقية الأصابع مكفوفة.

وانهلّ دمع العين منهنّ واسقيت   واد غدت مثل الجزاير سهاله
على الذي ما عقب هجرانه اوحيت   حسّه وعيني ما تحلّت خياله

هذه الأبيات توضح لنا كيف أن الإبداع الشعري يحدث نتيجة تفجر عاطفي يعبر عنه الشاعر بصوت عال أشبه ما يكون بالنواح والعويل. أي أن الشاعر النبطي لا ينظم بصمت بل إنه أثناء النظم ينشد أبيات قصيدته ويتغنى بها "يصب الصوت"، "يزعج الصوت" وحتى حينما يكون الشاعر محاطاً بالآخرين فإنه لا يستطيع أن يخفي ما هو فيه بل إن أمره ينكشف بما يصدر عنه من همهمة ودمدمة وهو يستعرض أبيات قصيدته، وهذا مما يتمشى مع الطبيعة الشفهية للشعر النبطي. يقول حنيف ابن سعيدان:

أنا ليا غنّيت من ضيقة الجول   احّيه من نفس تفرّق نهجها
مثل الصلاة وفرضها باغ اقول   مثايل ما ارضى عليها عوجها[1]

ويقول شبيب الاشقر المريخي:

قال المريخي يوم هوجس وغنّى   من ضيقة بالصدر وصلت حدودها
البارحه يوم النجوم ادبحنّا   ما طاب نومي والعرب في رقودها
لعبت يوم ان الهواجيس جَنا   ونقّيت من زين المثايل رْدودها
هنيّ من هو داله مرجهنّا   ما ذاق من مر الليالي نكودها

ويقول هضيبان المورقي:

يقول المورقي بالحيد غنّى   يجاوبه القميري في لحونه

ويقول الإمام تركي بن سعود:

طار الكرى من موق عيني وفَرّا   فزّيت من نومي طرى لي طواري
وابديت من جاش الحشا ما تِدَرّا   واسهرت من حولي بكثر الهذاري

وفي الملاحظة التالية التي سجلها الاويس موزيل في كتابه **الصحراء العربية** نرى كيف يتغنى الشاعر بأبياته أثناء عملية النظم. يقول موزيل:

> كان شاعرنا النهم مزعل أخو زعيلا ينظم قصيدة يريد أن يمتدحني بها. وحيث أنه كأي شاعر مديح متجول يكسب عيشه بواسطة فنه، فإنه على ما يبدو ظن بأني سوف أجزل له العطاء إذا ما مدحني بقصيدة تحوز على إعجابي. وقد شدتني طريقته في النظم وكنت أراقبه متعجباً. كان يستغرق في التفكير لبضع دقائق ثم ينشد بيتين من القصيدة ويرددهما عشرين أو ثلاثين مرة مبدلاً بعض الكلمات والعبارات بأخرى أحسن منها، أو كما يقول هو: أزين. ثم يلتفت إلى رفيقنا طارش ويتوسل إليه بأن ينتبه لما يقول ويحفظ هذه الأبيات. وبعد أن يحفظها طارش يعود مزعل إلى الصمت والتفكير وبعد قليل يعيد إنشاد البيتين الأولين مضافاً إليهما بيتاً ثالثاً. وبعد أن يتغنى بها بأعلى صوته عدة مرات وعلى مسمع من طارش يطلب مني كتابتها بينما ينظم بقية أبيات القصيدة (Musil 1927: 236-7)

وإنشاد القصيدة والتغني بها أثناء النظم مما يتمشى مع طبيعة الشعر الشفهي

(١) **تفرق نهجها**: تشتت أفكارها، والنهج هو الطريق والاتجاه. وفي البيت الثاني يقول إنني أنا الشاعر المعروف حنيف الذي تفرض علي سمعتي ومكانتي أن أشيد أبياتاً ليس فيها عوج ولا خلل.

وهذا لا يدل فقط على حالة النشوة والتهيج التي يمر بها الشاعر أو ما هو فيه من كرب وغم، بل إن الإنشاد بالنسبة للشاعر الشفهي عملية ضرورية للتأكد من سلامة الوزن. سئل الحطيئة من أشعر الشعراء فعدهم واحدا تلو الآخر ثم قيل له ثم من فقال: حسبك والله بي عند رغبة أو رهبة واضعا إحدى رجلي على الأخرى رافعا عقيرتي أعوي عواء الفصيل في أثر القوافي (قتيبة ١٩٦٦/١: ١٤٤، ٣٣٦).

وشعراء النبط، كغيرهم من الشعراء الشفهيين لا يعرفون شيئاً عن بحور الشعر وأوزانه ولا يفقهون تقطيع الأبيات على طريقة العروضيين. بل إن مصطلح "بحور الشعر" غير معروف لديهم ويستخدمون بدلاً من ذلك مصطلحات أخرى كلها تدل على ارتباط الوزن عندهم بالغناء مثل **طرق**، وتعني الأوزان والأنغام المطروقة وكذلك **شيله**، وتعني رفع الصوت بالغناء من **شال**، أي رفع. فهم لا يقيسون الوزن بمقاطع الكلمات بل بالإيقاع الموسيقي والنغم (الذي هو مبني أساساً على مقاطع الكلمات) والإنشاد عندهم يحل محل تقطيع الكلمات عند العروضيين. والبيت إذا كان سليم الوزن قالوا إنه، **عدل**، **تام**، أما إذا كان مختل الوزن فهم يقولون عنه **منكسر**، ويقولون عنه **طويل** أو **قصير**، أي أطول مما يتطلبه الوزن أو أقصر، حسب مقتضى الحال. ولديهم مصطلحات كثيرة تشير إلى هذه العلاقة الحميمة بين الوزن الشعري والإيقاع الموسيقي كأن يسمي الشاعر أبياته **عدلات الالحان** أو **محكم الفن**، ويطلقون على الشعر مصطلح **لعب**. ويصف بعضهم أبيات القصيدة في المراحل الأولى من النظم وقبل أن تتشكل على صورة كلمات موزونة مقفاة بأنها **إيقاع يدك** أو **يرجس في حنايا الضلوع** كما يقول مشعان:

يقول مشعان الهتيمي تِفَلْهم	**قيلٍ رِجَس بين الضلوع المغاليق**

ويقول عثمان ابن سليمان:

يادحيم يا مشكاي شيلوا عدل الامثال	**دشيت بحر الهوى وشربت من غيّه**

ويقول حجاب راعي الروضة:

ياهل الهوى شيلوا معي محكم الفن	**ثم ارفقو باهداي حتى تشيلونه**

ويقول علي السناني:

هاتوا لنا طارٍ نبي نقرعه	**باغٍ اقول بعشقةٍ لي كلام**
ياقارع الدمّام قم واقرعه	**قم عزّ من لا طول ليله ينام**

ويقول عبد العزيز السليم:

قلب ياللي سِمَر من حس طارٍ سِمَر	**يوم راع الهوى يصغي لطقّة يده**
طقّوا الطار والملعب عليهن عَمر	**وارتوى اللعب من خمر الهوى باجوده**
طوّعوهن هل العادات فوق وحَدرِ	**لين طاعن وميت القلب وش عوّده**

الرواية والتداول

مثلما يتفق شعراء النبط مع شعراء الجاهلية وصدر الإسلام في تشخيصهم لعملية النظم وفي تأكيدهم على أنها عملية مرهقة وبطيئة تستغرق وقتا طويلا قد يصل إلى أيام، فهم كذلك متفقون على أن الأداء والرواية والتداول عمليات تتلو عملية النظم وأنها عمليات مستقلة تعتمد على الحفظ والاستظهار وأنه ليس للراوي الحق أن يدعي لنفسه نصا ليس من نظمه وإبداعه هو شخصيا. ومما يؤكد على هذا التمايز أن لدينا في اللغة العربية مصطلحين دقيقين يدلان على ذلك، وهما مصطلح "شاعر" ومصطلح "راوي"، ولدينا مصطلح "نظم" ومصطلح "رواية" و"إنشاد". وهناك أناس لا يستطيعون قول بيت واحد من الشعر لكنهم اشتهروا بقدرتهم الخارقة على الحفظ ورواية القصائد التي قالها غيرهم من الشعراء. وقبل انتشار التقييد والكتابة اعتمد من يفتقرون لموهبة الحفظ من الشعراء على مثل هؤلاء الرواة لحفظ قصائدهم من الضياع وبثها بين الناس.

استقلالية النظم عن الرواية

بعد أن تتم عملية النظم تبدأ مرحلة الترويج للقصيدة إما عن طريق الرواية الشفهية والحفظ أو عن طريق الكتابة، أي أن الرواية في القصيدة العربية عملية مستقلة تأتي بعد اكتمال النظم. ويتداخل الأسلوب الشفهي مع الأسلوب التحريري في نظم الشعر النبطي وكذلك في روايته وتداوله ويتعايشان جنبا إلى جنب. يوجد من بين شعراء النبط من يعرف القراءة والكتابة ويستطيع تدوين قصائده وجمعها في ديوان، ومن منهم لا يعرف الكتابة يستطيع لو أراد، خصوصا بين شعراء الحضر، الاستعانة بكاتب يدون له قصيدته بعد الانتهاء من نظمها لحفظها أو إيصالها إلى الشخص الموجهة له إذا كان يوجد في مكان آخر بعيد. يقول زيد السلامة الخوير:

باح العــــــــزا ياديب قم دنّ الاوراق	**قــرطاس شـــامي صـــافيٍ تقل غــرنوق**
ادنوا دواة الحـــبـــر وادنوا لنا ســـاق	**عـــود اليـــراع بشـــذرة الموس مــذلوق**
ياديب عـــدّل لي حــــروفـــه بالاطراق	**مـــا زال قـــفل القلب ياديب مــفـــهـــوق**
اكـــتب من الامـــثـــال ياديب مـــا لاق	**قـــيلٍ من اكنان الصناديق منســـوق**

كما أن أمراء المدن وشيوخ القبائل غالبا ما يكون عندهم كتبة يكتبون قصائدهم أو ما يقال فيهم من قصائد المديح. وهناك رواة متعلمون يهتمون بتدوين كل ما يقع تحت أيديهم من قصائد لأي شاعر كان وجمعها في دواوين، ومن أشهر هؤلاء المرحوم عبدالرحمن بن ابراهيم الربيعي والمرحوم محمد بن عبدالرحمن بن يحي. الكتابة تساعد على حفظ القصيدة لكن رواية الشعر وإنشاده وتداوله في مجالس السمر، سواء كان الناظم أميا أو متعلما، يتم عادة بالحفظ والاستظهار من الذاكرة.

وقبل شيوع الكتابة في العصر الحاضر كانت الغالبية العظمى من القصائد لا تدون بل تحفظ ويتم تناقلها عن طريق الرواية الشفهية. والرواية إما رواية مباشرة تصدر عن الشاعر نفسه إلى جمهوره أو إلى الشخص الذي يوجه له القصيدة، وإما رواية غير مباشرة تتم بالتواتر والشيوع والتفشي عبر الزمان والمكان وتناقل القصيدة على الأفواه من راوية إلى آخر في المجالس والمنتديات. وكل شاعر متميز يتبعه زمرة من الرواة والمريدين الذين يحفظون شعره عن ظهر قلب ويتولون تفسيره للآخرين. يقول موزيل عن البدو "ومن النادر أن تكتب القصيدة. المتّبَع أن يحفظ أصدقاء الشاعر قصيدته ويحفظها الآخرون منهم" (Musil 1928: 283) .

انتشار القصيدة واستمرار تداولها وبقائها في مجتمع أمي شفهي مرهون برغبة الرواة في حفظها وتردادها واستمرار طلب الناس لها وتشوقهم لسماعها. ولهذا نجد بعض الشعراء يقوم بما يشبه الحملة الدعائية لقصيدته في المطلع الاستهلالي المخصص عادة للحديث عن عملية النظم مدعيا بأن لأبياتها وكلماتها مذاق لذيذ على ألسنة المنشدين وشفاههم فلا يملون من تكرارها، وأن لوزنها وقافيتها وقع جميل على مسامع المتلقين ونفوسهم فلا يملون من سماعها، فأبياتها أحلى من الشهد أو الرُطَب وألذ من حليب النوق الأبكار التي ترعى نبانيب العشب الغضة والأزهار العطرة وأشهى من الماء البارد الزلال على كبد الصادئ الظمآن، وإيقاعها أجمل من رنين دنانير الذهب والفضة في يد المعسر المحتاج. يقول غيث ابن زوير البلادي:

أنا هيّض عليّه يوم انا في المرقب العالي ... مْوايق في حجا القنعا لعل السيل يزّيها
اردّ القاف من بالي سواة العيسل الحالي ... كما ذوب العسل جني الزغيبه من مجانيها
وانا ما هو طرب غنّيت مير مهمِّني حالي ... نزلنا في ديار القوم واكتفّت عوانيها

ويقول هضيبان المورقي:

يقوله المورقي غنى بالالحان الطريّه ... من خاطره يوم يبدي باللحن ما يستحيرِ
قيلٍ كما الذوب والا التمر من فرع الوديّه ... في شوبة القيض والجنّاي فيها يستديرِ[1]

ويقول مشعان الهتيمي:

يقول مشعان الهتيمي تفَلهم ... قافٍ رِجَس بين الضلوع المغاليق
قافٍ حَلى من درّ خلجٍ تَرزّم ... الى ابهلت لعيالها بالتفاهيق
لى روّحت من حاجرٍ فيه خِمْخِم ... غير الشقارا والنفل والزماليق[2]

ويقول مشعان الهتيمي أيضا:

مشعان عدّى بالطويل المدملج ... يلعب بقافٍ ما بداه الهواوي
يلعب بقافٍ قايمٍ ما تعروج ... كلٍّ على قيل الهتيمي شِفاوي

---

(١) **يستحير**: يحتار ويتردد. **الوديّه**: النخلة القصيرة. **شوبة القيض**: شدة حره.

(٢) **رجس**: الرجس هو الإيقاع الخافت المنتظم. **أبهلت**: أدرت الحليب لحيرانها. **التفاهيق**: عودتها من المرعى متجهة لبيوت أهلها. **حاجر**: محبس ماء السيل ومحيره حيث يستقر. الخمخم والشقارا والنفل والزماليق أنواع من العشب.

در الــبــكـــار الـــلـــي ولـــدهـــا يـــدرِّج	لى خـمـخـمت عـشب الـشـعـيب الـعـذاوي

ويتطلع الشاعر إلى أن تعجب قصائده الرواة ويحرص أن يسهل عليهم حفظها ليرددوها وتبقى ماثلة في الأذهان وحية على الأسماع. لما سئل الحطيئة: ما بال قِصارك أكثر من طِوالك؟ قال: لأنها في الآذان أولج، وفي أفواه الرواة أعلق. وقيل للفرزدق: ما اختيارك في شعرك للقصار؟ فأجاب: لأني رأيتها في الصدور أثبت وفي المحافل أجول" (أصفهاني ٢١/١٩٨١: ٣٨٢). ويفتخر البعض بأن الحداة والركبان يتغنون بأبياته ليحثوا مطاياهم على السير وليطردوا التعب عن أبدانهم والنعاس من جفونهم، وأن السمار إذا تحلقوا في الليل حول نيرانهم يرددونها يتلهون بها ويتدبرون معانيها، وأنها تنتشر في الأحياء بسرعة الريح إذا هبت أو السهم إذا انطلق أو الظبي الشارد من أمام القناص، وبذلك تتحقق الشهرة للشاعر ويعرفه الناس وتشيع بينهم قصائده ويكتب لها البقاء والخلود. وقصائد المدح والفخر والهجاء خصوصا -والتي هي أشبه ما تكون بالدعاية والدعاية المضادة أو بالحرب الإعلامية أو النفسية بين القبائل وبين الشعراء- لا أثر لها ولا قيمة إن لم تنتشر في أحياء العرب ويرددها الجميع. يقول حميد بن ثور:

لأعـــتـــرضن بالســـهل ثم لأحـــدون	قـصـــائدَ فـيـــهـــا للمـعـــاذير زاجـــرُ
قـصـــائدَ تســتـحلي الرواةُ نشـيـدَها	ويلهـــو بهـــا من لاعب الحي ســامـــر
يعض عليـــهـــا الشـيـخُ إبـهـــامَ كـفِّـــه	وتخـــزى بـهـــا أحـــيـــاءُكم والمقـــابر

ويقول ذو الرمة:

فـــأصـــبـــحت أرمـــيكم بكل غـــريبـــة	تجـــد الـليـــالي عـــارُها وتـزيدُها
قـــوافٍ كـشـــام الوجـــه باقٍ حِـبـــارها	إذا أُرسلت لم يـبق يومـــا شــــرودها
تُوافي بـهـــا الركـــبـــان في كل مـــوسمٍ	ويحلو بأفـــواه الرواة نشــــيـــدها

ويقول المزرد أخو الشماخ بن ضرار:

زعـــيـمٌ لمَن قـــاذفــــتـــه بأوابدٍ	يـغني بهـــا الســـاري وتُحـــدى الرواحلُ
مـــذكّـــرةٌ تلقى كـــثـــيـــر رواتـهـــا	ضـــــواحٍ لـهـــــا في كل أرض أزامل
تُكَرُّ فـــــلا تزداد إلا اســــتـنـارة	إذا رازت الشـعـــر الشـفـــاه الـعـــوامل

ويقول المسيب بن علس:

فـــلأهدين مع الرياح قـــصــــيـــدة	مني مــــغلغلة إلى الـقـــعــــقـــاعِ
ترد الميـــاه فـــلا تـزال غـــريبــــة	في القـــوم بـين تمثـل وســـمــــاع

ويقول راشد الخلاوي:

يقـــول الخـــلاوي والذي مـــا يكوده	جـــديد البنا من غـــاليـــات القـــلايد
قـــصـــايدٍ لا بد الروا تســتـــفـــيـــدها	لى آزا غــــريم الروح للروح صـــــايد
لـعل الذي يروونـهـــــا يـذكـــرونني	بتـــرحـــيـــمـــةٍ تودع عظامي جـــدايد

ويقول عبدالمحسن الهزاني:

دن كـــــتّــــابٍ وقـــــرّب لي دواة	وانت عـــــــجـلٍ يانديبي ثم هـات

لـي ســـــجلٍ وابـر لـي راس الـيـــــراع باغيٍ من حـــيث مـــا تدري الوشـــاة
أكـــتب ابيـــاتٍ تلالا نظمــــهـــا لـم تـزل مـنـي تـنـاقـلـهـــــا الـرواة
كـــالزمـــرّد واللـوالـو بـالعـــقـــود قـــاربـن مـــا بـينـهـن الناظمـــات

ويتشوق الناس دائما لسماع القصيدة الجديدة وفي كل مناسبة يلحون على قائلها أو على من يعرفها من الرواة أن ينشدها لهم، وتظل تلهج بها الألسن لمدة طويلة قبل أن يمل الناس من سماعها أو تنقضي مناسبتها وينصرفون إلى ما هو أحدث منها نظما. في هذه المرحلة من عمر القصيدة، والتي يمكن أن نسميها مرحلة الرواية النشطة، تبقى أبياتها حاضرة في ذهن قائلها وفي أذهان الرواة الذين يرددونها برواية قريبة جدا إن لم تكن مطابقة تماما للأصل الذي قاله الشاعر دون أي تغيير يذكر في كلماتها وأبياتها. طول القصيدة النبطية الذي لا يتعدى عشرات الأبيات يجعل حفظها أمرا ميسورا، كما أن القافية والوزن يساعدان على الحفظ. وهناك عوامل كثيرة تتحكم في انتشار القصيدة وشيوعها على ألسنة الرواة وبقائها لمدة أطول كعدد أبياتها وجمالها وقيمتها التاريخية وأهمية موضوعها والمناسبة التي تخلدها والمكانة الاجتماعية لقائلها. وعن طريق الرواية الشفهية تنتقل القصيدة من راوية إلى آخر حتى تنتشر بين أحياء العرب، خصوصا بين أبناء البادية الذين تقوم حياتهم على الحل والترحال والانتقال من مورد لآخر. يقول كوربرسهوك:

> في مساحات الصحراء العربية الشاسعة قد تنشأ القصائد في قطين أو في بيت من بيوت الشعر لتنتقل بعد ذلك عبر مسالك متعرجة يصعب التنبؤ بها مثلما يصعب التنبؤ بمسالك السحب التي تتقاذفها الرياح في السماء. أثناء تنقل القصائد بهذه الطريقة، يمكن لأي عابر سبيل أن يلتقط منها ما يروق له وينقلها معه حيثما ذهب وتتعرض جراء ذلك لمختلف التحويرات قبل أن يشاء الحظ لبعضها أن يلتقطها أحد الجمعة من الكتاب فيدونها ويقيدها لتتخذ نصا ثابتا. من هذه الناحية لا نجد فرقا بين الشعر الدارج في نجد وبين شعر ما قبل الإسلام وغيره من الأشعار الكلاسيكية القديمة (Kurpershoek 1995: 10).

ونسبة القصيدة إلى قائلها يشكل جزءا مهما من الرواية "إذا سمع البدوي قصيدة جديدة سأل عن اسم قائلها "لمن هذي" والقصيدة التي لا يعرف قائلها يقال لها "مجهوله" (Musil 1928: 284). ولا يرضى الشاعر أن يتلاعب الرواة في شعره أو أن ينسبوا قصيدة قالها إلى غيره من الشعراء. وفي كثير من الأحيان يبدأ الشاعر قصيدته بالتأكيد على "حقه الفكري" وعلى ملكيته لها وأنه هو الذي قالها: "**يقول المورقي نهار في روس الحيود اواق**"، "**يقول مشعان الهتيمي تفلهم**". وهذا، كما يقول كوربرسهوك P. Marcel Kurpershoek، أشبه بتوقيع الفنان على لوحته (Kurpershoek 1994: 3). يقول الحصين بن حمام:

وقـــافـــيـــة غـــيـــر إنســـيـــة قـــرضت من الشـــعـــر أمـــثـــالـهـــا
شَـــــرودٌ تَـلَـمّع بـالخـــــافـــــقـين إذا أنشـــــدت قـــيل من قـــــالـهـــا

ويدرك الشعراء كيف يمكن للرواية الشفهية على شفاه رواة غير مؤهلين أن تؤدي

إلى تحريف القصيدة وتشويهها، وهذا ما حدى بالحطيئة أن يقول كلمته المشهورة "ويل للشعر من رواة السوء". يقول الشاعر النبطي:

والله من بيتٍ ورا الصدر مكنون   واخاف جهّيل الملا يدمرونه

ويقول شاعر آخر:

قال الذي عدّى بعالي قَراها   عيطا ولا عدّيتها في حياتي

واليوم يوم انه بغى القيل جاها   يرم العذاف وياخذ الكاملات[1]

عدّلتها لما تولّف بْناها   صيّورهن عقب الخفا بيّنات

كنّيتها بالصدر عند استواها   من خوف يدمرها غشيم الرواة

ويقول فهد بن فردوس (فردوس د. ت.: ١٨٥) أن الشيخ راكان ابن حثلين مر بأحد الرعاة وهو ينشد قصيدة للشيخ لم يحسن روايتها فمنحه الشيخ هدية وطلب منه أن يتعهد له بأن لا ينشد بعد اليوم قصيدة لا يتقنها. وقال راكان بالمناسبة:

أنا لْيا سوّيت خطو البريره   بريرةٍ لاهل الهوى اللي يْغَنّون

تَعَبّجوا فيها قلال البصيره   اللي لتصريف الحكا ما يعرفون

وسواء كان المنشد هو الشاعر نفسه أو أحد الرواة، فإن الإنشاد ليس إعادة نظم للقصيدة، كما في الشعر الملحمي، بل هو دائما محاولة لاستظهار نص أصلي محفوظ في الذاكرة حفظا صما وإلقائه بدون تحريف. فالشاعر والراوية كلاهما يدرك تماما أن لكل قصيدة نصا أصليا صحيحا قاله شاعر بعينه، وأن أي تغيير في النص يعد تصرفا غير مقبول وتحريفا يحيد عن جادة الصواب. ولو غير المنشد في أبيات القصيدة أو حرّف كلماتها أو نسبها لغير قائلها فإن الجمهور الذي يعرف القصيدة سيكون له بالمرصاد. وقد تختلف رواية القصيدة من راوٍ لآخر لكن كل مرة يعيد فيها نفس الراوي إلقاء نفس القصيدة فإنه يلقيها بنفس الرواية دون أدنى تغيير أو حذف أو إضافة، وهذا ما أثبتته حديثا آلات التسجيل الصوتية. وكثيرا ما يحتد النقاش بين الحضور حول هذه المسائل (Kurpershoek 2002: 100). وقد يستقي الراوي نصه من الشاعر نفسه أو عبر سلسلة من الرواة قد تطول وقد تقصر. ويحرص بعض الرواة على إثبات أصالة روايته ليمنحها المصداقية اللازمة ويعمد إلى إلحاق السند بالمتن ويسرد أسماء الرواة الذين تلقى عنهم نص القصيدة وصلته بهم والكيفية التي تلقى بها القصيدة منهم (Sowayan 1992: 20).

ولكن مثلما أن هنالك حفظ هنالك النسيان. والرواة، بطبيعة الحال، ليسوا من صنف واحد، فمنهم من منحه الله ذاكرة قوية ومنهم من لديه الموهبة النقدية والقدرة على التمييز ومنهم من يتمتع بصوت جهوري أو إنشاده جميل. الاعتماد على الذاكرة دون التقييد سيؤدي إن عاجلا وإن اجلا إلى السهو والنسيان فتسقط بعض الأبيات أو تستبدل بعض الكلمات أو تتلاشى القصيدة كليا من الذاكرة بمرور الزمن، وحتى

---

(١) **عيطا**: شاهقة الارتفاع. **العذاف**: الرديئة، غير النقية والتي فيها ما يشينها ويعيبها.

الشاعر نفسه قد ينسى قصيدة قالها منذ أمد بعيد (Musil 1928: 283-4) . وكثيرا ما يلاحظ أن المنشد يتردد أو يتوقف عن الإنشاد ليتذكر بيتا نسيه، أو يعيد القصيدة من أولها لأنه أخل بترتيب الأبيات أو لأنه استبدل كلمة أصلية بأخرى. وإذا نسي الشاعر اسم قائل القصيدة أو شيئا من أبياتها اعترف بذلك واعتذر عنه أو يعتذر بأن القصيدة طويلة وأنه لا يعرف منها إلا مطلعها أو بضعة أبيات منها. وكلما طال الزمن على القصيدة أو بعدت المسافة بين موطنها الأصلي والأمكنة التي تروى فيها تباينت رواياتها وتعددت، وهذا عائد إلى محدودية الذاكرة الإنسانية وإلى طبيعة الرواية الشفهية. وهذا ما يقوله ألاويس موزيل عن دور الذاكرة في بداية الفصل الطويل الذي عقده للحديث عن الشعر عند قبيلة الرولة:

> ونادرا ما تدون القصيدة. القاعدة المتبعة هي أن يقوم أصحاب الشاعر بحفظها عن ظهر قلب ويحفظها الآخرون منهم. وكل بدوي يحفظ عددا من القصائد لكنه قلما يحفظ أيا منها كاملة. فهو عادة يروي من ستة إلى عشرة أبيات ثم يقول لربما أن شخصا آخر يعرف البقية. ولذا حيث أن كل قصيدة طويلة يلزم جمعها مجزأة من عدة أشخاص، فإن ترتيب أبياتها نادرا ما يمكن تحديده بدقة. وإذا ما حدث أن بدويين يعرفان نفس الأبيات من نفس القصيدة فإنهم أبدا لا يروونها بنفس الترتيب وإنما يبدلون بعض الكلمات الأصلية، بل حتى بعض الأبيات أحيانا. منشأ هذه التغييرات يعود أحيانا إلى تحسينات لاحقة أجراها الشاعر نفسه لكن المسؤولية في ذلك تقع غالبا على عدم اكتراث أصحابه ولامبالاتهم. وغالبا ما يحتد النقاش بين البدو بخصوص صيغة الأبيات الأصلية ويعودون في أغلب الأحيان إلى الشاعر يسألونه عن ذلك، لكن حتى هو قد لا يعرف. وكثيرا ما يصر الشاعر على أن كلمات البيت هي كذا أو كذا لكن رفاقه يعارضونه الرأي. عندها لا يملك الشاعر إلا أن يعلن بأن كل الروايات جيدة وصحيحة ويلجأ إلى القول بأن العلم عند الله. بعد أن سمعت مثل هذه الإجابة من عدد من الشعراء توقفت عن البحث عن الصيغة الأصلية، إذ تبين لي أن هذا الجهد ليس فقط بالغ الصعوبة وإنما غير ذي جدوى. وفي أحيان أخرى وجدت أن الشاعر نفسه لا يكاد يعرف الأبيات الأولى من قصيدة قالها هو. أما بقية الأبيات فقد نسيها ويسعده أن رفاقه يتذكرون منها أكثر مما يتذكر. فقط تلك القصائد التي تتناول الشأن العام يكتب لها الانتشار الواسع والخلود، أما تلك التي تعالج أحداثا خاصة فيتم تداولها بين أولئك الأشخاص المعنيين ثم يطويها النسيان بعد موتهم (Musil 1928: 284).

لكن باحثا آخر هو مارسيل كوربرسهوك Marcel Kurpershoek يؤكد على أن بعض الشعراء لديهم ذاكرة قوية، مثل الشاعر الدوسري عبدالله ابن محمد ابن حزيم الملقب بالدندان. يقول كوربرسهوك في حديثه عن الدندان:

> رغم أنه لا يستطيع تدوين إنتاجه الشعري كتابة فإنه يحفظ كل قصيدة من قصائده حينما تأخذ شكلها النهائي بعد استكمال النظم وتبقى منقوشة في ذاكرته كما لو أنها طبعت طباعة. القصائد التي سجلت منه أكثر من مرة لم ألحظ عليها أي تغيير وقد أكد لي الدندان أنه لا يساوره أدنى شك بخصوص دقة اللفظ وثبات النص في ذاكرته. وقد تختلف رواية القصيدة المحفوظة عند بعض الشعراء الشفهيين مع مرور الوقت، لكن مع ذلك فإن المتمرسين في الرواية وكذلك عامة الجمهور يدركون أن لكل قصيدة تنظم شفهيا نص أصلي هو نصها الحقيقي. وخلال الفترة التي قضيتها في الميدان لم أقابل أي

شخص كانت لديه أية شكوك حول أن ملكية القصيدة ومسؤولية نظمها تعزى إلى فرد بعينه لا غير –حتى مع كون عمليات النظم والحفظ والأداء والتداول تتم بطريقة شفهية بحتة (Kurpershoek 1994: 72-3) .

الاركاب

غالبا ما يكون موضوع القصيدة إما التهديد والوعيد أو التحذير أو الهجاء أو المدح وتكون موجهة إلى شخص يقيم في مكان بعيد تفصل بينه وبين الشاعر مسافات شاسعة. وهنا يخبرنا الشاعر عادة في مطلع قصيدته عن الكيفية التي سيبلّغها بها إلى الشخص المعني إما بنفسه أو بواسطة من ينتدبه لهذه المهمة. في هذه الجزئية من القصيدة والتي تسمى عندهم **الاركاب** يستطرد الشاعر في وصف راحلته الصلبة وفي قصائد المدح يبالغ في تضخيم أهوال الطريق التي تعرض لها ومشاق السفر التي واجهها في سبيل الوصول إلى ممدوحه لأن الجزاء، بطبيعة الحال، يكون على قدر المخاطرة والتعب. وقد يبحث الشاعر عن كاتب يكتب له قصيدته ليبعث بها إلى الشخص الموجهة إليه. ولكن في كثير من الحالات يبحث الشاعر عن نديب ليلقنه القصيدة ويُحَفِّظَها إياه ليذهب إلى الشخص المعني ويلقيها بين يديه. وغالباً ما يصف الشاعر هذا النديب بالذكاء والفطنة والفصاحة والجرأة، كما يصف راحلته والطريق الشاق المليء بالأهوال والأعداء ويشيد بمعرفته لطرق الصحراء الموحشة وفصاحته وقوة حفظه وصبره على التعب والنصب والسهر. ويظل المندوب متيقظا طوال الطريق يحث مطيته بالحداء متغنيا بأبيات القصيدة التي يظل يرددها حتى لا ينسى منها شيئا. يقول شافي ابن شبعان الهاجري:

ياراكبٍ حمرا بلونه سحامه ... ترعى الزهر لين الشحم فوقها زام
فوقه صْبَيٍّ ما تَغَيّر كلامه ... يدّى الخبر يم الرفاقه بالاولام[1]

ويقول نمر ابن عدوان:

ياراكب من عندنا فوق نضٍّ ... مامون قصّام العصا يوم ناضِ
حرٍّ كتوم ولا بحسّه يجضٍّ ... والى مشى يشدى خبيب العياضي
فوقه غلامٍ لى هرج لك يفضّي ... بهلوليٍ ما هو خطاة العكاظي[2]
يوصل كلامٍ من ضميري يفضٍّ ... من نمر ابن عدوان لجديع فاض

ويقول محمد ابن مهلهل:

ياهيه يامترحّلينٍ على حيل ... يشدن جفيل مذيّرات الجوازي
مرباعها بين الحجر والهذاليل ... حتى زِمى عشب الحجر ثم فاز
يرعن من عشب الخطايط تنافيل ... حتى خذن من كل عودٍ جهاز[3]

---

(١) **سحامه**: سواد. **بالاولام**: على عجل.

(٢) **نض**: ينهض من مبركه بخفة ونشاط. **قصام العصا**: يكسر العصا لفرط نشاطه. **العياضي**: الذئب. **بهلولي**: مرح وبشوش. **العكاظي**: النزر سيء الخلق والعشرة.

(٣) **الهذاليل**: الشعاب والأودية الصغيرة. **الخطايط**: بقع الأرض المستطيلة التي وقع عليها السيل ونبت فيها العشب

ريضــوا وخــوذوا مــا تـهـيّــا من القــيل ــــــ أبيــــــات لـون منقّـــــدات الغــــــوازي

ويقول جبر ابن سيار:

من فــوقـــهـــا مــثل العـــقـــاب مــــهــذّب ــــــ حلو القـــريض الى اعـــتلى باكـــوارها

بوّاج كل تنوفـــــةٍ مـــــجـــــــهــــــوله ــــــ صــــحـــــاصحٍ يِشْكِل بـهـــا أمّـــارها

يشـــفي بـهـــا نعم الدليل الى ســـرى ــــــ وغطّى النجـوم من النشـاص غْـبـارها

بعد الانتهاء من وصف المندوب وراحلته والطريق الذي سلكه يدلف الشاعر إلى وصف وصول المندوب إلى بيت الشخص الذي وُجهت له القصيدة وكيفية استقبال المندوب وما يصاحب ذلك من طقوس الضيافة ومظاهر الحفاوة والتكريم. بعد رحلة شاقة مضنية يكون المندوب وراحلته في حاجة ماسة للراحة وللماء والغذاء. لذلك فإنه حالما يصل إلى بيت مضيفه وينيخ راحلته تسرع أحد النساء إلى الراحلة لتحط عنها رحلها وتسقيها وتطعمها بينما يذهب هو إلى داخل البيت الذي يستقبله صاحبه مهللا مستبشرا ويسارع بإيقاد النار لعمل القهوة، ثم تنحر الذبائح للضيف وتُعَد على شرفه وليمة دسمة فاخرة يدعى لها أهل الحي. وبعد أن يشرب ويطعم وتزول عنه وعثاء السفر يبدأ الحضور الذين يتعطشون دائما لسماع الأخبار يسألون المندوب عن رحلته وعن الطريق التي اجتازها والأحياء التي مر بها والجماعة الذين قدم من عندهم وما إذا صادف مراعي جيدة في الطريق أو إذا سقطت أمطار في الجهات التي أتى منها. ويستغل المندوب هذا الانتباه وهذا الاحتشاد ليقدم للقصيدة ويلج إلى موضوعها بمهارة وأسلوب لبق ثم يبدأ بإنشادها على مسامع الحضور. وحين يلقي الشاعر قصيدته إما أن يتغنى بها، وهذه الطريقة تسمى ديونه وقد يلقيها بطريقة خطابية وهذه الطريقة تسمى هذ. ويعتني الشاعر بإلقاء القصيدة ويتوخى الطريقة التي تجذب إليه المستمعين وتشد انتباههم. وإذا كان المجلس يضم عددا قليلا من الناس ألقى الراوي أو الشاعر قصيدته جالسا، أما إذا كان المجلس في بيت شيخ القبيلة ويضم جمعا غفيرا من الناس فإن الشاعر عادة يقف ويمسك بعمود البيت الأوسط ليلقي القصيدة. وقد تستغرق إقامة المندوب لعدة أيام تتكرر فيها المناسبات التي تتاح له فيها الفرصة لإعادة إنشاد القصيدة مرات ومرات حتى يحفظها الجميع ولا يعود إلا وقد أُعد لها الرد المناسب من قبل الشخص الموجهة له إن كان الرد مطلوبا. تقول مويضي البرازية:

ياراكبٍ ملحــــا تبــــوج اشـــهب اللال ــــــ أيضــــا ولا فـــوقـــه رديف مَـــحَـنـهـــا

مــا فــوقـــهـــا الا الخــرج ودويرعٍ مـــال ــــــ وقـــريبـــــةٍ تو المســوّي عَـــدَنَـهـــا

اقطع لهـــا من ليّن الســـدر مـــعـــدال ــــــ واســــتـــدنـهـــا بالنايفـه من شْـــغَنْـهـــا

أوّل نـهـــــارك بس مــــــشـــيٍ وزرفــــال ــــــ وتـالـي نــهـــــارك نقّض الربـخ عنـهـــــا

مـلـفـــــــاك بيتٍ نـايفٍ كنـه الجـــــال ــــــ والى لفـــيت فـــحط عنهـــا رسنهـــا

دون ما يجاورها. جهاز: ما يتجهز به ويكفيه من الغذاء لإمداده بالطاقة اللازمة للرحلة.

تبشر على قبل التناشيد فنجال   وحايل ثلاث سنين يندى صحنها[١]

ويقول غانم اللميع الدهمشي في اعتذاره من محروت ابن هذال:

ياراكب اللي من رْكاب الشرارات   لولا الرسن بالراس ما يِنْقوي لَه
بنات حرٍّ من قديمٍ عتيقات   مْعَرّباتٍ ما حووهن هميله
ضْراب الضراب مْحَفّظاتٍ بشملات   كِلّش على اليد ما ضْرابه جِهيلِه
اكواعها عن نوش زورَه بعيدات   طويلة النسنوس حمرا جليله
تجفل من اوهات العصا بالاوهاتات   خَطْرٍ على ركّابها من شليلِه
لى روّحت مع سهلةٍ عقب الافخات   ركّابها يفرح بشوف الحليله
تلفي على بيت الندى والمروّات   بيتٍ قديم ومن بعيدٍ عْني له
تقلط على فِرش الشيوخ النظيفات   تلقى عليهن مقحمين الدبيله
ويجيك قايم باليدين السريعات   بمْبَهّرٍ يِغدي خَوى الراس هيله
ولى جا العشا يقول ياخليف قم هات   صينيّةٍ ينخون ناسٍ تِشِيلَه
ما تِنّقِل لولا حلاقه قوِيّات   من قِرّح الخرفان وسْمان حيلَه
عقب العشا يرهم على الضيف نشدات   ومعلومٍ ان اسم المعزّب يسيلَه[٢]
هِلّ القرايض للّميعي غريبات   ما قالهن دِحْشٍ تخبّط بقيلِه
طرايفٍ والا القصايد كثيرات   والصدق ما يِجْزِع فهيمٍ حْكِي له
سلّم على المنعور شيخ العْمارات   قبيلةٍ ياوي والله قبيله

ويختلف لون الراحلة التي يمتطيها النديب تبعا لموضوع الرسالة الشعرية. فقصائد المدح تبعث على راحلة لونها فاتح بينما تبعث قصائد الهجاء والتقريع والتبكيت على ناقة سوداء، رمزا للشؤم وسوء الطالع. أما إذا كان قائل القصيدة شيخ قبيلة يخاطب شيخا آخر فإنه عادة يبعث رسالته الشعرية مع وفد من أعيان قبيلته مجهزين بركائب لونها متميز ومتشابهة تماما ومن نفس السلالة. يقول موزيل "إذا ما أرسل شيخ وفدا إلى شيخ آخر فإنه يحرص أن يمتطون ركائب من نفس اللون" (Musil 1928: 319). يقول الشيخ سعدون العواجي في قصيدة وجهها إلى مسلط التمياط:

ياراكب اللي ما لَهَجها الجنينا   ما هي وحَدْها ثامنة له ثمانا
فِج النحور محجّلات اليدينا   من ساس عيراتٍ وابوهن عمانا

وقد تكون القصيدة موجهة لا إلى شخص بعينه وإنما إلى مجموعة من الناس، مثل قصيدة الخلوج للشاعر محمد العبدالله العوني التي وجهها إلى تجار عقيل من

---

(١) **محنها**: من المحنة والابتلاء أو الامتحان، أي سبب لها العناء والتعب والضجر. **دويرع**: من أدوات الرحل يتخذ للزينة ولراحة الراكب. **عدنها**: دبغها وخرزها. **معدال**: محجن تُساق به الراحلة ويُعدّل سيرها. **النايفة من شغنها**: طرف المحجن القريب من عذار الناقة. **الربخ**: الشحم والسمنة. **حايل**: شاة لم تحمل ولم تلد فهو أكثر لشحمها ولحمها. **يندى صحنها**: لكثرة شحمها ودهنها.

(٢) **هميله**: ما لا يعرف أصله ونسبه. **كلّش على اليد**: نسبها محفوظ وأصلها معروف ومعروف أبوها الذي ضرْب أمها. **شليله**: طرف ثوبه. **الافخات**: طول مدة الغياب والغربة. **مقحمين الدبيله**: من يكبدون عدوهم هزائم نكراء. **يرهم**: يلائم ويناسب. **يسيله**: يسأله عن غرضه والمهمة التي وفد من أجلها.

أهل القصيم في بلاد الشام يحثهم على العودة إلى بلادهم وتحريرها من نير ابن رشيد. في هذه الحالة يتم اختيار مندوب لديه القدرة على الإقناع، شخص مسموع الكلمة من الوجهاء وذوي الشأن، ويجهز تجهيزا خاصا يليق بمكانته ويجذب الأنظار إليه. وحينما يصل إلى من توجه لهم القصيدة يقيم بينهم لبعض الوقت متنقلا من مجلس من مجالسهم إلى مجلس آخر ويعيد إلقاء القصيدة في كل مجلس، ويحث الجلوس بكل ما أوتي من فصاحة وبيان على الوفاء بما تطلبه منهم القصيدة. يقول العوني في قصيدة الخلوج:

ياطارشٍ من فوق سرّاقة الوطا — هميمٍ الى سارت ذَعَرها ظْلالها
حايل ثمان سنين ما مِسّ خَلْفَها — ولا برّكت للشيل طيلة حْيالها
الى بدى لي لازمٍ قلت شِدّها — واضبط عن الفزّات مقضب حبالها
ولا تعتني بالخرج ما ذيب حَزّته — شل قِرْبةٍ واجعل زهابك عْدالها
فالى شلت خذ لي بالرسن قدر ساعه — يكفيك عن دق المسايل جْلالها
والى ختمته بالسلام فحثّها — من دار ابو جابر سقى الغيث جالها
اوصيك يامرسال بالسير والسرى — وحذراك نوم الليل عينك ينالها
الى سرتها عشرٍ مع اربع مغرّب — مرواحك الميدان منها منالها
والى جيت سوق العصر ياتيك غلمه — تخثّع بزينات البريسم نعالها[1]
يقولون لك ياصاح عطنا علومك — بلدان نجدٍ عقبنا وش جرى لها
قل كل بلدان القصيم وغيرها — عن الزوم زاموا دون جاله رْجالها
حذى داركم من عقبكم تندب الثرى — تبكي على الماضين واعزّتا لها
لعبوا بها الاجناب لا رِحِم حيكم — والبيض بالبلدان يرثى لحالها
وشيّابكم تضرب على غير موجب — من عقب كبر الجاه تنتف سْبالها
اولاد علي اليوم ذا يوم نفعكم — لا رحم ابو نفسٍ تتاجر بمالها
اولاد علي ان الليالي قصيره — ولا للفتى غير الثنا من نوالها
اولاد على اليوم ما هوب باكر — قوموا بعزم الليث ماضي فعالها

ولأهمية الإبل في بث الأشعار وفي توصيل القصائد من قائليها إلى الأشخاص المعنيين نجدهم كثيرا ما يكنون عن القصيدة بقولهم أن فلانا أركب لفلان **قعود** أو أن فلان وصله من فلان **قعود**، أي قصيدة. فالرواة مثلا يقولون **وهو لك يركِب هكالقعود عتيق المذن ويزعجه لاهل جبه بشاره، سنع قصيده يعني**، أي أن الشاعر عتيق المذن من شعراء الرمال بعث قصيدة إلى أبناء عمه في جبه يبشرهم بانتصار الرمال في أحد المعارك. كذلك حينما يتحدث الرواة عن القصيدة التي بعث بها سعدون العواجي لابنيه عقاب وحجاب يحثهما على القدوم إليه من الشمال يقولون: **عاد جاهم قعود ابوهم**، أي قصيدة أبيهما. وفي الملاحاة الشعرية بين سعدون العواجي ومبيريك التبيناوي المتعلقة بما حدث بينهم من مناخات وأكوان يقول الرواة الذين جمعت منهم

(١) **منها منالها**: لا تنال شيئا من الغذاء حى تصل الميدان. **تخثع**: تطأ نعالهم على أسفل ثيابهم وأردانهم لطولها، إشارة إلى ما هم فيه من عز ونعيم.

هذه السوالف والأشعار:

وقم لك سعدون العواجي واركب هكالقعود لعنزه ودلى يستنهض عنزه على شمر، يوم هو يقول:

راكب من عندنا فـــوق نســـاس يشـــدى ظليم جـــافل من خـــمـــايل

جت شمر القصيده، قالوا: ياقوم! وش يلحق قعود العواجي؟ هذا ما يلحقه شين. قال مبيريك الله يرحمه: ان فعلتوا وجاز لي فعلكم يلحقه قعودي انا وانا ابو فريح، وان كان انتم ما فعلتوا، ان كان الفعل لعنزه ما لاحق قعود العواجي شين ولا احد يلحقه. يوم فْعَلُوا شمر وجاز له فعلهم وْتِزِين لمبيريك ويقول هالقصيده يوم تِسَنّى له الامر يرد على قعود سعدون اللي هو اركب اول، رد عليه مبيريك:

ياراكبٍ من عندنا فـــوق لســـاس مـــا هو ليـــالي غِـذوة النضـــو عـــايل

مجالس الشعر

تقوم القهوة والإبل بدور لا يستهان به في نظم القصيدة وكذلك في نشرها وبثها. ولذا يشكل وصف الإبل موضوعا من أهم المواضيع التي يتطرق لها الشعراء. ولا يقل أهمية عن ذلك وصف القهوة. منذ أن دخلت القهوة جزيرة العرب وجد فيها شعراء البادية وفرسانها موضوعا شعريا ورمزا ثقافيا لا يقل أهمية عن الإبل والأطلال والمواضيع التقليدية الأخرى. جاءت القهوة لتحل محل ابنة الكرم في الشعر الجاهلي كرمز للفتوة والفروسية. كما وجد فيها الشعراء النبطيون موضوعا شعريا ربطوه بنظم القصيدة وروايتها. مثلما ارتبطت الناقة في مقدمة القصيدة كأداة التوصيل التي ستنتقل عليها القصيدة وتنتشر في أحياء العرب، كذلك ارتبطت القهوة بنظم القصيدة وانتشارها. إذا ما أحس الشاعر بجذوة الإبداع تتوهج في داخله فإنه إما أن يشد على راحلته ويمتطيها ليجوب الفيافي والقفار وحيدا أو أن يوقد النار ويعد لنفسه فنجالا من القهوة ليمنحه صفاء ذهنيا يساعده على نظم القصيدة. ومجالس القهوة هي المنتديات التي تروى فيها السوالف والأشعار.

لا توجد أوقات معينة أو أماكن مخصصة لرواية الشعر والسوالف واستذكارها. بل إنه من الصعب أحيانا التمييز بين الحديث العادي ورواية الشعر والسوالف، خصوصا وأن كلمة **يسولف** و **سواليف** تشير إلى الحديث العادي وإلى سرد الحكايات والسواليف. وأحيانا أثناء الحديث العادي قد يقحم المتحدث عرضا في ثنايا الحديث سالفة أو أبياتا من الشعر يستشهد بها لتوضيح كلامه أو للتأكيد على قضية معينة أو للتدليل على موقف محدد. كما أنه لا يوجد رواة شعر وسوالف متخصصون بالمعنى الاحترافي للكلمة، علما بأن الناس يتفاوتون في ملكاتهم اللغوية وفي قدراتهم على الحفظ وعلى الأداء، ومن لديه هذه المواهب هو عادة من يتصدر المجالس، خصوصا إذا عُرف عنه صدق الرواية وعدم التحيز. وكلما ضم مجلس من المجالس شاعرا أو راوية معروفا فإن الحضور سوف يطلبون منه أن يتحفهم بما لديه. وأنسب وقت لسرد السوالف وإنشاد الأشعار هو المساء بعد أن ينهي الرجال أعمالهم

ويتحلقون حول نيرانهم، خصوصا في مجالس الشيوخ والأعيان. في مثل هذه المناسبة يجلس صاحب البيت خلف موقد النار ليبقيها مشتعلة ولينشغل بإعداد القهوة لضيوفه. وإلى يساره يجلس عادة أحد أبنائه أو أحد معاونيه الذي يناوله الحطب وآنية القهوة ومستلزمات إعدادها ويساعده في حمس البن وسحنه بالهاون، ثم سحن الهيل مع شيء من الزباد والزعفران والقرنفل الذي يضاف للقهوة بكميات قليلة لا تتعدى القبضة الصغيرة بين الإبهام والشاهد. ويجلس الضيوف مرتبين حسب مقاماتهم، بحيث يجلس الضيوف المهمين في الصدر عند موقد النار بالقرب من صاحب البيت، وهؤلاء هم الذين يبدأ بهم الساقي. أما الضيوف الأقل شأنا فيجلسون في طرف المجلس، قرب المدخل حيثما يخلع الضيوف أحذيتهم، ولذلك قالوا عن الرجل الخامل الذي لا قيمة له أنه **يقعد عند النعال**. ويتركز الحديث دائما في صدر المجلس ونادرا ما يشارك فيه أولئك الذين يجلسون في الطرف. وفي بداية الجلسة يبدأ الحضور حديثهم بشكل متقطع مقتصرين على السلام والسؤال عن الأحوال وما شابه ذلك من المجاملات والملاطفات بينما يستمر الضيوف في التوافد. ويتخلل ذلك فترات من الصمت تقطعها فجأة أصوات الحضور التي تعلو أحيانا دفعة واحدة. وكلما قدم ضيف جديد نهض الحضور ليفسحوا له مكانا يتناسب مع مقامه ورتبته. وبعد أن تدار القهوة على الجميع ويستكمل الحضور يعقب ذلك برهة من الصمت يبدأ بعدها الحديث بداية جديدة ينحو فيها منحىً جديا ويأخذ شكلا متماسكا ومركزا وتتسلم النخبة من المتحدثين البارعين زمام النقاش وإدارة دفته. وعادة ما تكون البداية بطرح سؤال من قبل المضيّف أو أحد ضيوفه عن بيت من الشعر من قاله أو سالفة من السوالف ما هي ومن جرت عليه "**من فيكم ياجماعه يْعَرِف . . .؟**" وهذا ما يحدو بأحد الرواة إلى إنشاد القصيدة المطلوبة بعد سرد السالفة المتعلقة بها. وربما أعقب ذلك نقاش حول الميزة الفنية للقصيدة ومصداقيتها التاريخية أو إنشاد قصائد أخرى لنفس الشاعر أو قصائد تتعلق بنفس الموضوع أو إذا كانت هناك قصائد قيلت لمعارضة القصيدة الأصلية أو الرد عليها. وربما احتد النقاش بين الحاضرين حول مَن مِن الشعراء هو الأجود أو مَن مِن القبائل هي المتميزة بشعرائها أو فرسانها أو أجوادها وكرمائها، وهكذا حتى الهزيع الآخِر من الليل. وقد ينحى الحديث منحى أدبيا فنيا أو منحى تاريخيا أو أخلاقيا أو يتركز حول دور الشعر وأثره في الحث على الفضائل والأعمال النبيلة. وإذا وُجد شاعر بين الحضور فإنه غالبا ما يستأثر بالحديث والإنشاد من شعره أو من الأشعار التي يحفظها. وكلما تأخر الليل تمحور الحديث بين اثنين أو ثلاثة من الحضور يتناوبون السرد والإنشاد، يذكر أحدهما الآخر ويستحث موهبته، ومن أمثالهم: **السوالف تجيب السوالف**.

وحينما يبدأ شاعر بالإنشاد ينصت له الجميع ويحاولون استيعاب ما تتضمنه أبياته من معاني وصور وإيحاءات. ويتوقف المنشد عند بعض الأبيات أو يكررها ليمنح الحضور الفرصة ليتلقنوها جيدا ويتدبروا معانيها ويحفظوها. وإذا مر المنشد على بيت شارد أو معنى مبتكر أو صورة جميلة هتف الحضور معبرين عن استحسانهم: **هو صادّق**، أي أن الشاعر صادق فيما يقول (Kurpershoek 1994: 154) . وبما أن أبيات القصيدة تنتهي بنفس المقطع الذي هو القافية، فإن المستمعين عادة يرددون هذا المقطع مع الشاعر تعبيراً عن استحسانهم وتجاوبهم. يقول ويلفريد ثيسيغر Wilfred Thesiger في كتابه **الرمال العربية** *Arabian Sands* الذي سجل فيه معايشته للبدو في رمال الربع الخالي "وهم لا يطيقون أن يظلوا صامتين. ولكن في تلك الليلة حينما بدأ أحدهم ينشد شعرا ران الصمت على الجميع عدا إيقاعات ضربهم على أوراق الساف التي جمعوها من الوادي والتي يدقونها ويفتلون منها حبالا. وجاؤا واحدا تلو الآخر وتحلقوا صامتين لا يقطع سكوتهم إلا ترديدهم للكلمة الأخيرة من كل بيت" (Thesiger 1959: 72) . ومثله قول تشارلز داوتي Charles Montagn Doughty في كتابه **الترحال في الصحارى العربية** *Travels in Arbia Deserta* "وينشد الشاعر قصيدته ويعبر الحضور عن إعجابهم بترداد المقطع الأخير من كل بيت" (Doughty 1921/I: 306). ومن أدب المجالس أن لا أحد يقاطع المنشد وهو يلقي قصيدته. ويقال إن الشاعر المعروف محمد العوني يطلب من الجميع أن يصمتوا تماما وينصتوا له وحتى سباحهم يمنعهم من التسبيح بها وهو ينشد شعره وإذا ما لاحظ أية حركة أو عدم انتباه لما يقول قطع الإنشاد وصمت، وربما ترك المجلس (خميس ١٩٥٨: ١٣؛ Kurpershoek 1995: 40-41). وإذا صدف أن قدم ضيف والمنشد يلقي قصيدة في المجلس فإن القادم يقف على المدخل لا يجلس ولا يسلم على الحضور حتى الانتهاء من إلقاء القصيدة. والراوية الجيد عادة لا يبدأ بالحديث إلا إذا طلب منه الحضور ورجوه بإلحاح أن يتحفهم بما عنده لأنه بهذه الطريقة يضمن أنهم سينصتون له ولن يعترضوا على روايته أو يشكوا في مصداقيته، ويقولون في أمثالهم أن ثمن القصيدة أو السالفة هو أن يطلبها الجمهور "**ثمن السالفه طَلْبَتْها**". والراوية يعتبر نفسه حلقة في سلسلة متصلة من الرواة الذين يتوارثون ويتناقلون هذا الموروث الأدبي. ولكي يعزز موقفه ويدعم صحة روايته ويثبت أمانته في النقل فإنه عادة يورد أسماء الرواة الذين استقى منهم مادته، أو يؤكد للمستمعين أنه ينقل لهم ما رآه بعينه "**شوفي بعيني**" أو ما سمعه بأذنه "**سمعي باذني**". هذا النوع من الرواة يستنكف من نثر درره هدرا على جمهور بليد لا يفقه مغازي هذه الأشعار والسوالف ودلالاتها العميقة، ومن أمثالهم: **السوالف ما تعرض على غير اهلها**. يقول محمد ابن مسعر القحطاني يصف أدبيات هذه المجالس الشعرية:

والله ما استانس وينساح بالي　　　إلا إلى ما قام يزجر فَحَلها

واشـوف حـيـران النيـاق الغـوالي　　تدرج ونار الربع يوضي شَعَلها
في مجلسٍ والربع ربعٍ رْجال　　والسالفه لى جات ما احدٍ شِقَلها
ترى السوالف ياذهان الرجال　　تسمج الى عِرضَت على غير اهلها[1]

وفي بيوت الشعر لا يفصل مجلس الرجال والمسمى رَبْعَة البيت عن القسم المخصص للنساء والمسمى رفّه إلا قاطع خفيف تستطيع النساء من خلاله أن يسمعن ما يدور في مجلس الرجال من أحاديث. ولا تستنكف زوجة الشيخ أو ابنته أو أمه أن تشارك الرجال في الحديث من مكانها أو تلقي لهم برأيها فيما لو دعت الحاجة لذلك. فهناك مثلا الكثير من السوالف التي تتحدث عن وفود أحد الشعراء إلى شيخ القبيلة ليمدحه بقصيدة يشيد فيها بأفعاله ويتطرق في أبياته أيضا إلى زوجة الشيخ وأهلها الأماجد ونسبها النبيل. وإذا انتهى الشاعر من قصيدته وأعلن الشيخ عن الجائزة التي سيمنحها له صوتت زوجته من وراء القاطع لتصر على مضاعفة الجائزة مكافأة له على مدحه أهلها. وهذا ما حدث مثلا للشاعر محمد ابن هذيل حينما مدح نقا الشطير، أحد شيوخ حرب فقال له الشيخ نقا: **دونك ذود العِقّر، شف لك ناقة من اطيب البل خذها** (ذود العقر هي إبل الشيخ نقا)، فنادت زوجة الشيخ من وراء القاطع، وكان الشاعر قد مدح أهلها: **هيه، وابوك الناقة لو تجي خيل بني صخر ما فْرِقَتْها من ولايفها، مير خلّه يقرن له ثنتين وعساوه يقدر عليهن.** ومثل ذلك حدث حينما وفد خلف ابو زويد على شيخ الرولة سطام ابن شعلان ومدحه بقصيدته المشهورة التي منها قوله يمدح زوجته تركية بنت ابن مهيد:

ياشوق من عيّت على كل خطيب　　قبلك على كل المشايخ عْصي بَه
بنت الذي لى سولفوا بالمعازيب　　ابوَه مصوّت بالعشا بالجذيبه
معشّي خشوم الفوس من شِمّخ النيب　　اللي يعيشون العرب من حليبه

يشكل إعداد القهوة وتقديمها جزءا مهما من طقوس الضيافة في الصحراء ومراسيم الاحتفاء بالضيوف ومؤانستهم. إذا رأى الرجل ضيوفا خف إليهم ليحييهم ويدعوهم إلى بيته. وحالما تبرك رحائلهم **يَحَرْث الوجار ويِطِعّ النار ويبدأ يَحَمْس وْيِدِقّ**، ليعد لضيوفه فنجالا من البن طيب المذاق يشبه في جمال لونه الأشقر الخضاب على معصم فتاة جميلة، فنجال **يِقِعْد الراس ويَطِرْد النعاس**. ومن مكملات الرجولة حذق صنع القهوة وتقديمها. يتطلب الحمس تركيزا وحذرا حتى لا تحترق حبات البن، ودقات الهاون ينبغي لها أن تكون موقعة وعالية ليسمعها الضيوف من مسافات بعيدة. وتجد أمام بيت الرجل الكريم أكداسا من الرماد لكثرة ما يوقد النار وأكداسا من **تول القهوة** لكثرة ما يقدمها لضيوفه. وتقديم القهوة لا يقل خطرا عن إعدادها. إذا **زْهَبَت الدله** يمسكها الساقي بيده الشمال ويرفعها إلى أعلى ليسكب منها القهوة في فناجيل الصين الصغيرة التي يمسكها بيده اليمنى (حذاري من تقديم الفنجال أو

---

(١) **شقلها**: صدّها وحرفها عن اتجاهها الصحيح. **تسمج**: تصبح شيئا تافها مبتذلا.

تناوله باليد اليسرى!). وتنسكب القهوة من الدلة في الفنجال على شكل خيط حريري رفيع يشبه في رقته ودقته خيط العنكبوت، وإذا اندلق من ثعبة الدلة ووقع في قاعة الفنجال يصدر خريره صوتا عذبا ينهيه الساقي بنقرة خفيفة على الفنجال من رأس ثعبة الدلة. وما ينسكب من القهوة ينبغي ألا يزيد عن قطرات قليلة لا تكاد تغطي قاعة الفنجال. ومن العيب أن تقدم للرجل فنجال البن مملوءا لأن في ذلك، كما يقول تشارلز داوتي، إهانة له وتحقيرا وكأنك تقول له خذ هذا ياهذا اشربه وانصرف سريعا من هنا (Doughty 1921/I: 287)، أو كما تقول العامة: تِقَدْرَف.

ومن إسهامات شعراء النبط استخلاصهم لما في إعداد القهوة من شعائر طقوسية ودلالات رمزية وإدماج ذلك في مقدمة القصيدة كجزء من أهم أجزائها. الحيز الذي تحتله القهوة في القصيدة النبطية لا يقل عن الحيز الذي تحتله الناقة في موضوع الرحلة، فوصفوا طريقة إعدادها من إضرام النار مرورا بحمس البن ودقه حتى سكب القهوة وتذوقها. ويسمّون القهوة كيف لما لها من تأثير على المزاج وشحذ الذهن. ويسمونها أيضا مونسِه لأنها تجلب الأنس والبهجة وتساعد على كسر الحواجز بين المعزّب والضيوف الذين يبتهجون لرؤية النار تضيء ظلمة الليل، وسماع قرقعة الفناجيل وإيقاعات الهاون التي تطرد وحشة الصحراء، وشم رائحة دخان الغضا الزكية، وشم رائحة البن وهو يحترق، ورائحة البهار وهو يسحق في الهاون، ورائحة الدلة وهي تفوح. كل هذه أحاسيس تبعث على النشوة والأنس والكيف والتبسط وانطلاق اللسان بالكلام والسوالف والشعر الجميل.

من الشعراء المتميزين الذين برعوا في تناولهم لموضوع النظم وموضوع الرواية في مقدمة قصائدهم ودمج ذلك مع موضوع القهوة وموضوع الراحلة الشاعر المطيري حنيف ابن سعيدان. في القصيدة التالية التي يمدح بها عبدالمحسن الفرم نجده يصرح بأنه اعتلى مرقبة لينظم قصيدة تليق بممدوحه. وبعد الانتهاء من نظم القصيدة نزل من المرقبة ليبحث عن من يبعث معه القصيدة. هذا يؤكد على أن النظم عملية سابقة لعملية الإلقاء والرواية ومستقلة عنها:

عدّيت بالمرقاب من ضيق جولي ... وعدّلت في عالى الحجا ما طرى لي

في مرقبٍ ما فيه زولٍ يزول ... وفيّضت انا في راس رجم لحالي

حوّلت ما ادري وين تنصى ذلولي ... قمت اتذكر وين تِعزا الرجال

اللي عليهم جايزات دْلولي ... حمّالة الكايد بعسر الليالي

ياهل الركايب ريّضوا واقهروا لي ... مقدار ساعه والركايب عْدال

رِدّوا لي ارقاب النضا واربعوا لي ... اخذوا جوابٍ من ضميري زلال

اخذوا جوابي وافهموا زين قولي ... كلمه وسيروهن عساكم عجال

وفي القصيدة التالية التي يمدح فيها أمير الصعران نايف ابن هذال ابن بصيص يتفنن حنيف في وصف مجالس القهوة التي تشكل أشبه ما يكون بالمنتديات الشعرية

التي يتبادل فيها الحضور رواية الأشعار:

أنا ليـا غنّيت من ضـيـقـة الجـول ... أحـّيـه من نفسٍ تفـرّق نهـجـهـا
مـثل الصـلاة وفـرضـهـا باغٍ اقـول ... مـثـايلٍ مـا ارضى عليـهـا عَـوَجـهـا
ياهل النضـا خـوذوا من القـيل مـا اقـول ... وعن الصـدوف انتم بعـالي بْرَجْـهـا
ليـا وردتوا كـوكبٍ مـاه شـهـلول ... ارووا قْـرَبْكم من برايد فْلَجـهـا
خـبـرا ومـزّيهـا من الوسم هملول ... من ثالث الاتـوام سـيـلٍ دَهَـجـهـا
لى صـرت لا سـايل ولا نيب مـسـيـول ... نحـرت من كـبـد المسـيّـر بهـجـهـا
إن قـال هات بْهـار مـا قـيل مـشـيـول ... من بقـشـةٍ نقش البـريسم عْـرجـهـا
البن صـافي للمـعـامـيل مـزلول ... من دلّةٍ حـوّافـهـا مـا طهـجـهـا
فنجـالهـا بالوصف مـا هوب مـجـهـول ... خْـضـاب عـذرا مـايقـه في غنجـهـا[1]

ومثل ذلك هذه الأبيات التي قالها حنيف يمدح نايف ابن هذال ابن بصيص:

ياهيـه ياهل هايفـات المثـاني ... القَـفلِ زاويهن سـواة الدوانيق
القـفل زاويـهن علـى اوّل وثـاني ... كـبـار الظهـور مْـجـاذبات الخنانيق
مْـتَـيّـهـاتٍ من زمـان لزمـان ... الكل تجـفل من ظلال المعـاليق
عْـصـيٍّ اهلهن ليّن الخـيـزران ... حـمـر العـيـون مـلاخسـات المساويق
خـضـع الرقـاب مـعـشّـبـاتٍ سـمـان ... يْقَطّفن ارقـاب غض الزمـاليق
اسـبق من الشـيـهـان والهـيـقطان ... ومـذلّق الاطراف مع فكّة الريق
حـرايرٍ والا بنات العـمـان ... ركّـابهن لو يضـرب الخـوف مـا عـيق
ردّوا كـلام حْنيف ياهل الثـمـان ... القـول قـول حنيف مـا فـيـه تبـريق
ان كـان فـيكم يالدلايل ذهان ... اللي يحق الشـوف يبـدى الشـواهيق
عَـدّ الجـبـيل وتا تشـوف المبـاني ... ولوايحٍ تجـذب سـواة الشـواهيق
ملفـاك بدوٍ طرشـهـم غـيـتـران ... في درب وسـمـيّـه وقِـبلة شـبـاريق
وبيتٍ الى شِـيّـد كـبـيـر المبـاني ... يشـادي نبـا اللي نايفـه من صـعـافـيق
ونارٍ تشـادي للفـنر بالبـيـان ... وعند العـشـا تسـمع لنجـره تخـافـيق
نجـرٍ لهـشّـال الخـلا مـرحـبـان ... أتلى لغـاه يشلّق القلب تشليق
حب اليـمن والهـيل والزعـفـران ... يعـبى لبـيضٍ مـثل وصف الغـرانيق[2]
شـيخ ضلوعـه للخـسـاير مـتـان ... لـولاب حِـكّـامٍ يـفـج الصـناديـق

---

(١) **تفرق نهجها**: تشتتت أفكارها. **الصدوف**: سوء الطالع، الصدف السيئة والمعوّقات. **بعالي برجها**: في البروج العالية التي تحفظكم من أي سوء. **الاتوام**: من أسماء الأشهر عندهم. **بقشة**: كيس صغير من القماش المزركش. **عرجها**: النقوش التي على شكل خطوط وزوايا وأشكال هندسية. **طهجها**: أضاف لها الكثير من الماء لدرجة أن القهوة فقدت طعمها. **مايقه**: من الموق وهو التيه والدلال.

(٢) **القفل**: الضمور من شدة المسير. **زاويهن**: أضمرهن. **الدوانيق**: جمع دانوق وهي المركب الشراعي. **الخنانيق**: الأعنّة التي تُكبح بها. **المعاليق**: حبال الرحل وما يعلق على الدابة. **المساويق**: العصي التي تساق بها. **ملاخسات المساويق**: تنظر خلسة نحو العصي التي تساق بها خوفا من أن تقع عليها بالضرب. **الهيقطان**: القطا. **مذلق الأطراف**: أطراف ريش الجناح ويعني به الصقر، وهو أسرع ما يكون عند فكة الريق أي الصباح الباكر حيث ينطلق بحثا عن الغذاء. **ما عيق**: لا شيء يعيقه عما يريد. **ما فيه تبريق**: لا يجد فيه النقاد ما يعيبه. **طرشهم غيتران**: إبلهم التي تنتشر في المرعى مغاتير، وضحاء. **وسميه وشباريق**: مواضع في الصمان. **لغاه**: صوته، من اللغو. **بيض**: الدلال النظيفة.

وظيفة الشعر

لا بد أن نعي أهمية الدور السياسي والاجتماعي للشعر في مجتمعات الجزيرة العربية لنعرف مدى حرص الناس على حفظ الأشعار وتداولها. حفظ القصائد التي تسجل تاريخ القبيلة وتخلد بطولاتها وتحفظ أنسابها وتوريث هذه القصائد من جيل إلى جيل مسؤولية جماعية يحرص عليها الجميع، لأن القبيلة التي لا يوجد فيها شعراء ولا رواة حفظة يضيع تاريخها وتنسى. ومن المعروف أن الشعر في الجزيرة العربية في غالبيته شعر واقعي يستقي مادته من حوادث التاريخ المحلي وقيم المجتمع القبلي وممارسات الناس اليومية، ولذلك فهو يشكل مصدرا هاما لا يمكن التغاضي عنه لمن يزمع القيام بدراسة جدية لجغرافية الجزيرة العربية وتاريخ سكانها من حاضرة وبادية ودراسة أحوالهم المعيشية. وإذا برز أي خلاف في مسائل التاريخ والأنساب وغيرها يلجأ الناس عادة إلى الشعر بحثا عن الحقيقة. ومنذ العصر الجاهلي حتى عهد قريب كانت للشعر مكانته السياسية والاجتماعية وكان يقوم بدور فعال في التأثير على جماهير الناس وشغل فراغهم وفي تحريك الأحداث وكذلك في أرشفتها وتوثيقها وتداولها وحفظها وتوريثها عبر الأجيال. ولكي نعي الدور الذي لعبه الشعر في الجزيرة العربية ما علينا إلا أن نطالع كتبا مثل **النقائض** أو **المفضليات** أو **الأصمعيات** بالنسبة لشعر الجاهلية وصدر الإسلام. أما فيما يتعلق بالشعر النبطي فهناك كتاب **أبطال من الصحراء** للمرحوم محمد الأحمد السديري وكتاب **أهازيج الحرب أو شعر العرضة** للشيخ عبدالله بن خميس وسلسلة **من آدابنا الشعبية** للشيخ منديل الفهيد.

يكاد يكون الشعر في مجتمعات الجزيرة العربية الوسيلة الوحيدة لتزجية الوقت وملأ الفراغ والترفيه عن النفوس، لكن الأهم من ذلك والأخطر أنه سجل القيم والمُثُل والمعارف والأحداث والبطولات التي يحرص الجميع على تخليدها وإبقائها حية في الذاكرة. كما أن للشعر تأثير قوي في توجيه سلوك الأفراد وتلوين تفكيرهم وحثهم على التقيد بقيم المجتمع، وكانوا يسمون الشاعر المهيّج "مثوّر" لأنه يحرك الناس بشعره ويدفعهم إلى النهوض والوقوف دون حقوقهم. وبالإضافة إلى المسميات المعتادة مثل **شعر، قصيد، قاف، قيل** يسمونه أيضا **أمثال** لأنه بالنسبة لهم يقدم المثل والقدوة. ويقولون: **الامثال للرجال الذهنا خيار الدلايل**، ويقولون أيضا: **القصيد مشاعيب الرجال**، أي أنه يسوق الرجال ويحثهم على الفضيلة والأعمال البطولية مثلما تساق الإبل بالعصي "**المشاعيب**". وهم يستشهدون به في كل مناسبة ويحتكمون إليه في كل قضية. وحيث أن المجتمع القبلي مجتمع أمي لا مؤرخين عندهم ولا كتّاب فإن مهمة تسجيل أي حدث ذي بال تقع على عاتق الشعراء وحدهم. هذا الشعر الذي نتحدث عنه له مساس مباشر وتأثير ملموس على أناس حقيقيين، إما مدحا أو قدحا أو توجيها أو حضا على عمل أو تخليد مآثر أو توثيق أنساب. لذا لا نتصور أن أولئك

الناس الذين هم من ينظمه ويرويه سوف ينظرون إليه ويتعاملون معه على نفس المستوى مع الشعر الملحمي الذي لا يعدو أن يكون مجرد وسيلة من وسائل تزجية الوقت والترويح عن النفس، بل إنهم سوف يتعاملون معه بحرص شديد ويحافظون عليه مثلما تتعامل أي دولة حديثة مع أرشيفها الوطني وتحافظ عليه. ما يناط بالشعر من أدوار خطيرة وما يحظى به من أهمية بالغة وما يترتب عليه من تبعات بالنسبة لقائله وبالنسبة لمن يقال فيه، كل ذلك يضع قيودا لا تسمح للراوي بالابتعاد عن النص الأصلي للقصيدة، لأن في ذلك تزييفا للحقيقة وللتاريخ وتجاوزا لا يسمح به لا قائل القصيدة ولا من قيلت فيه. أي أن هناك نوعا من الرقابة الاجتماعية التي تشدد على حفظ الشعر وتحد من أي تلاعب مقصود في روايته لأن مضامينه تمس الجميع وتتعلق بالمصلحة العامة ولإحساس الجميع بأنه بمثابة السجل الذي يوثق الأحداث ويخلد الأفعال.

وللتدليل على خطورة الدور السياسي والاجتماعي للشعر النبطي نورد المثال التالي من أمثلة عديدة لا تحصى يمكن إيرادها. حصل خلاف بين الحسينة وآل عَمود، وينتمي الطرفان لقبيلة الخْرِصة من شمر، بسبب مياه السيول التي تنحدر على نخيلهم وبساتينهم من جبل العصام غرب حائل وكانت الغلبة لآل عَمود وكان شيخهم في ذلك الوقت شلاش ابن فنيدل. ومن رجالات آل عَمود أيضا الافيدع من الافادعة وفلاّج من آل غضا. أما الحسينة فمنهم الشاعر دبجان ابن درويش الحسيني من الفرايسة. ويعتد الفرايسة بأنهم أقرب فصائل الخْرِصة للجربان. وقال دبجان هذه القصيدة ينخا الجربان على آل عَمود. وحدثت هذه الأحداث بعد وفاة بْنَيّة الجربا بمدة طويلة لكن دبجان وجه القصيدة إلى بْنَيّة ويقصد من وراء نخوة الأموات تبكيت الأحياء واستثارة غضبهم ونعرتهم.

يالله يافـرّاج ياوالى الافـراج ... رزّاق بالاسـباب عـمي الدواريج

ياعـايد الارض الـمْحـيلِه بْوَدّاج ... بْلطْفك لْيا ما بَهّج الصبح تبهيج

تفـرج لمن كنّه بْحِقٍّ من العـاج ... مِتْحَيّرٍ ضـاقت عليـه المناهيج

ياراكبٍ من عندنا فـوق سـهواج ... سَهّـاج نهّـاجٍ بعيـد المناهيج

حـرٍّ الى منّـه نـهج يدلج ادلاج ... لو يطلبنّه سِبّق الخيل ما عيج

مرافـقـه عن حِرْوة الزور تنعاج ... يا اقفى يشادي ممرسات الدراريج

اول نهـاره بس مـشيٍ ودِفْلاج ... واتلى النهار يْوَهّج النضو توهيج

انخو بْنَيّه ياغدى القبر ينباج ... الاجرب العاصي كثير المخاريج

عالوا علي ربعي وانا صرت بِهْباج ... ضيم الرجال يْرَعّج القلب ترعيج

جـتنا من الادنين مـخلين الاسراج ... مـروين عِلْط مْذَلّقات المزاريج

يادار يادار الافـيـدع وفَلاّج ... مـا تستوي للّي براسه لجاليج

شْلاش يعمل له رغيفٍ على صاج ... وانا على مِرّ الحريشا دحاريج

كيف العمودي عندنا ياخذ الباج ... من ديرة الجربان ياخذ دماليج

الله على من شافهم حول فرتاج — وانخى عشاشيق البْنِيّ العماهيج
ودّي عليهم طلعة الشمس لِجْلاج — بْخيلٍ تْفَجّج عامر النزل تفججيج
ودّي عليهم بالبلش دهم وارواج — دِهْمٍ يْمَجْجِن اشهب الملح تمجيج
السيف لولا العوج ما عاد ينعاج — ينعاج للحق المعاوج ليا عيج
ما يْمَضّي العوجا ياكود ابقع الراج — بقع النسور اللي تْرَمّى الروابيج[1]

ثم حدث اقتتال بين الحسينة وفرع آخر من فروع الخرصة هم البريك، وأرغمهم زامل ابن سبهان، نائب الأمير سعود ابن عبدالعزيز المتعب الرشيد آنذاك على الصلح وحكم عليهم أن يتلادون الارقاب أي أن كل قتيل من هذا الفريق يقابله قتيل من الفريق الآخر وبعد ذلك تدفع دية قتلى الفريق الذين ليس لهم مقابل من الفريق الآخر. وأحس الشاعر عيادة ابن منيس، وهو من الحسينة، أن زامل السبهان انحاز إلى جانب البريك ضد الحسينة واضطهدهم فأشار على شيخ الحسينة، عبيكة ابن فرز، أن يطلبوا اللجوء عند أحد القبائل في الشمال ويستعينوا بهم ليتمكنوا من شن غارة مباغتة على البريك والتقاضي منهم. وقال عيادة هذه الأبيات يحرض جماعته على الأخذ بالثأر.

ياراكبٍ حرٍّ يبوج اشهب اللال — يا مَدّ من موقق بْعادٍ معاشيه
ياللـه ياللي لاوّل الصبح عَزّال — يامِلْحقٍ مع اول الليل تاليه
انك تْعَدِّل حَظِّنا عِقِب ما مال — وانك لْحَظّي عِقْب الاوجاع تبريه
متى يبي هَمٍّ عن القلب ينجال — تسعة حوالٍ يابو بسام غاشيه
غَبْنٍ على غَبْنٍ وغلبٍ وغربال — والحَمل يامِنّه فضح وش يْغَطّيه
انا بْشَمْسٍ والمخاليق بظْلال — والشمس ما تَلْقى حْذى الميت تشويه
يالربع كيف مْعَدّل الحق ما ضال — شيخٍ ظهر ما ينطي الحق راعيه
القِعِر ياشاف الجوق مِقْدِمه سال — يا نيش حَدْرِيّه مشى من عواليه
والزمل ما تصبر على الشيل يا مال — والى اعتدل شيله مشت لين ترميه
اخسوا خسيتوا ما بكم فرز رجال — رجل عديمٍ تالي الدين يقضيه
ولا من رْجالٍ تَقْطَع الليل واللال — وتْقَلّط المشكل يقوده وتتليه
وتَفْنى الرجال ويذهب العمر والمال — والعار ما يفنى لْيا عام صخّيه
اخّيه وامصخيه من بدع الامثال — القيل دوّار القضا ما يْقاضيه
يْقاضيه من دم المعادي ليا سال — قِرْطوع عطشانٍ ظما القيض حاديه
امّا اقطع القيد المكرسع بالافعال — والا احتذر عن سَلّة السيف تطريه[2]

---

(١) **عمي الدواريج**: الحشرات لا عيون لها. **الارض المحيله**: المحلة. **بهّج الصبح**: ظهر نوره. **المناهيج**: السبل. **نهج**: انطلق. **ما عيج**: لا تستطيع الخيل اللحاق به وصده عن طريقه. **ينباج**: ينشق. **كثير المخاريج**: من لا تعوزه الحيلة لإيجاد مخرج من أي مشكلة. **هباج**: المنخفض من الأرض. **علط**: طويلة. **المزاريج**: الرماح. **الحريشا**: الحنظل. **الباج**: الأتاوة. **فرتاج**: مورد في جبل سلمى. **تفججيج**: تخترقه جيئة وذهابا. **دهم**: البواريد. **العوج**: مخالفة طريق الحق المستقيم. **العوجا**: الخطأ والإهانة. **الروابيج**: ما يرميه الطير من فضلات الطعام من فمه.

(٢) **شيخٍ ظهر**: يقصد زامل. **القعر**: كثيب الرمل. **الجوق**: الحيف. **المشكل**: الرجل المتميز الذي تتوفر فيه صفات القيادة. **قرطوع**: ما يعبُّه الظمآن من شربة الماء. **المكرسع**: الموثق.

وأغضبت القصيدة زامل ابن سبهان الذي رأى فيها إثارة للفتنة فأقسم على قطع رأس عيادة ابن منيس وأمر بالقبض عليه وإيداعه الحبس لينفذ فيه حكم الإعدام. يقول الراوي مثقال ابن محسن ابن عواد الذي سجلت منه هذه القصائد والأخبار في قرية الصهوه من قرى حائل:

يقول رْحَمَة جدٍ لي يامير مربوطين سبعه، سبعةٍ اللي مربوطين بالحبس سابعهم جِدّي. يقول يامير يوم جونا العبيد تال الليل. ياهذاتا عملهم بالذبيح أوّل، اللي معه بالحبس يْتَحَذّون هدومه، يتقاسمونَه. قالوا العبيد: عيادة ابن منيس معكم اطلعوه. يوم اطلعوه يامير العبيد قَفْوُه، اثنين عبيد. وزامل السبهان بالروشن عنده ابن فهد الجربا هكالليلة مسيّرٍ عليه وجايبٍ له الحيثية، فرسٍ اصيل تسوى جهامة البل، جايبَه يبي يهديه على زامل، وعنده خلف الاذن، ابن شعلان، جالسين معه بالمختصر. ويجونك العبيد يقودون ابن منيس يفيّضونه مع الدرج، جابوه يتلّونه يم البطحا يبون يذبحونه. يوم جا من تحت الروشن وهو لك يصيح طول حسّه: واااااااوووووووه. ثلاث انواب يقول يسمعه الجن والانس: لى واحلالاة ياعمري، أرّ اخو فلحا، لى واحلولاة ياعمري، مير لا هشت ولا انحشت. قال الجربا: وشُّو هاللي يصيح يازامل، هم فوق بالروشن مع زامل عند المسحب. وتوافق بَعَد جيّة رغيّان ابن رمال. قال للعبيد: وشّو هالرجّال اللي يْقاد؟ قالوا هذا خريصيٍّ هاللون وهاللون وحالْفٍ زامل كود يذبحُه. قال: اصبروا شوين. الضعيّف هقوتي هكالحين هو سيّاف ابن رشيد. وهو يرقى رغيّان، قال: يازامل وش هالذبيحة اللي تبي تذبح لنا! قال زامل: انا حالفٍ كود امشي بين قْطعُه، مطلّقٍ الحريم إلا كود بِقْطَع راسه وامشي بين قْطعُه. قال رغيان: اقطع من جلده، اقطع من ثوبه، والا جزّ من شعر راسه عن حلفك بس لا تذبحه. ترى طالقات حريمي الثنتين مني انا يارغيان ان ذبحت ابن منيس الليلة يازامل، انه ما يِشِبّ به النار الغفيلي ولد الغفيليه، اننا ما نشب به النار، اننا ما غير نرحل عنك ونخلّيك –قال كذا فزعةٍ منُه لابن منيس– قال: لا تذبح هالشمري يازامل والله اني ما افل طْوَى بيتي الا بالجزيره، بالعراق، أنا أردى شمر والله ما يبقى عندك الواحد منا، باكر تستدنينا واحد واحد وتذبّحنا، وش تذبح الشمري عليه؟ هذا يبي حقه وانت تبي تقصره عن حقه. قال عاد خلف الاذن –ياخي شف كلام الطيب– قال: والله يامحفوظ كان هو على ما قال هالشمري صدق ياللي مثلك يقعد على المسند والله انه ما ترفع حظه هذي، والله انه ما ترفع حظه. يقول قال عاد الجربا: انا راع الحرشا، أرّ اخو فلانه، مير ذبيحتك لي خريصي يوم اني جيتك مْسَيّرٍ عليك ومهديٍ عليك الكحيلة من الخابور من الجزيرة اتلاتّه تقَلّطٍ لي ابن عمي ذبيحة لي يازامل! قال زامل: امكنوه، امكنوه، هاتوه نقطع لسانه. ويقطعون لسانه طال عمرك. واللي يسلمك. ما هوب ميزيه جزّة الراس، قرض راس اللسان، قص لسانه. يامار الناس متطانبه، تْخَبَر علم الشر، ليا البطحا. ابن منيس يوم جابوه للبطحا قال: خلّون من فضلكم ابصلي لي ركعتين. قالوا: صل. وهم واقفين قَفْوُه العبيد. يوم صلى قالوا: ابشر بعمرك، ابشر بعمرك. والله انه يحكي علي هو، ابن منيس، انا سامعه من لسانه وهو قاعد عندي مرتكي. قال ياولدي أول هالدنيا مثل طحن الرحى عندي، مثل موج البحر، ولا ادري وش انا بُه، يوم بشّرون هاللون يا مير يوم جتن لي خفّه قمت ارتعد. يقول الناس رَكْبَوا الجدران ما يدرون هو على عارٍ قطعة هاللسان او وشّو عليه، وانا ابكي وامج الدم واقصد. والله انه بقهوة مسعد المِرْمِش يَحَكْيَه وانت ياله تفهم حكيُه. يقول امج الدم من افمي واقصد. اللي يوم هو عاد يقول:

عيّى عبيكه لحيتي ما استشاره	ما طاع شوري نرتفع يم الاجناب
والله فلا من خلقة الدين صاره	قطعة لساني فوقها سبعة ارقاب

والساني اللي طار مثل الشراره ... بديوان شمر خالْطه شمط الاجناب
والساني اللي ما نِصى بنت جاره ... ولا هو غشيثٍ دابلٍ كبد الاقراب
رِدِّيت رَدّ جلابةٍ يوم باره ... كبشٍ سمين وجايبينه لقصّاب
عِدّي خروفٍ من عريض الفقاره ... ضحيةٍ ومْعَتْعَتٍ بين الاطناب
صكّوا على السيقان مثل الجباره ... قلت آه واويلاه من ضيم الاصحاب
هنّيت لو انّي هكاليوم فاره ... او طِنْفسٍ مع هالطنافيس وذباب
أو بقة من بين الاصباع طاره ... واروغ عنهم لايذٍ مع فضا الباب

كان الناس في الجاهلية وكذلك في العصور المتأخرة يحرصون على رواية الشعر وتداوله نظرا لقيمته التاريخية. فأيام العرب ووقائعهم في الجاهلية وأمجادهم وأنسابهم ومآثرهم وأخبارهم مسجلة في شعرهم الذي لولاه لضاعت من ذاكرة التاريخ. وقلما تمر حادثة ذات شأن في حياتهم، سواء شخصية أو اجتماعية، دون أن يسجلها الشعراء ويوثقوها في قصائدهم. ونظرا لحالة الفوضى السياسية التي كانت تعيشها قبائل الجزيرة العربية وبلدانها قبل عصرها الحديث فإن معظم أشعارهم كانت تدور حول الحروب والغزوات التي كانوا يشنونها على بعضهم البعض. كانت المعارك عادة ما يسبقها فترة من التعبئة التي يتبادل فيها شيوخ القبائل أو أمراء البلدان القصائد التي يسعى بها المناديب فيما بينهم إما لطلب المساعدة من الحلفاء أو لطلب الصلح أو لطلب الهدنة أو لتأجيل موعد الحرب أو للتحذير من مغبة الحرب أو للتهديد والوعيد والتحدي. وفي الطريق إلى المعركة ينظم الشعراء قصائد يشجعون فيها المحاربين ويبثون فيهم روح الحماس ويذكرونهم بانتصاراتهم السابقة ويوغرون صدورهم ضد عدوهم. وبعد المعركة ينظمون قصائد يذكرون فيها تفاصيل المعركة بما في ذلك المكان الذي وقعت فيه وما كسبوه فيها وما خسروه ويرثون القتلى ويشيدون بالأعمال البطولية والمبارزات ومطاردة الفرسان ويفتخرون بخيلهم وركائبهم وعدة حربهم. وتشكل هذه الحرب الكلامية عنصرا هاما لا يقل في خطورته عن الحرب الفعلية، ومثلما يجرد الفارس حسامه للذب عن القبيلة يسخر شاعر القبيلة موهبته الشعرية لتخليد أمجادها ومآثرها وانتصاراتها الحربية. ومعظم من ينظمون هذه الأشعار هم من الشيوخ والفرسان الذين يقودون هذه المعارك والذين يعلمون أنهم لا بد وأن يكونوا صادقين فيما يقولون لأن مكانتهم لا تسمح لهم أن يوصموا بالكذب، ولأن الشعراء في الجانب الآخر لهم بالمرصاد لو حادوا عن الحقيقة، فلا بد أن تكون الأقوال على قدر الأفعال لأن سمعة القائل ومصداقيته على المحك.

وسوف يتضح لنا في الفصول القادمة كيف أن الشعر النبطي، مثله مثل الشعر الجاهلي، قد لعب دورا بارزا في القضايا السياسية والاجتماعية وفي دفع الأحداث وتحريك الناس حينما كانت المنطقة مقسمة إلى قبائل وإمارات متناحرة في العصور التي سبقت توحيد البلاد على يد المغفور له جلالة الملك عبد العزيز. وكان لكل قبيلة

ولكل أمارة أو بلدة شعراء يذودون عنها ويسجلون مفاخرها، وكان لا بد للأمير أو شيخ القبيلة نفسه من أن يكون شاعرا مؤثرا، لأنه لم يكن هناك قوة فعلية تحكم الناس آنذاك عدا قوة الإقناع وفصاحة القول وذرابة اللسان. وحتى عهد قريب كان فرسان الجزيرة وشعراؤها يتغنون بكرمهم وشجاعتهم وشهامتهم، ويسجلون مفاخر قبائلهم بقصائد يتداولها الرواة ويتلقفها الركبان، وتختزنها الذاكرة الشعبية لسنين طويلة. ومن شيوخ القبائل المتأخرين الذين اشتهر شعرهم بين الناس الشيخ تركي ابن صنهات ابن حميد من شيوخ عتيبة والشيخ محمد ابن هادي ابن قرملة من شيوخ قحطان والشيخ راكان ابن حثلين من شيوخ العجمان، ومن أمراء الحاضرة اشتهر عبدالله ابن رشيد وأخوه عبيد بقوة شعرهما وجزالته وكذلك رميزان ابن غشام وزامل السليم وغيرهم كثير. أما حميدان الشويعر ومحمد العبدالله العوني فقد طبقت شهرتهما الآفاق لما في شعرهما من قيمة تاريخية وسياسية. هؤلاء الشعراء هم صوت الجماعة وضميرها يتكلمون باسمها وينطقون بصوتها ويعبرون بلسانها، يقولون الشعر وهم واعون لثقل المسؤولية الملقاة على عواتقهم ومدركون لخطورة الدور الذي يقومون به، وما منهم من يحترف الإنشاد، ويكفي أن نعرف أن الثقافة العربية على وجه العموم تنظر نظرة ازدراء إلى أي شاعر يتكسب بشعره.

ولا يقل أهمية عن القيمة التاريخية للقصيدة لغتها وجودتها الفنية وقدرتها على تلبية الحاجات النفسية والعقلية والمعرفية. إذا ما تطلعنا إلى القصيدة العربية التقليدية وجدنا أن بنيتها الداخلية ووحدتها الموضوعية ومقوماتها الفنية تستند إلى مقدرة الشاعر ومهارته في استكشاف ما يحيط به من ظروف طبيعية واجتماعية ليعرضها أمام مستمعيه. إنها سعي دائب لفهم الواقع الاجتماعي من جميع زواياه لاستخلاص أسراره وتأليف أجزائه وإيجاد علاقات ذهنية وعاطفية بين هذه الأجزاء عن طريق التشبيه والاستعارة والمجاز والكنايات وسائر الصور الشعرية، لذا فإن النظرة الثاقبة والتشبيه البارع ودقة الملاحظة من أهم خصائص القصيدة العربية. وقل أن تخلو أبيات القصيدة من نفحات فلسفية عن طبيعة الحياة وتقلباتها يضمنها الشاعر قصيدته كعزاء لهؤلاء الذين يبذلون قصارى جهدهم وتحول الظروف القاهرة دون تحقيق طموحاتهم.

يكمن سر جمال القصيدة العربية وجاذبيتها في أنها تستمد صورها ومعانيها من الواقع الطبيعي والإنساني، إلا أن الواقع الذي تصوره هو في حد ذاته عالم شعري خصب فيه من المواقف البطولية والمشاهد الدرامية بقدر ما فيه من المآسي والتراجيديا يتشبث أهله بقيم الفروسية ومثاليات الصحراء ويمارسونها في حياتهم اليومية متحدين بذلك ظروفهم الصعبة ومعاناتهم اليومية. وما على الشاعر إلا أن ينتقي أحداثاً من هذا الواقع وينظمها في قالب شعري مصقول عماده الموسيقي

اللفظية والأبعاد الإيحائية والمجازية للكلمات. الشعر النبطي، مثله مثل الشعر الجاهلي، ما هو إلا صورة للواقع ورصد للأحداث وسجل للقيم والمثل والمفاهيم التي تعطي لحياة الصحراء معنى يعين على تحملها ويجعل منها، بالرغم من شظفها وتقلباتها، حياة تليق بالإنسان. فالشاعرين، النبطي والجاهلي، يلتقيان على صعيد واحد من الرؤية الحضارية والحس الفني وشعرهما ليس إلا صدى لنفس الظروف الطبيعية والاجتماعية القاسية. القصيدة ما هي إلا سلسلة من الشرائح الفنية المنتقاة من حياة الحاضرة والبادية صفت بمهارة فائقة لتكون وحدة شعرية متكاملة. وهذه الشرائح وإن كانت عادة تعكس لنا الحياة بطريقة انتقائية وتركز على أنماط السلوك البطولي والمثالي إلا أن كل ما تصوره هو في حدود الواقع والإمكان. إنها بحث عن ما هو أمثل وليس عن ما هو مثالي.

القصيدة أداة تحويلية تحول عالم الحقيقة العارية المبعثر إلى عالم شعري خصب مترابط. إنها كاميرا تنقل لنا لقطات من مشاهد لا يوجد بينها أي شبه أو علاقة عدا ما توجده أبيات القصيدة التي تجمع بين هذه المشاهد مثلما نجمع الصور في الألبوم أو الورود في المزهرية. ففي القصيدة التالية مثلا تقدم لنا مرسا العطاوية أربع صور تستغرق كل منها بيتين من أبيات القصيدة. الصورة الأولى لصقر أطلقه صاحبه على الحباري وسيور الجلد التي يربط بها على وكره "سبوقه" تتدلى في الهواء مثلما يتدلى طرف الخمار الذي تعلق به المرأة مفاتيحها فتثقله لذلك فهو دائما يتدلّى. الصورة الثانية تصور خفقان قلبها وتشبه روغانه بروغان الظباء التي شمت رائحة البارود حينما أشعل الرماة فتائل بنادقهم فخافت وأطلقت ساقيها للريح طلبا للنجاة. والصورة الثالثة تصور الشاعرة نفسها قائلة بأنها تزعج صوتها لتخفف من عنائها بالغناء وقول الشعر، ولولا قول الشعر الذي تروح به عن نفسها لاحترقت مثلما يحترق البن على نار يتحلق حولها رجال تصفهم بأنهم مفاليح تحف مجلسهم الدعابة وأحاديث السمر. وفي الصورة الرابعة تصف شدة انجذاب قلبها نحو من تحب وتقارنه بقوة انجذاب الغرب المملوء بالماء من بئر جمها غزير بحيث أن الغرب يمتلئ بمجرد هزه من أعلى دون الحاجة إلى من ينزل إلى قاع البئر ليموح الماء، أي يغرفه بإناء ثم يصب في الغرب حتى يمتلئ، كما هي الحال إذا كان الماء قليلا. استطاعت الشاعرة أن تجمع هذه المشاهد المتناثرة في قصيدة كما نجمع الزهور في المزهرية وتربطها في البيت الأخير مثلما نربط "بوكيه" الزهور بخيط الحرير الملون. البيت الأخير يؤطر هذه المشاهد المشتتة ويجمع بينها في كونها تعبيرا عن الأعراض النفسية وحالات الشعور التي تسببها تجربة الحب.

ياطير ياللي في مسيرك رواجِ — ليا طالعوا زول الحباري مدابيح
يتليه مسباقٍ سْواة العْناج — يشدي عْناج مْعَلّقات المطاويح
ياقلب ياللي بين الاضلاع ماج — كما يموجن القوايد عن الريح

ريحة فتيل مولّعين الايلاج ... لى جا لهن غْلَيّمٍ بالمصابيح
لولاي اوسِّع خاطري بالزعاج ... لاغدي سواة البن بين المفاليح
ليا قَلّطوه وجا لضَوّه سراج ... وصَكّوا عليه وجا هروج وتمازيح
ياتلّ قلبي تلّ غَرْبٍ هجاج ... على ثلاثٍ يَزْعَجِنّه مشاويح[1]
على قليبٍ وصطها الجمّ ماج ... من يوم حِفْرَت غربها هَزّ ما ميح
على عشيرٍ فوق عِدّ العجاج ... قل لا سقاه الله سحابٍ مراويح

الشعر العربي ليس في حقيقته إلا استعراض دائم وتقويم مستمر للواقع والحياة. وحينما يلقي الشاعر قصيدته على المستمعين فإنهم يجدون في كل بيت من أبياتها وفي كل صورة من صورها ترجيعات وأصداء تحضر إلى أذهانهم كامل موروثهم الشعري الذي يعكس واقعهم الطبيعي والإنساني. لذا فإن إنشاد الشعر في المجتمعات الشفهية يمنح المتلقين القدرة على تفهم واقعهم ويمدهم بالطاقة اللازمة لتجديد العلاقة مع هذا الواقع ومع بعضهم البعض. بل إن إنشاد الشعر هو في حقيقته ممارسة شعائرية جماعية يجد فيها المشاركون تزكية للمثل الحضارية والقيم الاجتماعية التي تلون تفكيرهم وتوجه سلوكهم ويستمدون منها قوة الأمل والعزاء. ولا نغالي إذا قلنا أن الشعر في المجتمعات الأمية يجسد وعي الأمة ويعكس وجدان الجماعة فهو سجل الأحداث ومستودع القيم وحصيلة التجارب التي يقتدي بها الناس في سلوكهم ويحتكمون إليها في معظم شؤونهم.

الفنون التقليدية عموماً جماعية في أدائها وفي سياقاتها ومناسباتها، تعبر عن تكاتف الجماعة وتعكس وحدة المصير وترتبط بدورة الحياة، يتلاشى فيها الفرق بين المؤدين والجمهور. بقاء الشعر والسوالف والقصص قيد التداول في مجتمع شفهي لا يحتاج فقط إلى رواة وحفظة ومؤدين موهوبين، بل أيضا إلى جمهور ذواقة متعطش للسماع يميز الغث من السمين. والشعوب الأمية والجماعات التقليدية لا تعرف مفهوم الفن للفن أو ما يسمى الفن الخالص حيث أن الفن عندها لا ينفصل عن شؤون الحياة الأخرى، له وظيفة ملموسة ودور بارز في المجتمع. هدف الشعر والأدب في هذه المجتمعات هو إعطاء الجمهور تصوراً كاملاً ورؤية واضحة لما يحيط بهم من معطيات وقضايا إنسانية وطبيعية. الشعر هو دائرة معارف المجتمعات الأمية ومرجعها ومستودع تجاربها لذا قال قدماؤنا: الشعر ديوان العرب. وترديد الشعر والسوالف في المنتديات والمحافل ومجالس السمر ليس مجرد وسيلة للتسلية والترفيه، بل هو أيضاً وسيلة لاسترجاع واستعراض وتعلم الموروث المعرفي في سياق جماعي احتفالي بهيج خال من التوترات والإجهاد المصاحب عادة للتعليم المدرسي. وعلى خلاف **السباحين** التي يتلهّي بها النساء والصبيان، يقولون عن سرد

---

(١) **رواج**: روجان. **العناج**: خيط تشده المرأة في طرف خمارها تربط به مفاتيحها ويشده ثِقَل المفاتيح إلى الأسفل. **القوايد**: الظباء التي في مقدمة القطيع تقوده وحالما تشم رائحة ملح البارود تموج وتحرف اتجاهها وتفر شاردة بأقصى سرعة لها. **مشاويح**: مسرعات لذا فهي تجذب غرب الماء بهمة ونشاط.

السوالف وإنشاد القصائد أنه كلام الرجال لأنه في الغالب موجه لهم ويختص بتخليد أفعالهم، وصفة الرجل لا تطلق عادة إلا على الشخص النابه صاحب الشأن والهمة (لكن هذا بطبيعة الحال لا ينفي وجود شاعرات متميزات ولا أن للشعر تأثيره على سلوك النساء والصبيان). ويعد حفظ السوالف والقصائد وروايتها، أو على الأقل فهمها وتذوقها والرغبة في سماعها، سمة أساسية تميز الرجل النابه كامل الرجولة والإنسان الشهم مكتمل الإنسانية عن الشخص الخامل ذو الإحساس المتبلد، أو كما يسمونه الدحش أو الثور. في العصور الأمية تحل السوالف والشعر، أو ما يسمونه علوم الرجال، محل المدارس والتعليم النظامي، ومن لا حظ له من علوم الرجال انذاك كمن لا حظ له من التعليم النظامي والتأهيل الأكاديمي في وقتنا الحاضر. وهناك مناسبات عديدة لتداول القصائد وترويجها حيث أن الناس في العصور الماضية كلهم يروون الشعر ويستشهدون به في جميع المناسبات، وكانوا يتخذونه قدوة لهم في سلوكهم وجميع شؤون حياتهم. لذا لا يستغرب أن نجد رواية الشعر وتداوله وتلقيه وتدبره والكلف به ظاهرة شائعة ذائعة ومسؤولية جماعية يضطلع بها الخاصة والعامة وتتفشى بين كافة أفراد المجتمع وفئاته وليست حكرا على دائرة ضيقة من الرواة المتخصصين المحترفين الذين يتوهم مرجوليوث في مقالته عن انتحال الشعر الجاهلي أن عدم وجود إشارات في المصادر القديمة إلى وجودهم في الجاهلية وصدر الإسلام، إضافة إلى عدم شيوع الكتابة، يعني عدم إمكانية عبور أي نصوص شعرية من العصر الجاهلي إلى القرن الثاني للهجرة (مرجوليوث ١٩٨٦: ٩٦).

سالفة القصيدة

الشعر النبطي، مثله مثل الشعر الجاهلي، ليس شعرا ملحميا ولا قصصيا. لذلك فإن الشاعر النبطي حينما يتطرق إلى حدث معين أو يصف موقفا أو حالة فإنه لا يتخذ موقف المؤرخ الذي يهمه توثيق الأحداث وسرد كل تفاصيلها وإنما موقف الفنان الذي يهمه أن يستخلص منها مادة فنية وقيمة أخلاقية ورؤية كونية شاملة وعميقة تتفق مع تقاليد مجتمعه وقيمه الثقافية وأنساقه الاجتماعية، وأن يقدم لمستمعيه عملاً وجدانياً وذهنياً يواكب تطلعاتهم الفكرية واحتياجاتهم العاطفية وتصوراتهم لهذا الكون من حولهم والعالم الذي يعيشون فيه. فأبياته هي النبراس المشع الذي ينير سبيلهم والتعبير الصادق لما يختلج في نفوسهم من مشاعر وأحاسيس. لذا فإن القصيدة التي تقال لتخليد ذكرى معينة أو مناسبة أو حدث لا تتحدث عادة بالتفصيل عن ذلك الحدث وإنما تشير له إشارة سريعة مقتضبة. ولذلك غالبا ما ترتبط مع القصيدة سالفةٍ تحكي للحضور شيئا عن حياة الشاعر وعن خلفية القصيدة والمناسبة التي قيلت فيها والأسباب الباعثة لنظمها وتفصل القول في شرح إشارات القصيدة وتضعها في سياقها الصحيح الذي يعين على فهمها ومعرفة

الأحداث التي تخلدها والأسماء والمواقع التي ترد فيها. وفي كثير من الأحيان تشكل السالفة جزءا عضويا من القصيدة من الناحيتين الفنية والتاريخية وعدم إيراد السالفة في تلك الحالة يترتب عليه خلل جوهري يعيق عملية الفهم والتذوق. ومثلما أن السالفة تلقي الضوء على القصيدة وتفسر أبياتها فإن القصيدة في نظر البعض تعتبر الدليل المادي الذي يشهد على مصداقية السالفة ويؤكد على حقيقة ما تتضمنه من وقائع وأحداث، ويقولون إن القصيدة تحفظ السالفة من النسيان أو من نسبتها إلى من ليست هي له مثلما تحفظ الوسوم الإبل من الضياع أو السرقة أو الاختلاط بغيرها من الأذواد. كذلك السالفة تضيء القصيدة وتضيف لها بعدا دراميا يشوق الحضور لسماعها. ويصف جهويل ابن سالم المري السالفة بأنها مثل الأرز أو العيش الذي تقدم عليه الذبيحة وأن القصيدة بدون سالفة كالذبيحة بدون عيش:

القصيده اللي ما لها سالفه مثل الكرامه اللي ما لها فراش، راعيها يحط الذبيحة على الصحن بدون ما يحط تحتها عيش. الى قال سَمّوا قبّعت الكرامه بالصحن، ما تحتها فراش، العيش يفرّش الذبيحه، النعجه أو الحوار. أيضا القصيده للسالفه مثل الشهود عند الشرع.

ونظرا لما بين القصيدة والسالفة من علاقة عضوية، فإن أي تغيير في القصيدة بسبب اختلاف الرواية سوف يترتب عليه بالضرورة تغيير في السالفة يتناسب معه. ولو تخلخل ترتيب أبيات القصيدة أو سقطت منها بعض الأبيات فإن ذلك سيكون له أثره على فحوى السالفة.

حينما يلقي الشاعر قصيدته لأول مرة بعد نظمها مباشرة قد لا تكون السالفة ضرورية لأن الأحداث التي تسجلها القصيدة ما زالت حاضرة في أذهان المستمعين الذين قد يكون البعض منهم من المشاركين الفعليين في تلك الأحداث، وقد تكون القصيدة موجهة أساسا لهم أو لأحدهم. فمثلا حينما يلقي زهير بن أبي سلمى قصيدته أمام هرم بن سنان فإن هرم والحضور يعرفون ما تتحدث عنه القصيدة وهم أبطال الوقائع التي تخلدها، لذلك فإن زهير لا يحتاج قبل إلقاء القصيدة إلى مقدمة تشرح مناسبتها وتوضح أسماء الأشخاص والمواقع التي وردت فيها. ولكن كلما بعدت الشقة الزمانية والمكانية عن الظروف الباعثة للنظم كلما كانت الضرورة أكثر إلحاحا لإلحاق سالفة بالقصيدة تضيء معانيها للمستمعين وتعطي الخلفية اللازمة لفهمها.

ويختلف نص السالفة عن النصوص الشعرية حيث أنه بخلاف القصيدة التي تنظم وتحفظ قبل الأداء، ويكون أداؤها عملية استظهار لنص محفوظ، نجد أن تأليف السالفة عمل ارتجالى، فهو لا يأتي دفعة واحدة في لحظة إلهام وتجلي ليأخذ شكلا ثابتا مكتملا في تلك اللحظة، وإنما يتم التأليف دائما أثناء الأداء وليس قبله. أي أن من يؤدي السالفة، وإن كان يعرف فحواها وخطوطها العريضة، لا يستظهر نصا محفوظا. وبعبارة أخرى فإن الصياغة اللغوية وترتيب أحداث السالفة حسب

تسلسلها المنطقي والزمني لا تسبقان الرواية، كما هي الحال بالنسبة للقصيدة، بل تصاحبانها.

وحينما يبدأ الراوي بسرد السالفة أو القصيدة فإنه لا يتردد في الاستعانة بالحضور لتأكيد روايته والشهادة على صحتها أو لتذكيره بما ند عن خاطره من تفاصيل وأسماء وأحداث أو أبيات شعرية. ولا يبخل الحضور بمد يد العون له من أجل ترميم البناء القصصي ورتق النسيج السردي. وإذا ما أثبت الراوي عجزه عن الأداء بصورة مرضية فلربما حل محله من هو أكفأ منه من بين الحضور. ومن لا يعرف القصيدة ويخل في روايتها يقولون عنه إنه **يْفَلّق السالفه** أو **يْفَلّق القصيده** تشبيها له بمن يرمي شخصا آخر بالحجارة على رأسه ويشجه ويسبب له عاهة أو تشويه. وليس من النادر أن يتشارك أكثر من راوية كل منهم يورد الحدث الذي عايشه أو عنده منه خبر يقين أو لديه زيادة في التفاصيل لا تتوفر عند غيره من الرواة. ويساهم الجمهور في تشكيل السالفة وتوجيهها وجهة معينة عن طريق المداخلات والتصحيحات وعبارات الاستحسان أو الاستهجان وتوجيه الأسئلة للراوي، وهكذا. ولذا تختلف رواية السالفة من راوٍ لآخر، بل من مناسبة لأخرى عند الراوي نفسه والذي أمامه العديد من الاتجاهات التي يمكن أن يأخذها في حديثه.

وتختلف السالفة عن الحكاية أو القصة المحبوكة في أن بنائها مرن ونسيجها مطاوع لأنها تخضع لأسلوب التراكم والتدكيك الذي تتعنقد فيه الأحداث والمواضيع بشكل يسهل فيه التقديم والتأخير والحذف والإضافة والاختصار والاستطراد وإعادة التركيب والتأليف وفق ما يقتضيه سياق الأداء دون التقيد بتسلسل صارم أو تتابع محدد. السالفة في الواقع ليست إلا تركيبة عنقودية من سوالف صغيرة وأحداث ينظمها الراوي حسب مهارته. والحدث الواحد يمكن أن يختزل في إشارة عابرة ضمن سالفة ويمكن أن يطور إلى سالفة مستقلة. حتى التسلسل الزمني نفسه يمكن التغاضي عنه، وقد يتوقف الراوي ويعود أدراجه في السرد لأنه تذكر حادثة كان يفترض أنه ذكرها في السابق، وهذا ما يعنونه بقولهم: **السوالف بالتفطّن**، أي أن إيراد الأحداث وتتابعها محكوم بالتذكر. حينما يبدأ الراوي بالحديث تنشط ذاكرته وذاكرة الحضور وتبدأ تتوارد على أذهانهم سوالف وقصائد أخرى مثل توارد الإبل على الحوض، أو كما يقولون: **السوالف تِرِد**، ويقولون: **السوالف تجيب السوالف**. وقد عبر الراوية جهويل ابن سالم المري هذه القضية على النحو التالي:

> يقولون بامثال الباديه السوالف تجيب السوالف. لى صار ما عندك سالفه وجاب واحد بالمجلس سالفه يطري عليك سوالفٍ كثير. السوالف تجيب السوالف. لكن لى من جاك واحد فجأه وتقول له يارفيقي حنا اليوم ضايقين جب لنا سالفة توسع صدورنا، بلكي انه يحصّل له سالفه وحده وبلكي جميع السوالف اللي عنده كلها تذهب عنّه ذاك الوقت. لكن لما انه يسولف واحد تقوم السوالف تداحم بصدر الآخر، كل وحده تطق الاخرى تبي هي تجي الاوله، يقول بس متى يسكت

خويي اسولف انا، تطري على رفيقك سالفةٍ من سالفتك.

حينما يبدأ الراوي في الحديث تبدأ أحداث السالفة المتداخلة ومواضيعها المتشابكة تتزاحم في ذاكرته " تداحم بصدْرُه" وتتسابق إلى لسانه، ولذلك فإن فرزها وسردها بالتسلسل وترتيبها لفظيا بشكل منتظم ومتماسك عمل إبداعي في غاية الصعوبة ويحتاج إلى موهبة ومهارة، مثلما أن تورید الإبل المتزاحمة على حوض الماء وسقيها يحتاج إلى أن يكون الساقي ماهرا متمرسا لكي يحول هذه الفوضى إلى نظام متتابع. والكثير من أسماء الأشخاص والمواقع والأحداث والمصطلحات كلما خطرت على لسان الراوي أثناء السرد تقدح في ذاكرته كل ما يتعلق بها من سوالف أخرى وقصائد. وأحيانا قد يجد الراوي نفسه مضطرا للتوقف وتعليق سالفته مؤقتا لإيراد سالفة أخرى تشكل الخلفية أو السابقة التي لا بد من إيرادها لتسهيل عملية الفهم والمتابعة لما سيأتي، وهذا ما يعنيه قولهم: **حالت سالفةٍ دون سالفه**.

ونظرا للطبيعة العنقودية للسوالف فإن الراوية الجيد ذو الذاكرة القوية والأداء الدرامي قد يمضي الليل كله يشرق ويغرب في السوالف بشكل يصعب معه تحديد متى تنتهي سالفة وتبدأ أخرى أو ما إذا كان الحديث كله على طوله يشكل سالفة واحدة مؤلفة من عدد من السوالف المتداخلة، ولذلك قالوا: **السوالف طويلةٍ عريضه**. ولا تختلف السوالف عن المؤلفات التاريخية، فهي يمكن أن تقتصر فقط على مجرد حدث عابر في حياة شخص واحد أو على قضية محددة أو فترة وجيزة، ولكن بالمقابل يمكن للسالفة أن تتطرق بإسهاب إلى حياة شخص بطولها وعرضها وما فيها من أحداث جسام ويمكن أن تطول لتشمل تاريخ قبيلة أو منطقة بأكملها بكل ما فيها من وقائع مهمة وشخصيات بارزة وما قيل فيها من الأشعار، كأن تتحول حرب البسوس إلى ملحمة مطولة هي ملحمة الزير سالم أو تتحول حرب داحس والغبراء إلى ملحمة عنترة. والسوالف تشبه التاريخ وهي مثل الحياة نفسها مستمرة ولا تتوقف، بمعنى أنه سيكون هناك دائما أحداث جديدة تضاف إلى ما سبق، وهكذا تتراكم أحداث السالفة ومواضيعها مع تعاقب الأجيال وتراكم أحداث الحياة ومواضيعها.

وكما سبق ذكره فإن السالفة تتألف من أحداث عديدة مختلفة ومتداخلة حدثت لعدة أشخاص عبر فترة ممتدة من الزمن، لكنها كلها في الأساس أحداث واقعية حدثت بالفعل وشخوصها أشخاص حقيقيون قام كل منهم بدوره المناط به كما تقول السالفة. والرواة عادة هم هؤلاء الأشخاص الذين قاموا بهذه الأدوار وشاركوا في هذه الأحداث أو أشخاص قريبون منهم سمعوهم يتحدثون بها. ولذا فليس من المستغرب أن يسهب الراوي في سرد التفاصيل المتعلقة بدوره أو بالأحداث التي شارك فيها هو مشاركة فعلية ومباشرة لأقربائه وأصدقائه ومن هم وثيقي الصلة به، بينما يوجز في سرد الأحداث الأخرى التي لم يشارك هو فيها ولا يعرف تفاصيلها وكيفية حدوثها، ثم يقوم أقرباؤه وأصدقاؤه بدورهم بتناقل وتوارث الرواية كما

سمعوها منه والتي سوف تختلف بطبيعة الحال عن رواية تم تلقيها من شخص آخر قام بأدوار أخرى وشارك في أحداث أخرى. وقد تحدثت عن هذه المسألة بشيء من التفصيل في كتابي *The Arabian Oral Historical Narrative: An Ethnographic and Linguistic Analysis,* والكتاب عبارة عن دراسة وتوثيق لسالفة طويلة تتحدث عن ذبحة عقاب العواجي لهذلول الشويهري ثم ذبحة عقاب وأخيه حجاب على يد هايس القعيط ثأرا لمقتل هذلول. لقد استقيت هذه السالفة التي دارت أحداثها في النصف الأول من القرن التاسع عشر من إحدى عشر راوية من رواة قبيلة شمر كل منهم أورد في روايته وفصّل القول في أحداث ندّت عن الرواة الآخرين ولم يذكروها أو ذكروها باقتضاب. وقد لاحظت من خلال جمعي وتتبعي لهذه السالفة أن الرواة الذين تربطهم صلة قرابية بأي من الأشخاص الذين شاركوا في أحداث السالفة لديهم تفاصيل أكثر من الرواة الذين لا تربطهم أي علاقة بشخصيات السالفة، لكن التفاصيل الأوفى دائما تتعلق بالدور الذي لعبه قريب الراوي في أحداث السالفة (Sowayan 1992: 11-8).

ومن السوالف الأخرى التي جمعتها من رواة شمر والتي دارت أحداثها في بداية القرن العشرين سالفة مشهورة عند رواة شمر وهي سالفة **نقلة الشلقان لخويهم مجيدع الربوض**. جمعت هذه السالفة من ثمانية رواة هم: رضا ابن طارف الشمري الذي التقيته بالرياض في ١٤٠٢/١٢/٤، وخفيج ابن عبدالله ابن بدهان الرمالي الذي التقيته في النسيم بالرياض في ١٤٠٣/٣/٢١، وراضي ابن غريب ابن معيقل الشلاقي الذي التقيته أيضا في شعيب شوط في ١٤٠٣/١١/١٣، وفرحان ابن غريب الشلاقي الذي التقيته في شعيب شوط قرب حائل في ١٤٠٣/١١/٢٢، ومريف ابن غازي النماصي الذي التقيته في هجرة الاضارع قرب سكاكا في ١٤٠٤/٦/٣، وعايد ابن فهد ابن دغيم الربوض الذي التقيته في الجابريه قرب حائل في ١٠/١٤/ ١٤٠٤، وخضير ابن حامد ابن ناصر الربوض الذي التقيته في سكاكا في ١٠/٢١/ ١٤٠٥، والكاسب ابن عبكلي الفالح الشلاقي الذي التقيته في هجرة الفيضه قرب خط التابلاين في ١٤٠٥/١٠/٢٧. أبطال هذه السالفة هم: عبكلي ابن فالح الشلاقي، وغريب ابن معيقل الشلاقي، وثنيان ابن معيقل الشلاقي، ومشاري ابن مظيهير ابن معيقل الشلاقي، وحسن ابن مظيهير ابن معيقل الشلاقي، وجفران ابن هدهود ابن مخيمر الشلاقي، وشحاذ ابن مخيمر الشلاقي، ومشوط ابن مخيمر الشلاقي، ومجيدع الربوض. لاحظ أن الكاسب العبكلي هو ابن عبكلي ابن فالح، وأن فرحان وراضي هم أبناء غريب ابن معيقل ويجتمعان مع ثنيان ومشاري وحسن في انتمائهما إلى المعيقل، وأن خضير الربوض وعايد الربوض من أقرباء مجيدع الربوض. أما مريف ابن غازي فهو من النمصان الذي يجتمعون مع الشلقان في

قبيلة الزميل، وخفيج ابن بدهان الرمالي من الغفيلة الذين يجتمعون مع الزميل في سنجارة، أما رضا ابن طارف فهو أبعد الرواة عن أشخاص القصة لأنه من عبده. ثم إن الكاسب العبكلي عايش أبطال القصة ويعرفهم وجالسهم وروى القصة عنهم مباشرة. كذلك فرحان ابن غريب عاصر أبيه غريب وغزى معه ثلاث غزوات. أما أخوه راضي فهو كان صغيرا حينما توفي أبوه. أول ما نلاحظه أن الأشخاص اللصيقين بأبطال القصة يعرفونهم جيدا وتتفق روايتهم في عدد الأشخاص وأسمائهم، على خلاف الرواة البعيدين الذين لا يعرفون إلا بعض الأسماء. وتختلف الأدوار الرئيسية باختلاف الرواة حيث أن كل راوية من الرواة اللصيقين بأبطال القصة يعطي دورا أكبر لقريبه. ونلاحظ أيضا أن الرواة البعيدين يختصرون القصة وينصب تركيزهم على القصيدة، بخلاف الرواة القريبين الذين يولون القصة أهمية لا تقل عن تلك التي يولونها القصيدة. وكل ما ابتعدت صلة الراوي بأشخاص القصة كلما ابتعدت روايته عن الواقعية وأخذت منحى قصصيا أدبيا. وقد لاحظت أن الكاسب العبكلي وفرحان ابن غريب، بحكم قربهم ومعايشتهم للعصر الذي حدثت فيه القصة وفهمهم لذلك المحيط الثقافي والاجتماعي لا يغرقون في إيراد المعلومات التوضيحية ظنا منهم أن ما يعرفونهم هم عن تلك الفترة يعرفه غيرهم وما لا يخفى عنهم لا يخفي عن الآخرين. كان لا بد لي من طرح أسئلة كثيرة عليهم أثناء سردهم للقصة لأفهم خلفياتها وأحصل على التصور اللازم لفهمها. أما راضي ابن غريب فيبدو لي أنه بحكم صغر سنه مر بنفس التجربة التي مررت بها وحاول أن يسأل ويناقش الرواة الذين سمع منهم القصة وبنى لنفسه رواية متماسكة مكتملة بكل التفاصيل والمعلومات والشروحات اللازمة التي وجدت طريقها لتتظافر مع روايته لتصبح جزءا من نسيجها الكلي. كذلك عايد الربوض فإن سنه أصغر من أن يكون لديه تصورا واضحا عن تلك الفترة لكنه لم يجتهد مثلما اجتهد راضي (الذي ربما اجتهد لأن والده كان من شخوص القصة) للحصول على رواية متكاملة ومتماسكة وموثوقة، لذا لاحظت أنه أحيانا يحاول سد الفجوات السردية أو تفسير الغموض حيثما اتفق.

تتلخص السالفة في أن الأشخاص التسعة المذكورين انطلقوا غازين من منطقة حائل وشنوا غارة على إبل الحويطات بالقرب من معان في الأردن وهربوا بها. إلا أن الحويطات أدركوهم قبل أن يذهبوا بعيدا واستنقذوا منهم الإبل المنهوبة وأصيب مجيدع الربوض بطلقة كسرت ساقه. ولم يكن أمام الشلقان بعد ما كُسرت ساق رفيقهم إلا الاستسلام للحويطات الذين سلبوا منهم ركائبهم وبواريدهم وملابسهم ولم يبقوا معهم شيئا. واضطر الغزاة إلى حمل رفيقهم الكسير على أكتافهم من الحدود الأردنية حتى مدينة الجوف. وتتحدث السالفة عن المشاق التي تحملوها

والصعاب التي واجهوها في الطريق خلال رحلتهم الصحراوية الطويلة التي استغرقت أكثر من أسبوعين وعانوا فيها من التعب والجوع والعطش. والمغزى البطولي والأخلاقي في القصة يتمثل فيما ينبغي أن يتحمله الإنسان وما يتعرض له من المخاطر في سبيل عدم التخلي عن الرفيق، وهذا ما تخلده قصيدة مجيدع في تلك المناسبة. ولذلك فإن الباعث لرواية السالفة في المقام الأول هو التعبير عن الإعجاب بهذا التصرف البطولي والتأكيد على المغزى الأخلاقي للقصة، وليس التوثيق الدقيق لها كما حدثت فعلا. وشيئا فشيئا تنمو العناصر البطولية والاعتبارات الأخلاقية في رواية الحادثة على حساب الوقائع التاريخية لتتحول من حكاية واقعية إلى قصة درامية تزداد فيها المخاطر وتتراكم المشاق وتتضخم الصعاب وتحلق البطولات إلى الذروة وتطغى متطلبات السرد القصصي وضرورات الحبكة الدرامية على المصداقية التاريخية. وأصبحت القصة بالنسبة للشلقان رصيدا بطوليا ودعائيا الكل يحرص على بقائه حيا في الذاكرة الجماعية.

الراوية الجيد يحتاج إلى ملكة لغوية وذاكرة قوية وصوت جهوري وحضور جماهيري وموهبة في الأداء المسرحي وتمثيل الأدوار. لا بد له من حفظ أسماء الأماكن والأشخاص والأنساب والأشعار والأمثال والعبارات المصقولة، وغير ذلك من المعلومات التاريخية والأدوات الفنية التي تعزز مصداقيته وتضفي على روايته رونقا وبهاء. هذه هي الخيوط والزخارف التي ينسج منها روايته ويزركش بها حديثه. والبعض يتفنن في إضفاء الواقعية والحيوية على روايته عن طريق افتعال حوارات بين شخصيات السالفة أو عبارات يضعها على ألسنتهم لإبراز دوافعهم وخلجات نفوسهم ومن أجل تحريك الأحداث ودفع مسيرة السرد وحركة الأحداث إلى الأمام بطريقة درامية ومثيرة، وهذه الكلمات التي يضعها الراوي على لسان شخصياته غالبا ما تكون مفتعلة يعبر من خلالها بشكل غير مباشر عن مشاعره ومواقفه تجاه مختلف الأحداث والشخصيات ويحدث بذلك الأثر النفسي المطلوب على مشاعر المتلقين. إلا أن هناك حالات تكون الكلمات صدرت فعلا من الشخصية نفسها، خصوصا إذا كانت تتكرر باستمرار بنفس الصيغة وفي نفس الخانة السردية في مختلف الروايات ومن مختلف الرواة وحفظها الرواة وتوارثوها حرفيا نظرا لأهميتها التاريخية أو قيمتها الأدبية، كتلك الأقوال المعبرة التي تذهب مذهب الأمثال.

وحيث أن أداء السالفة يتم وجها لوجه بين المؤدي والمستمعين على مرأى ومسمع منهم تلعب اللغة الجسدية وتعابير الوجه وحركات اليدين وتغيرات الصوت دورا أساسيا أثناء الأداء. رواية السالفة على لسان الراوي الجيد أشبه ما تكون بالتمثيل الدرامي أو الأداء المسرحي، وغالبا ما يقوم الراوي بتمثيل أدوار الشخصيات المختلفة. يرفع الراوي صوته ويخفضه ويغير في طبقته ونغماته تبعا لاختلاف

الشـخـصـيـات والمواقف والمشـاعر. إذا تطلب الموقف مـثـلا أن يحدو شـخـصـيـة من شخصيات السـالفة فإن الراوي يرفع عقيرته بالحداء، وإن أسرّ أحد الشـخـصـيات بكلام إلى شـخص اخـر فـإن الراوي يـهمس همـسـا، وإن ناداه من بعـيد رفع صـوته بالنداء. بل إن الراوي قد يغير في طريقة كلامه ليقلد صوت أحد الشخصيات الذي قـد يعـاني من عـاهة كـلامـيـة كـأن يكون أبحّـا أو ألـثـغـا أو في صـوته خنّة أو غنّة. ويسـتـثـمـر المؤدي المتمكن إمكاناته الصـوتيـة ليـصـور مـخـتلف الحـالات النفـسـيـة والشعورية عند مختلف شخصيات السـالفة مثل حالات الترجي والاستعطاف أو حالات الحزن والأسى أو الغضب أو الرضا. وهنالك العديد من الإشـارات والحركات الجسدية ذات الدلالات المحددة كتلك التي تعبر عن الهرب أو الجري السريع للدابة أو عن الضـرب بالسـيف أو قـذف الرمح أو إطلاق النار أو التطلع إلى مكان بعـيد، وهكذا (Ingham 1993: 26-8). ومن الإشـارات المنمطة والمتـعـارف عليـهـا على سـبـيل التمثيل لا الحصر:

* فرقعة اللسان وإخراج طرفه وهز الرأس قليلا إلى أعلى للتعبير عن تفاهة الأمر أو عدم الاكتراث.

* طأطأة الرأس وهزه هزا خفيفا يمنة ويسرة للتعبير عن الأسف والأسى.

* فـرقـعـة الوسطى مع الإبـهـام والتلويح باليـد اليـمنى إلى أعلى من اليـمين إلى اليسار أو اليسرى من اليسـار إلى اليمين للتعبير عن حدث فات وانقضى منذ زمن بعيد.

* فتح اليد ومد الأصـابع وتقليب الكف للتعـبير عن الشك وعدم التـأكد، أو أن الأمر يحتمل أكثر من وجه.

* مد السبابة وهزها مع قبض بقية الأصابع للتهديد والتنديد.

* تمرير السبابة على الحلق للتعبير عن الذبح أو للتهديد والوعيد.

* نفض اليد نفضا قويا بحيث ترتطم السبابة بالإبهام وتحدث صوتا للتعبير عن التهديد والوعيد.

* الربت بالسـبـابة على أرنبة الأنف أو الوجنتين للتعـبير عن القبول والاستعدد لتنفيذ الطلب (= على هالخشم، على عيني).

* تمرير السبابة المعقوفة على الجبهة للتعبير عن التعب، إشارة إلى مسح العرق.

* تمرير السبابة المعقوفة على أرنبة الأنف للتعبير على الجبر والإرغام وكأن المرء يقاد للأمر قسرا كما تقاد الدابة بالخطام.

* وضع جنب الكف المفتوحة الموالي للإبهام على الجبهة بحيث تكون الراحة إلى أسفل للتعبير عن تفحص شيء بعيد أو التحقق من هوية شخص قادم.

* القبض بالكف الأيسر على معصم اليد اليمنى وسحب اليد المقبوضة للتعبير

عن سلب طرف كل ما لدى الطرف الآخر من مال وحلال.

إضافة إلى ذلك نجد أن نص السالفة مليء بأسماء الإشارة والكلمات المصحوبة بالإشارات مثل: **كذا، هاللون، هالشكل، من هنا، من هناك، مع هذا، من هنا لهناك، هالطول، هالكبر، كبر هالوليد هذا هذا طوله، هذا كبره**، وهكذا. يتم ذلك لأن الراوي على وعي تام بحضور الجمهور ولا يمكنه أن يتصور الأداء بدونهم. ولا أدل على ذلك من العبارات التي تتخلل الرواية مثل: **والله يالربع انه شوفي بعيني، والله ياجماعه انه سمعي باذني، فلان رجال طيب ولا اتفضل على من عندي، شروى هالوجيه الطيّبه**، هذا بالإضافة إلى عبارات الملاطفة والتأدب مثل **طال عمرك، سلّمك الله، بارك الله بايامك وغيرك المعَلّم**. هذه العبارات يستخدمها الراوي لاستمالة المستمع وتوثيق العلاقة معه. وحينما ترد في كلام الراوي كلمات نابية نجده يتأدب مع الحضور بإضافة عبارات تخفف من حدة وقع هذه الكلمات مثل **كرّمك الله؛ الله لا يوريك باس؛ الله يكافينا واياكم شر الشرور وعظايم الامور؛ فلان كريم عين؛ عَوَر ولا اعيّره؛ فلان العرج، خلق الله حسن؛ تراب، بوجه العدو**. هذه عبارات ليست من صميم السالفة ولكن من صميم الطبيعة الشفهية للرواية وطبيعة العلاقة التي تربط المؤدي الشفهي بالجمهور. وتستخدم كاف المخاطبة كثيرا في السوالف وبطريقة لا تحمل معنى معينا عدا ملاطفة المستمع ودمجه في الأداء، هذا ما أسميه كاف الملاطفة. كقولهم: **وهو يجيك وهو يمشع السيف ويقطع لك راسه، وهو لك يلكد فرسه، وهو لك يصيح طول حسه جاك يركض يبي الذلول**. الكاف هنا ليس لها نفس الوظيفة التي لكاف المخاطبة.

وبصرف النظر عن عدد الحضور فإن المؤدي عادة يستخدم صيغة المفرد في النداء والخطاب وعبارات الملاطفة كما لو أنه يتوجه بخطابه إلى شخص واحد فقط، وهو ما أسميه المستمع النموذجي، أو المستمع المفترض، بمعنى أنه لكي تتم عملية الأداء السردي فإنه لا بد من توفر الثنائي الذي يتألف من المؤدي نفسه ومستمع واحد على الأقل يؤدي له، وهذا ما يمثل الحد الأدنى الكافي لإتمام الأداء. أي أن كاف المخاطبة التي يكثر استخدامها في الأسلوب الشفهي لا تشير حقيقة إلى أي شخص بعينه من الأشخاص الموجودين أمام المؤدي وإنما تشير إلى المستمع النموذجي/المفترض الذي هو مجرد حقيقة سيكولوجية وصورة ذهنية مترسخة في عقلية المؤدي، مثله مثل العذول والنديب والمرسول وغيرهم من الموتيفات الأدبية التي تجمدت واتخذت شكلا لغويا محددا.

ومن السمات المميزة للسالفة تداخل السرد الحكائي مع معلومات تفصيلية وملاحظات تفسيرية تتظافر معها لتوفر الخلفية اللازمة لمتابعة أحداثها والتعرف على شخصياتها ومواقع حدوثها. لذلك نجد المؤدي كثيراً ما يضطر أثناء سرده للسالفة إلى قطع التسلسل السردي لكي يورد مثل هذه التفاصيل والتوضيحات والتنبيهات الضرورية التي توفر للمستمع الخلفية الكافية لفهم السالفة. ومما تشمله هذه

المداخلات شرح المفردات المهجورة والممارسات المنقرضة والعادات والتقاليد البائدة وأسماء الأماكن وبعدها عن بعضها البعض والأشخاص وأنسابهم وعلاقتهم ببعضهم البعض. لاحظ في المثال التالي الذي أخذته من كتابي عن ذبحة هذلول الشويهري كيف يبدأ الراوي بتفصيل نسب هذلول ثم كيف يقدم في نهاية الفقرة تفسيرا لعادة الخاوه عند البدو:

هذا، طال عمرك، هذلول الشويهري، من القْرِشي من القَلابا من السويد. خوالُه الهَرابده. ما هو من بيت اماره لكن انّه طلَع هو بذْراعُه. ولدٍ طيِّب. حايفٍ صاطي. رجّالٍ هبّ لُه سَعَد بايّامُه. ياطا النحوس، الله يرحمه، عقيدٍ يْرَكْبِن ويْعَيّر وياصَل العدو. وتتليه الرجال يوم الدنيا ناهب ومنهوب. هذا، بارك الله بايّامك، هكالزمان الاوّل هذاك، امير السويد فالح ابن قدور؛ هو امير العرب، امير قبيلة السويد. ياخذ الشراريّه خاوه، ياخذ الشراريّه يعني يِدّيَه من سنجاره خصوص. الشراريّه ناقة الشراري. يا خْذُوَه سنجاره، يردِّه ابن قدور بخاوه، يعني سَنَع خاوه. مِسْتَعطْيٍ سنجارة عَلْيَه (Sowayan 1992: 240).

وهذا مثال آخر على تحديد المواقع:

ويِكِين هذلول على الشرارات على الشعَيّرِه، الشعيره ببطن الطويل، مانٍ ببطن الطويل، بالجوبه، غرب الجوف (Sowayan 1992: 239) .

أو:

ويكين على الشرارات براف، ضلعٍ يسمّونه راف، يخبرونه هالجماعه، هو هذا عند المروت، دون الجوبه شْوَيّ، حد الطويل (Sowayan 1992: 239) .

تدكيك هذه المداخلات التوضيحية في ثنايا السالفة يصبح أمرا ضروريا كلما ابتعدنا عن موطنها الأصلي وسياقها التاريخي. الراوي المتمكن يدرك مدى بعد المتلقين عن محيط السالفة لغويا وثقافيا ومدى حاجتهم لمثل هذه التوضيحات ويوفرها لهم بالقدر الكافي الذي يمكنهم من المتابعة دون إغراق السالفة بهذه التفاصيل التي لو زادت عن الحد اللازم لأفقدت السالفة تماسكها السردي. ويتعطش المتلقون لمثل هذه التفاصيل ويطربون لسماعها مثلما يطربون لسماع أحداث السالفة. وبالنسبة للباحث توفر هذه التفاصيل معلومات قيمة تعكس أسلوب المعيشة وحياة الناس الثقافية والاجتماعية في العصور الماضية. فليست السوالف والقصائد مجرد وثائق تاريخية بالمعنى الضيق للكلمة، بل هي أيضا وثائق سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية نستطيع أن نستشف منها القيم والممارسات السائدة في العصور الفائتة. وهذا ما يتمشى مع وظيفة الشعر والسوالف كنماذج يقتدي بها الناس في سلوكهم وترسخ قناعتهم بقيمهم الاجتماعية.

ومثل هذه المعلومات التفصيلية التي يقحمها الراوي في سالفته تشبه إلى حد ما الاستطرادات التي يقحمها الشاعر في قصيدته، والتي بدورها عادة ما تحتوي على معلومات إثنوغرافية قيمة. الاستطراد الوصفي في القصيدة لا يوثق حدثا بعينه بقدر ما هو خلاصة عامة يجردها الشاعر من حوادث الحياة اليومية. ومن أشهر من

عرفوا بهذه الاستطرادات في الشعر النبطي هم عبدالله ابن سبيل وسويلم العلي واللذين سوف نتطرق لهما في الفصل الخاص بثقافة الصحراء. وقد سبق الحديث عن الاستطراد ومواضيعه وتقنياته في الفصل الخاص بالرواية والتداول. انظر مثلا إلى هذا الاستطراد القصير الذي يصف ركبا نفد زادهم وماؤهم في حر الصيف وتاهوا يسيرون حفاة بلا هدى في مفازة لا ماء فيها:

ياوجــــودي وجـــــد ركبٍ بْداويّه   من لهــيب القــيظ حــاديهم اللال
روّحــوا واقــفــوا مع الحــزم رجليّــه   لا صــــميــل ولا زهابٍ ولا نْعــــال
وردّوا عِـــدٍّ يبــــونه عـــشــــاويّه   وافــخــتــوه وجــيــشــهم كلهــا هْزال[1]

ويكثر في السالفة -بحكم أسلوبها الشفهي- الترداد، والتكرار والتوقف، والالتفات. يستخدم التكرار في الأسلوب الشفهي لتأكيد المعنى وتوضيحه وإزالة الغموض. مثال ذلك تكرار إسم الإشارة: **هالبيت هذا، هالرجاجيل هذولا، هكالزمان الاول هذاك**، أو إضافة ضمير منفصل أو إسم من يشير إليه الضمير المتصل: **وهو يلفي عليه، على عمّه؛ وهو يضربه، يضرب وْلِدُه؛ ما والله ذبحتُه انا؛ مِعُه رمح هو**. ويأخذ التكرار صيغا أخرى كأن يتم التعبير عن نفس الفكرة بطريقتين متتاليتين: **وياخذون اربعين ذود، اربعين ذود اللي اخذوا؛ هُم صبّحوه، صبّحَوا المارد، جوه مع الصبح؛ امير العرب فالح، هو امير العرب، امير قبيلة السويد.**

ومن خصائص الأسلوب الشفهي في السرد كثرة استخدام صيغة الأمر بمعنى الماضي، كقولهم: **وقم لك وانزل على لينه** بدلا من **قام ونزل على لينه، وانكس واقعد بمكانه** بدلا من **نكس** (= **عاد**) **وقعد في مكانه**. كما يكثر إلحاق ياء المنادى بالفاعل، كما في قولهم: **وايتك يا هذلول واذبح هكالنعجه وضيّف القوم** واحيانا تُسبق ياء النداء بضمير المخاطب علما بأن المشار إليه غائب كما في قولهم: **ويقوم، أنت ياهذلول، ويلحقهم، وارسل هكالمرسال، انت يابن شعلان**، ويمكن استخدام هذه الصيغة مع الماضي **فاتوا، أنتم ياجماعة ابن هندي**. وقد تستبدل ياء النداء وضمير المخاطب بأداة الوصل وضمير الغائب، كما في قولهم: **ويقوم، اللي هو هذلول، ويلحقهم** والغرض من هذه الصياغة هو إزالة اللبس وتحديد هوية الفاعل، كأن نقول بالفصحى فقام، أقصد بذلك هذلول، ولحقهم. وتتخذ هذه الصياغات أشكالا متعددة لا حصر لها على اختلاف الفعل بين صيغ الأمر والمضارع والماضي واختلاف الفاعل بين المفرد والجمع، كما في قولهم: **اندبوا لي أنا ياعْقاب أجيكم أو تمام الاربعين بنا حنا ياهالسبعه ، هذولاك ذِبْحَوا، اللي هم غزو سِليم.**

ولكي يكون الكلام أكثر تحديدا في توضيح الفروق الأسلوبية بين الكتابة والشفاهة لنتحدث عن النصوص الشفهية التي تعود إلى العصر الجاهلي والتي جمعها علماؤنا الأوائل، ولنأخذ مثلا حرب داحس والغبراء كما دونها أبو عبيدة. هذا النص دونه أبو عبيدة من أحد الرواة الذين تيسر له مقابلتهم والتحدث إليهم وسرد

(١) **اللال**: الآل، أي السراب، ويقصد به وقت اشتداد الحر. **عشاويه**: مع حلول العشاء عند مغيب الشمس.

هذا الراوية نصه كما يسرد أحد أبناء البادية في أيامنا هذه سالفة من سوالف البدو ومغازيهم. هذه الرواية التي سجلها أبو عبيدة ليست إلا واحدة من عدة روايات تختلف كل منها باختلاف المحيط والظروف التي قيلت فيها وباختلاف الانتماء القبلي للراوية وإلى أي جماعة من الجماعات المتصارعة ينتمي هو. ولا أظن أن الراوية سيحكي القصة في مضارب قبيلة بني عبس بنفس الطريقة التي يرويها بها في مضارب بني ذبيان أو في مجلس معاوية بن أبي سفيان أو بلاط هارون الرشيد. ولو نظرنا إلى النص كوثيقة لغوية فلنا أن نتساءل: هل لغة النص تعكس كلام قيس بن زهير العبسي وحذيفة بن بدر وغيرهما من شخوص القصة الذين عاشوا قبل الإسلام أم كلام الراوي الذي أخذ منه أبو عبيدة؟ ثم ما تأثير العقيدة الإسلامية على الجانب الأخلاقي والقيمي في القصة، وكذلك ما أحدثه انتشار الإسلام والفتوحات من إعادة ترتيب لأوضاع القبائل العربية وتحالفاتها. وهل المحاورات التي تدور بين أفراد القصة محاورات حقيقية أم أنها ضرورات فنية يلجأ إليها القاص لإحكام الحبك القصصي وإضفاء الطابع الدرامي على القصة وتحريك أحداثها نحو النهاية؟

النص الذي بين أيدينا عن حرب داحس والغبراء لا يمكن أن يكون هو ذات الكلام الذي تلفظ به الراوي بحذافيره لأن أبا عبيدة لا يستطيع أن يكتب بنفس السرعة التي يتكلم بها الراوي، والراوي لا يستطيع أن يخفف من سرعته مما يمكّن أبا عبيدة من الكتابة، لأنه لو غير من السرعة التي اعتاد على التحدث بها لارتبك وأفلت منه حبك القصة. لقد أثبتت لي التجربة أن الراوية الشفهي لا يستطيع أن يملي. الذي حدث أن أبا عبيدة سمع السالفة من الراوي ، ربما عدة مرات، وربما من عدة روات، ودوّن بعض الملاحظات الهامة والقصيرة بينما كان الراوي يتحدث، وبعد ذلك استحضر أبو عبيدة السالفة في ذهنه وكتبها بأسلوبه وصياغته الخاصة.

حينما دوّن أبو عبيدة أيام العرب فإنه حولها من الأسلوب الشفهي الوحشي إلى أسلوب تحريري مروّض. وتدوين النص المرتجل كتابة أمر ليس بالهين، بل مستحيل. فالمتكلم قد يبدأ بجملة أو عبارة ثم يغير رأيه في المنتصف ويتحول عنها إلى أخرى، وقد يكمل المعنى عن طريق الإشارات والإيماءات والتغيير في نغمة الصوت وغير ذلك من الوسائل التي لا يمكن إظهارها مكتوبة على الورق. الخصائص الأدائية التي تميز الأدب الشفهي عن الأدب المكتوب، تجعل كتابته ثم قراءته وفهمه بعد ذلك شأناً غير يسير، لاسيما أن الكتابة لا تظهر حركات اليد وتعابير الوجه وتغيرات الصوت، وغير ذلك من الإيماءات والإشارات المرئية والمسموعة التي تقوم مقام الكلمات وتضيف بعدا دراميا إلى الأداء وتعين المستمع أو المشاهد على فهم النص الشفهي (Sowayan 1992: 19-57). حينما تُحوّل السالفة من نص شفهي إلى نص مكتوب فإنها غالبا ما تنسق وتهذب ويحذف منها التكرار وعبارات الملاطفة وغير ذلك من السمات التي

يتميز بها الأداء الشفهي. هذه الجمل المكتملة المتراصفة التي نراها على الصفحة المكتوبة ببداياتها ونهاياتها المحددة وما يتخللها من نقط وفواصل ليس لها وجود في النصوص المرتجلة.

تدوين الشعر الجاهلي والشعر النبطي

تشابه الشعر النبطي مع الشعر العربي القديم لا يتوقف عند حد الاتفاق الملفت للنظر بينهما في المضامين والأشكال الفنية، ولا في تشابه الظروف الاجتماعية والسياسية والخلفية الثقافية لكل منهما، ولا في سياقات الإبداع والنظم الرواية والأداء، بل يتعدى ذلك إلى الاتفاق في التطورات السياسية والاجتماعية والظروف الانتقالية التي أدت إلى نشاط حركة التدوين لكليهما؛ وهذا يفتح نافذة أخرى للدراسات المقارنة بين هذين الموروثين والاستفادة من النتائج العلمية التي نتوصل لها من دراسة أحدهما وتوظيفها لفهم الآخر، خصوصا فيما يتعلق بنظرية الصياغة الشفهية وقضايا الشك والانتحال. الآثار السياسية والاجتماعية المترتبة على قيام الدولة السعودية الحديثة تتشابه في كثير من جوانبها مع تلك التي أعقبت ظهور الدعوة المحمدية وقيام الدولة الإسلامية. يكفيك أن البدو كانوا يسمون العصر الذي سبق قيام الدولة السعودية الحديثة "أيام الجهل" أو "أيام الجاهليه"، تماما مثل ما كان العصر الذي سبق قيام الدعوة المحمدية يسمى العصر الجاهلي. ظهور سلطة مركزية تدعمها عقيدة دينية عمل في كلتا الحالتين على ترسيخ الاستقرار السياسي في الجزيرة العربية وتعزيز وحدة المجتمع بكل طوائفه وقبائله وصهره في بوتقة الدولة الواحدة التي تتجاوز مستوى التنظيم القبلي وتنبذ العصبية القبلية وتعمل على تكريس الأخوة والألفة بين مختلف فئات المجتمع. كما أدى ذلك بالتدريج إلى انتشار التعليم وتفشي الكتابة والتعويل عليها في التوثيق والتدوين بدلا من الرواية الشفهية. وفي كلتا الحالتين نجد أنه لما ترسخت سلطة الدولة واستتب الأمن طفقت كافة القبائل والمناطق تراجع أنسابها وتستذكر تاريخها وتجمع أشعارها وتدونها. وحظي الشعر بعناية خاصة لأنه يكاد يكون الوثيقة الوحيدة والمصدر الأشمل الذي يمكن التعويل عليه لمراجعة التاريخ القبلي والأنساب. وهذا هو شأن الأمم فإنها خلال انتقالها من مراحل الثقافة الشفهية إلى مراحل الثقافة الكتابية تحرص على تدوين كل ما يمكنها تدوينه من موروثات العصور الشفهية. وغالبا ما تبدأ حركة التدوين والتوثيق بداية متواضعة تقتصر على تدوين النصوص العارية ثم تنمو وتترعرع مع تقدم الزمن، وكلما ارتخت الروابط بين ثقافة الماضي وثقافة الحاضر كلما زادت الحاجة لإضافة التعليقات والشروحات والمعلومات الجغرافية والتاريخية والاجتماعية والثقافية واللغوية التي تفسر النصوص وتقربها إلى ذهنية المتلقي.

لو دققنا النظر في ظروف وملابسات تدوين الشعر الجاهلي والتي بدأت في

القرن الثاني الهجري وظروف تدوين الشعر النبطي والتي نشطت نشاطا ملحوظا في القرن الماضي لوجدنا أنه بالرغم من التشابه الكبير بين الحالتين فإن الأمر لا يخلو من بعض الاختلافات التي ينبغي التنبه لها. من المعلوم أن الكتابة العربية لم تتطور بدرجة تساعد على انتشارها وتجعل من استخدامها أمرا ميسورا إلا بعد ظهور الإسلام الذي شجع على تعلم القراءة والكتابة لأنهما من ضرورات التفقه في أمور الدين وقراءة القرآن. ولذلك قلما تخلو بلدة من بلدان وسط الجزيرة العربية منذ ظهر الإسلام من بعض المشائخ والقضاة وأشخاص آخرين ممن لهم ولو بعض الإلمام بمبادئ القراءة والكتابة. وكان من بين شعراء النبط الأوائل من سكان الحاضرة من كانت له معرفة بالكتابة أو من كان باستطاعته إن كان أميا أن يستعين بكاتب يكتب له شعره. أما مجتمع البادية فقد ظل في مجمله مجتمعا أميا يعيش الحالة الشفهية. ومع ذلك لا بد من الإقرار بأن صلة البادية بالحاضرة جعلت البدو على علم، وإن لم تكن معرفة تامة، بما لدى الحضر من أسباب الحضارة التي لا تتوفر في البادية مثل الكتابة. بل إن بعض مشائخ القبائل كان لديه كاتب تشمل مهامه إمامة الشيخ وجماعته في الصلاة وربما قراءة بعض كتب التراث في مجلس الشيخ، إضافة إلى قراءة ما يرد للشيخ من رسائل خطية أو وثائق وتحرير الرد عليها. وقد تشمل مهام الكاتب كتابة ما يقوله الشيخ من قصائد وما يقوله فيه الآخرون من مدائح. كان البدو على وعي بشيء اسمه الكتابة وربما لجأ البعض منهم إليها في الحالات النادرة والضرورية. لكن البدو أنفسهم لا يقرأون ولا يستخدمون الكتابة في شؤونهم اليومية. ويلجأ الحضر عموما إلى استخدام الكتابة بشكل أكثر بكثير من استخدامها في البادية، وذلك لضرورات دينية وشرعية وقضايا إرث ووصايا وصكوك تملك وما شابه ذلك. وينتشر التعليم في بعض الحواضر والقرى بنسب متفاوتة وإن كانت نسبا ضئيلة مقارنة بالوضع الراهن. ويكفي أن نعلم بأن الحاضرة يحكّمون في خلافاتهم القضاء الشرعي المستمد من القرآن والسنة المكتوبة والذي لا تنفذ قراراته عادة إلا بعد تحريرها وختمها. هذا بينما يلجأ البدو إلى العوارف الذين تستند أحكامهم إلى السوابق والأعراف القبلية المتوارثة شفاهيا. هذا يعني أن الكتابة قامت إلى حدٍّ ما بدور في حفظ الشعر النبطي منذ نشأته الأولى وخلال مراحله المتتالية، وهو دور لم يتح لها أن تقوم به بالنسبة للشعر الجاهلي الذي لم يبدأ تدوينه إلا مع نهاية العصر الأموي. هذه المخطوطات القديمة هي الأساس الذي استمد منه النساخ المتأخرون مثل عبدالرحمن الربيعي ومحمد بن يحيى مادتهم واستمدت منها دواوين الشعر النبطي المطبوعة لاحقا مادتها. إلا أن حفظ القصائد النبطية القديمة عن طريق التدوين يفرض درجة عالية من الانتقائية. في مثل هذه الأوضاع والظروف التي يندر فيها المتعلمون ولا يتوفر فيها الكتبة إلا لدى علية القوم من الأمراء والشيوخ والوجهاء

والموسرين فإنه في الغالب الأعم لن يحظ بالتدوين إلا القصائد التي قالها هؤلاء أو قيلت فيهم أو التي يقولها شعراء الحاضرة المتعلمون. أما قصائد الشعراء الأميين في القرى النائية وأعماق البادية، حيث لا كتبة ولا نساخ، فإنها سرعان ما يطويها النسيان وتنمحي من الذاكرة الجماعية (صويان ٢٠٠٠: ١٨٧ وما بعدها؛ ٢٠٠١: ٦ وما بعدها).

ما وصلنا مكتوبا من الشعر النبطي القديم لا يمثل إلا نسبة ضئيلة جدا من مجمل هذا الموروث الشعري إلا أن هذا الكم، رغم قلته وانتقائيته، يعطينا صورة لا بأس بها عن واقعه الأدبي واللغوي وما مر به من تطورات في مختلف مراحله المتتالية، وهذه خاصية يتميز بها الشعر النبطي عن الشعر الجاهلي. كما يتميز الشعر النبطي عن الشعر الجاهلي في أن نصوصا منه وصلتنا مسجلة بأصوات الفحول من الشعراء المتأخرين والرواة الأميين من البادية والحاضرة الذين يسردون الأشعار من الذاكرة والذين يمثلون هذا الموروث الشعري على صورته الحقيقية وينتهجون نفس الطرق التقليدية المتبعة منذ القدم في استظهار النصوص الشعرية من الذاكرة وفي رواية الشعر وإلقائه وتلقيه، والتي نرى أنها استمرارا لما كانت عليه منذ العصر الجاهلي. كما أن هذه التسجيلات الصوتية سمحت لنا أن نستمع إلى الشاعر أو الراوي يسرد بصوته المناسبة الباعثة على نظم القصيدة والأحداث التي تخلدها، إضافة إلى الشروح والتعليقات التي تضيء عباراتها الغامضة ومفرداتها الغريبة وما تتضمنه من أسماء لمواقع غير معروفة وأشخاص مجهولين. ثم إن تسجيل الشاعر أو الراوي لنفس النص الشعري في ظروف مختلفة ومناسبات متباعدة يمكننا من معرفة ما إذا طرأت أي تغيرات على النص من رواية لأخرى.

تلك هي الميزات التي يختص بها الشعر النبطي دون الجاهلي، لكن الشعر الجاهلي هو أيضا يختص بميزات لا تقل عن تلك في خطورة الآثار المترتبة عليها أهمها الدوافع الباعثة إلى جمعه ودراسته والاحتفاء به. الاهتمام بالشعر الجاهلي نابع أساسا من الاهتمام باللغة العربية الفصحى التي تحتضن العلوم الشرعية ومسائل العقيدة وشعائر الدين وتعاليمه التي يحتاج كل مسلم إلى التفقه فيها. ومعلوم أن الدراسات الأدبية واللغوية عند العرب كان مبعثها حفظ الألسن وصونها من الزلل حين تلاوة الذكر الحكيم بالإضافة إلى ضرورة الوعي اللغوي ومعرفة أسرار العربية الفصحى من أجل تدبر الآيات القرآنية وتفسير معانيها وتلمس أوجه الإعجاز فيها. هذا أعطى للشعر الجاهلي، بحكم أنه المنبع الذي يستقي منه علماء العربية قواعد الفصحى وأسس البلاغة ومفردات اللغة والمعاجم، مكانة خاصة في أفئدة كل العرب والمسلمين وأصبح منذ بداية عصر التدوين حتى الآن يشكل مادة أساسية في أي منهج مدرسي وفي كافة المستويات التربوية، وجندت لجمعه ودراسته

وشرحه خيرة العقول ونال من التمحيص والتحقيق والعناية ما لم ينل الشعر النبطي منه ولو نسبة ضئيلة. وبحكم ارتباط العربية الفصحى بالدين أصبحت لغة العلم والتعليم والأدب والفكر وكافة التعاملات والتخاطبات الرسمية، وتحولت بذلك إلى رمز يوحد مختلف شعوب الأمة العربية والإسلامية. وبينما يحظى الشعر الجاهلي باحترام يصل إلى حد التقديس يُنظر إلى الشعر النبطي وكافة الأشعار العامية التي تنظم باللهجات المحلية بازدراء واستهجان ويُعامل الدارسون لها بقدر غير قليل من الريبة والتوجس تصل إلى حد التشكك في نواياهم وأهدافهم والطعن في انتمائهم وولائهم. يرى الكثيرون أن الشعر النبطي يمثل وجها من أوجه التخلف الثقافي وعنصرا من عناصر الفرقة الاجتماعية والتشرذم السياسي وعاملا من عوامل إيقاظ الضغائن وإحياء العصبيات وأن الاهتمام به ودراسته عبث لا طائل من ورائه، بل إنه يعمل على إثارة القلاقل والفتن والاضطرابات القبلية والإقليمية، لذا فمن الأفضل دفنه ونسيانه وعدم الاكتراث به (صويان ٢٠٠٠: ٧ وما بعدها). هذا مع العلم بأن علماء العرب الأوائل، وهم قدوتنا، لم يجدوا غضاضة في جمع الشعر الجاهلي وحفظه على ما فيه من مشاحنات قبلية، بل وأحيانا مخالفة لتعاليم الدين الحنيف، لأنهم رأوا فيه خدمة لعلوم اللغة ولفائدته أيضا في تحقيق المواقع الجغرافية وفي ترصد التاريخ القبلي والأنساب وغيرها.

انصرف الأكاديميون عن جمع الشعر النبطي ودراسته وتركوا هذه المهمة لأشباه الأميين وأنصاف المتعلمين الذين تعوزهم الخبرة في مجال النشر والتأليف ويفتقرون إلى المنهجية العلمية والنظرة الموضوعية. من يتفحص ما تروجه دور النشر الآن من مجاميع الشعر النبطي، وهو كثير، يجد أن الغالبية منها لم تراع فيه أصول التحقيق والتدقيق ولم يبذل فيه عناء يذكر لجلاء غوامضه وتفسير معانيه وشرح مفرداته، والكثير منها يتسم بعدم المبالاة، ويغلب عليه سوء الإخراج وعدم تحري الدقة، ناهيك عن الأخطاء الإملائية والطباعية الفاحشة. كما أن جامعي هذه الدواوين لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن حياة الشاعر وتحقيق اسمه ونسبه، والمناسبات التي قال فيها قصائده، أو ما تلمح إليه القصائد من أخبار ووقائع أو تحديد الأماكن التي قد ترد في بعض القصائد. ونادرا ما يذكر الجماع المصادر التي استقوا منها مادتهم، وما إذا كانت خطية أم شفهية. ويقتصر جهد البعض منهم على مجرد النقل المباشر من مصادر سبق نشرها دون الإشارة إلى هذه المصادر. كل ذلك يحد من قيمة هذه الدواوين كمصادر موثوقة يمكن الاعتماد عليها في التعرف على الشعر النبطي ويساهم في تكريس الأفكار الخاطئة عنه وعن قيمته الفنية وأهميته العلمية.

لهذه الأسباب كان الشعر النبطي أقل حصانة من الشعر الجاهلي وأكثر عرضة لعمليات الانتحال التي تعرض لها الشعر الجاهلي وأتى على ذكرها محمد بن سلام

الجمحي في مواقع مختلفة من كتابه **طبقات فحول الشعراء**. يلاحظ المطلع على دواوين الشعر النبطي المطبوعة ابتداء من العقد الثامن من القرن العشرين أن معظمها تخص قبائل بعينها ألفها شعراء ورواة من هذه القبائل بهدف تخليد مفاخر قبائلهم وتسجيل تواريخها وأنسابها وأشعارها، لذا جاءت معظم هذه الدواوين بعيدة عن الموضوعية وغابت عنها أصول التحقيق العلمي وغلب عليها طابع التحيز والعصبية القبلية، بكل ما تعنيه هذه العصبية من محاولة تلميع صورة القبيلة واطّراح المثالب ونفيها عنها وادّعاء ما ليس لها من أيام ووقائع ومفاخر وأشعار. وهكذا فإن تأليف مثل هذه الدواوين القبلية لم يكن الدافع وراءه خدمة اللغة والأدب والتاريخ والعلم على وجه العموم، بل كانت تشكل حلقة من حلقات المفاخرات القبلية والنقائض الشعرية والمعارضات التي استشرت بين شعراء القبائل بعد أن تأسست الدولة السعودية وترسخت سلطتها المركزية وقويت قبضتها على القبائل وقضت عليها ككيانات سياسية مستقلة. مثلما استعر الصراع بين شعراء القبائل في أيام الدولة الأموية، من جرير إلى الفرزدق إلى الأخطل إلى البعيث إلى الراعي النميري، وهلم جرا، كذلك بعد قيام الدولة السعودية الحديثة استعر الصراع بين شعراء شمر وعنزة وشعراء الدواسر وقحطان وشعراء سبيع والدواسر وشعراء حرب وعتيبة. ولقد استثمر هؤلاء الشعراء آلة التسجيل بشكل مذهل في ترويج نقائضهم على أشرطة الكاسيت فانتشرت بين الناس انتشار النار في الهشيم وكانوا يستمعون إليها خصوصا أثناء السفر بالسيارات على الخطوط الطويلة للتسلي وقطع الطريق. ولقد تسببت هذه النقائض في إثارة الكثير من الفتن والمشاكل مما اضطر السلطات أحيانا إلى إلقاء القبض على بعض هؤلاء الشعراء وإيداعهم السجون وعدم إطلاق سراحهم إلا بعد أخذ التعهدات عليهم بعدم العودة إلى التعرض للقبائل الأخرى والناس الآخرين في أشعارهم. وهذه من ضمن الدعاوى التي تعزز مواقف المناهضين للشعر النبطي والداعين إلى نبذه وعدم الاحتفاء به. ولكن بعيدا عما تحمله هذه النقائض من مشاحنات وحزازات فإنها بالنسبة للقارئ المتعقل والباحث الرصين المدقق تشكل ذخيرة إثنوغرافية قيمة ومستودعا زاخرا بالكثير من المعلومات المفيدة عن الأعراف والعادات القبلية وعن تاريخ القبائل وأنسابها وأيامها وأسماء شيوخها وفرسانها وأجوادها، مثلها في ذلك مثل نقائض جرير والفرزدق التي كانت الأساس الذي بنى عليه أبو عبيدة مؤلفه عن أيام العرب.

وهناك وجه آخر من أوجه المفارقة بين الظروف والملابسات المحيطة بتدوين الشعر الجاهلي وتلك المحيطة بتدوين الشعر النبطي. تم تدوين الشعر الجاهلي في عصور لم تكن فيها الطباعة معروفة ولا وسائل النشر ولا الإعلام ولا الرقابة الإعلامية. كانت دواوين الشعر الجاهلي تدون بخط اليد في نسخ محدودة العدد يتم

تداولها ضمن دائرة ضيقة من خاصة العلماء والأمراء والسلاطين وعلية القوم الذين لديهم من رحابة الصدر وسعة الأفق ما يجعلهم أكثر تفهما وتسامحا مع الأشعار التي قد تثير الحساسية الدينية أو القبلية أو الاجتماعية لدى الجماهير من العامة والدهماء. إن ما تحتويه مخطوطات الشعر الجاهلي وأشعار العصور الإسلامية التالية من الهجاء الجارح والسب المقذع والبذاءات اللفظية والجنسية والغزل الصريح والغزل بالمذكر والمجون والخمريات وغير ذلك من المضامين التي لا يسمح بمثلها في زمننا هذا لأَمْرٌ يثير الدهشة والإعجاب في آن واحد. ولكن علينا في الوقت نفسه أن نتذكر بأن وسائل الطباعة الحديثة أتاحت الإمكانية لطبع آلاف النسخ من الديوان الواحد وبيعها بأسعار زهيدة تجعلها في متناول الخاصة والعامة يقرأها العالم والجاهل والعاقل وغير العاقل والكبير والصغير. ومن هنا تولدت الحاجة لاستحداث أجهزة رقابية مهمتها تقنين ما تلفظ به المطابع ودور النشر، أسوة ببقية الأمور والسلوكيات التي تخضع للتشريع والتقنين في المجتمعات الحديثة، وذلك حفاظا على الاستقرار السياسي والأمن الداخلي والسلام الاجتماعي والتقيد بما يتمشى مع متطلبات الآداب العامة. ومع ذلك تظل مصادر الأدب الكلاسيكي محتفظة بمضامينها التي قلنا أنه لا يسمح بمثلها في زمننا هذا حتى بعد طبعها ونشرها لأن لغتها الكلاسيكية التي تستغلق عباراتها ويتعذر فهمها على الغالبية من جماهير القراء يجعل قراءتها وتداولها حكرا على فئة قليلة من المختصين والباحثين ممن لديهم الوعي الكافي للتعامل مع هذه المادة بالقدر اللازم من الحيطة والاحتراز، علما بأن هناك أصوات بدأت تعلو مؤخرا مطالبة بتنقيح وتهذيب بعض الأعمال الكلاسيكية من أمثال ألف ليلة وليلة وغيرها. والكثيرون من شعراء الفصحى وأدبائها في عصرنا هذا يترفعون عن مجاراة الشعراء الكلاسيكيين في بذائاتهم اللفظية وفي إسفافهم ومجونهم لسببين؛ أولهما تغير القيم والمفاهيم بتغير الظروف والأزمنة وتطور أساليب الحياة وأخلاق المجتمع، وثانيهما أن الشعراء الكلاسيكيين، وإن نظموا بالفصحى، كانوا في واقع الأمر شعراء شعبيين أميين وكانت الفصحى هي لغتهم اليومية آنذاك، مثلما أن العامية هي لغة شعراء النبط والشعراء الشعبيين اليومية في وقتنا هذا، وكانوا لا يختلفون عن شعراء العامية الشعبيين من حيث السلوك وطريقة التفكير رغم توافق لغتهم إلى حد ما مع لغة شعراء الفصحى المعاصرين. ومعلوم أن الفصحى اليوم لا يجيد النظم بها إلا من نال حظا وافرا من العلم والثقافة، ولا يخفى أثر العلم والثقافة في الرقي بمستوى الفكر وتقويم الخُلُق وتهذيب السلوك وصقل العبارات والألفاظ. أما الشعراء الشعبيون فإنهم كانوا وما زالوا لا يتورعون عن استخدام الألفاظ النابية والعبارات الفاحشة، خصوصا في قصائد الهجاء وفي شعر القلطه أو الرد، إلا أن مثل هذه الألفاظ والعبارات لا تجد

طريقها إلى الطباعة والنشر بالنسبة للشعراء المتأخرين ممن ينظمون بالعامية، ولو وجد البعض منها طريقه إلى النشر فإن الناشر إما أن يستبدل الكلمات النابية أو غير اللائقة دينيا أو خلقيا أو سياسيا أو التي تثير حزازات قبلية أو إقليمية أو أن يترك فراغات أو نقط مكانها.

علاوة على ما سلف ذكره، لا ننس أن الشعر النبطي، رغم معارضة المثقفين له وانصراف أهل العلم عن دراسته، أصبح يشكل مادة إعلامية واستهلاكية رائجة نظرا لشعبيته والاقبال المنقطع النظير عليه من قبل عامة الجماهير الذين تتشكل غالبيتهم من الأميين ممن لا يفهمون الأدب الفصيح ولا يستسيغونه. وقلما تخلو جريدة من جرائد دول الخليج العربية من صفحة مخصصة لهذا الشعر، إضافة إلى العديد من البرامج الإذاعية والتلفزيونية. وتخضع قنوات الإعلام ووسائله في هذه الدول لرقابة إعلامية صارمة تمنع تسرب كل ما يتعارض مع سياسات الدولة ومعتقداتها الدينية. كما أن ذوي السلطة والسلالات الحاكمة في هذه البلدان يمنعون منعا باتا إذاعة أو نشر أي شعر يتضمن قدحا لهم أو لأسلافهم أو مدحا لمناوئين لهم نازعوهم السيادة أو نافسوهم على السلطة في السابق، أو حتى ما يتضمن النزاعات الإقليمية والقبلية في العصور الفائتة. هذا يضيق مجال النشر في وسائل الإعلام والبرامج الإذاعية والتلفزيونية ليقتصر على قصائد المديح أو قصائد الحكمة والنصائح والغزل العفيف وما يتعلق منه بشيم العرب ومكارم الأخلاق. وقد يضطر مقدموا البرامج أو محرروا الصفحات الشعبية إلى إدخال تعديلات تجعل من القصيدة مادة قابلة للنشر. ومن الأمثلة على التصرف الذي يقصد منه تحاشي إثارة الحزازات تغيير منديل الفهيد مثلا كلمة "حروب" إلى "ضعوف" في بيت غالب ابن حطاب السراح من أهالي الجوف من قصيدة له يتحدى فيها عبيد ابن رشيد ويقول فيها (عقيل ١٩٨٣: ١١٢):

الجـــــوف تلقى به خليفٍ وحطاب   مـا هم فـريق حـروب عنكم يهـجـون

ومن تصرفات منديل الفهيد التي يقصد منها إبعاد الشبهة عن شاعرة تتغزل بمحبوبها إضافة الأبيات التي تلي البيت الأول من هذه المقطوعة (رداس ١٩٧٦: ١٨):

ياحلـو رَصّ الـروح بالروح للـروح   مـــتــــالفينٍ كلّهم لا بلينا
مــا لي بتفطين المحـبين مـصلوح   بالذكــر والا عن كـــذا مـــا درينا
قلتـه على نوع التمـاثيل ومْـزوح   مـا لي عـشير ولا لهذا مـشينا
لو كـان باب العشق للناس مفتوح   نحـمي شَـرَفنا مع رجـالٍ علينا

ومع كل ما سبق أن ذكرناه تبقى هناك قواسم مشتركة بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي فيما يتعلق بظروف التدوين وملابساته وما أفضى إليه من نتائج فيما يتعلق بالانتحال واختلاف الروايات أو التضارب في نسبة القصائد إلى شعراء مختلفين، وغير ذلك من آفات الرواية الشفهية مثل رواية القصيدة وفق لهجة الراوي

بدلا من لهجة الشاعر الأصلية، أو التصرف ببعض الألفاظ أو النسيان أو استبدال كلمة بأخرى، أو تداخل القصائد التي على نفس الوزن والقافية. مثل ذلك تداخل ثلاث قصائد على قافية الميم أحدهما لعبد ابن هذال والأخرى لبصري الوضيحي والثالثة لصايد الزعيلي. ولمخلف ابن هديرس وهو من أهالي عوشزية الحفن من الروضه من قرايا حايل قصيدة مطلعها:

الضيغمي من حايلٍ عض الانجاد كز السبور وقام يجمع نواحيه

يمدح فيها عبدالله ابن رشيد يتهدد فيها بعض أمراء البدو ويتوعدهم بأن ابن رشيد سوف يحاسبهم على أفعالهم. وتتداخل أبيات قصيدة ابن هديرس مع قصيدة قالها عبدالله ابن رشيد نفسه (ومنهم من ينسبها خطأ لأخيه عبيد) ومطلعها:

قل هيه ياللي لي من الناس وداد ما ترحمون الحال ياعزوتي ليه

ومن قصيدة ابن هديرس قوله:

منتوب بامه عقّب النير من غاد وسِميّ مطعوم النشاما يباريه
والله لو انه ورا جسر بغداد انّه لكم مثل العمل عند راعيه[1]

والبعض ينسب البيت الأخير لعبدالله ابن رشيد من ضمن قصيدته السالفة الذكر ويرويه هكذا:

والله لو اني ورا جسر بغداد اني لكم مثل العمل عند راعيه

وهناك قصيدة ينسبها محمد الأحمد السديري (سديري: ١٩٦٨: ١٩٥-٧) لشالح ابن هدلان وبعض الرواة ينسبها للفارس شليويح ابن ماعز العطاوي، خصوصا هذه الأبيات:

ياطول ما نوّختها تصرخ النيب وَزْن البيوت اللي كبارٍ رْباعَه
واضوي عليهم كنهم لي معازيب ليا رمى زين الوسايد قناعه
اضوي عليهم واتخطّى الاطانيب وآخذ مهاوية الجمل باندفاعه

كما يروي السديري أبياتا لمحدى الهبداني (سديري ١٩٦٨: ٢١٨-٩) من ضمنها بيتان ينسبهما بعض الرواة لرشيد العلي من أهل الزلفي، وهما:

نجدٍ يْعَزّي عن غثاها عذاها لو هي مقرّ ابليس في ماضى الاذكار
نركض ومن صاد الجراده شواها وللنار من عَقّب من المال دينار

وقد تطرق أبو عبدالرحمن بن عقيل لهذه الظاهرة في بعض مؤلفاته (عقيل ٢/١٩٨٦: ٤٢-٤؛ ٥/١٩٨٦: ٢٠-٥). كما أنني ناقشت في كتابي **فهرست الشعر النبطي** ما تتعرض له القصائد النبطية المحفوظة في المخطوطات من تحريف وتصحيف (صويان ٢٠٠٠: ٢٠٣-٦). وفي ذلك الكتاب قدمت ثبتا بجميع الأشعار النبطية المنشورة في الدواوين والمصادر المطبوعة، وقد لاحظت أن هذه الدواوين والمصادر، إن لم تكن استقت القصيدة من نفس المخطوطة أو نقلت عن بعضها نقلا مباشرا،

---

(١) **منتوب بامه**: أي المنسوب لأمه ويقصد به الشيخ ابن بتلا. **سمي مطعوم النشاما**: الشيخ الحنيني. **مثل العمل عند راعيه**: يريد التأكيد على حصول اللقاء، لأن من عمل عملا لا بد أنه ملاقيه يوم القيامة.

قلما تتفق في الرواية أو في عدد الأبيات أو في ترتيبها أو في نسبة القصيدة إلى قائلها. ويظهر هذا الاختلاف بوضوح أكثر إذا كانت المصادر التي استقت منها القصيدة مصادر شفهية. وقد أحصيت في هذا الفهرس ما لا يقل عن ١٠٠ حالة اختلفت فيها المصادر في نسبة القصيدة إلى قائلها، وربما نسبت إلى أكثر من شاعرين.خذ مثلا القصيدة التي مطلعها:

نطّيت رِجْمٍ نايفٍ منتبي بي مرقاب عروا مشرفٍ هاك عنها

هذه القصيدة ينسبها إلى بصري الوضيحي الشمري كل من أبو عبدالرحمن بن عقيل وهي عنده ٦ أبيات (عقيل ١٩٨٣: ١٣٩)، ومنديل الفهيد وهي عنده ٦ أبيات (فهيد ١٩٨٥: ١٢٩)، ومحمد الهطلاني وهي عنده ٦ أبيات (هطلاني ١٩٩٤: ٩٣)، ورضا ابن طارف الشمري وهي عنده ١٧ بيتا (شمري ١٩٩٩: ٣٠٨). ثم يعود الهطلاني فيثبتها في مصدر آخر وينسبها للشاعر ردهان ابو عنقا ويورد منها ثلاثة أبيات (هطلاني ١٩٩٥: ١٣٥)، هذا بينما ينسبها للزرعي العمودي كل من الاسمر خلف الجويعان وهي عنده ١٥ بيتا (جويعان د. تـ.: ١٩٦) وعبدالله ابن عبار العنزي وهي عنده ١٨ بيتا (عنزي ١٩٨٥:٤٨٣). وخذ أيضا القصيدة التي مطلعها:

قال الذي يقرا بليا مكاتيب ياللي تْقَرّون العمى من عناكم

هذه القصيدة ينسبها إلى جحيش السرحاني كل من عبدالله اللويحان وهي عنده ٣ أبيات (لويحان ١٩٦١: ١٧٣) ومنديل الفهيد وهي عنده ٩ أبيات (فهيد ١٩٨٥: ١٣٩) وأبو عبدالرحمن بن عقيل وهي عنده ٩ أبيات (عقيل ١٩٨٦: ٢٧) وإبراهيم اليوسف وهي عنده ١١ بيتا (يوسف ١٩٩٢: ١٥١) ومحمد الهطلاني وهي عنده ٢٣ بيتا (هطلاني ١٩٩٥: ١٦٨). أما محمد العزب فينسبها إلى فريج العنزي وهي عنده ١٦ بيتا (عزب ١٩٨٠: ٣٥١)، بينما ينسبها عبدالله ابن عبار العنزي لسويدان الحلام العنزي وهي عنده ٢٢ بيتا (عنزي ١٩٨٥: ٣٦٨) وينسبها مارسيل كوريرسهوك رواية عن خالد ابن شليويح لشليويح العطاوي ويورد منها بيتين (Kurpershoek 1995: 216).

وكثيرا ما يخلط الرواة والمصادر في نسبة القصائد خصوصا إذا كان الشعراء ينتمون لنفس القبيلة أو لنفس العصر، كأن يخلطوا بين أشعار ردهان ابن عنقا وعلي ابن سريحان وبصري الوضيحي، أو بين شعراء معاصرين يخلدون نفس الأحداث كأن يخلطوا بين أشعار مبيريك التبيناوي ورشيد ابن طوعان وعقلا الجهيلي لأنهم كلهم من قبيلة شمر ويؤرخون للوقعات التي حدثت بين شمر وعنزة. ويخلط الرواة بين شعر الرجل وأخيه أو بين شعر الرجل وأبيه، مثلما يحصل من الخلط بين أشعار شليويح العطاوي وأخيه بخيت أو بين شعر حطاب ابن سراح وابنه غالب ابن حطاب أو بين شعر عضيب ابن حشر القحطاني وابنه قاسي ابن عضيب أو بين شعر مبارك ابن محمد العبيكة وابنه عيادة ابن مبارك أو بين قصيد مهنا ابن عنقا وقريبه أحمد ابن عنقا. وقد لا يتورع الراوي عن التمسك بأوهى الأسباب ليثبت القصائد الجيدة

التي تخلد مواقف البطولة والشهامة والشجاعة والكرم لرجال من قبيلته، حرصا على حفظ أمجاد القبيلة ودعم رصيدها من الأفعال الحميدة والمآثر الطيبة. وهذا موضوع يطول شرحه، وهدفنا هنا هو التمثيل وليس الاستقصاء.

وأول من نبه إلى تأثير النشر الطباعي، مقارنة بالتداول الشفهي، على مضامين الشعر النبطي مارسيل كوربرسهوك في كتاب له عن شعر الشاعر الدوسري عبدالله ابن محمد ابن حزيّم من الرجبان، والملقب الدندان. أمضى هذا الباحث مع الشاعر الدندان، الذي كان قد جاوز السبعين من عمره، عدة أسابيع يسجل منه قصائده ومناسباتها وشروحها ورؤية الشاعر نفسه حيال هذه الأشعار. ولما قارن كوربرسهوك ما جمعه شفهيا من الشاعر من قصائد مع تلك التي طبعها عبدالله بن حمير بن ساير الدوسري لنفس الشاعر في الجزء الثاني من مجموعه المعنون واحة الشعر الشعبي لاحظ الفرق الكبير بين الرواية الشفهية وبين المطبوع. نشر ابن حمير ٢٦ قصيدة من قصائد الدندان وحجب خمس قصائد لم ينشرها بسبب مضامينها التي تتراوح من مفاخرات قبلية إلى غزل. وتشتمل القصائد المنشورة أصلا على ما مجموعه ٥١٩ بيتا إلا أن ابن حمير حذف منها حوالي ١٠٠ بيت لأسباب سياسية واجتماعية ودينية وأخلاقية، بينما أضاف هو ٢٠ بيتا من عنده، هذا علاوة على ما لا يقل عن ١٠٠ تعديل في الألفاظ والعبارات لبعض الأبيات، كل ذلك من أجل تلطيف مضامين بعض القصائد أو لتوجيه المعنى وجهة لا تتعارض مع إجراءات الرقابة الإعلامية (Kurpershoek 1994: 71-80).

وهكذا نجد أن الشعر النبطي تعرض لمثل ما تعرض له الشعر الجاهلي من تعدد الروايات واختلافها والاختلاف في نسبة بعض القصائد والنحل والسرقة، وهو كذلك يزخر بالصور والمعاني التقليدية التي يكثر تداولها بين الشعراء، إضافة إلى العبارات والصيغ اللفظية المكررة تكرارا حرفيا. والدوافع الباعثة على السرقة والانتحال في الشعر الجاهلي هي نفس الدوافع الباعثة على السرقة والانتحال في الشعر النبطي. ثم إن الشعر النبطي مثل الشعر الجاهلي ينظم بلغة متجانسة مشتركة بين كل القبائل والمناطق رغم الاختلاف الواضح بين لهجات هذه القبائل والمناطق. إلا أننا مع ذلك كله لا يساورنا أدنى شك بوجود الشعراء النبطيين ولا بحقيقة الشعر النبطي ولا بأن النظم عملية مستقلة عن الرواية سابقة عليها ولا في أن حفظ القصائد وتداولها يتم عن طريقة الحفظ والاستظهار. وهذا ما تؤيده التسجيلات الصوتية والأبحاث الميدانية وتحليل مضامين القصائد النبطية وإفادات الشعراء والرواة الذين يعيشون بين ظهرانينا ومعايشة هذا الشعر في حياتنا اليومية. وبحكم العلاقة الوثيقة بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي وفق ما اتضح لنا سابقا وما سيتضح لاحقا فإن ما ينطبق على هذا ينطبق على ذاك.

تداخل التاريخ والأسطورة

من الدلائل التي ساقها أصحاب نظرية الانتحال للبرهنة على عدم صحة الشعر الجاهلي هو أن الكثير من الروايات القصصية المتعلقة بهذه الأشعار تتسم بالطابع الأسطوري والخيالى. لكن الشعر الجاهلي لا يختلف في ذلك عن الشعر النبطي الذي مع ذلك لا يراودنا الشك في صحته. اشتباك الأسطوري والخيالى مع التاريخي والواقعي في المجتمعات الأمية بطريقة قد يصعب علينا أحيانا فكها لا ينفي وجود التاريخي والواقعي في هذه المجتمعات. كل ما هنالك أنه تقع على عاتق المختصين محاولة إيجاد المنهجية العلمية الملائمة للفرز والتمحيص. وعليه فإن تحول حياة امرؤ القيس، أو أي من الشعراء الجاهليين، من واقعة تاريخية إلى أسطورة خيالية، بحكم ما تقتضيه آليات التداول الشفهي، لا تنفي بالضرورة وجود ذلك الشاعر كما يدعي طه حسين وغيره من المشككين بالشعر الجاهلي.

آليات التحول الأسطوري

في بداية تشكل الأحداث التي سوف يتألف منها لاحقا نص السالفة التي تشكل مقدمة تشرح مناسبة القصيدة يتحدث الناس عن هذه الأحداث أثناء حدوثها بصيغة الأخبار "علوم" التي تهدف إلى توصيل المعلومة دون العناية بالشكل الفني. في هذه المرحلة تعلو قيمة المضمون على قيمة الشكل. ولكن كي تحتفظ الذاكرة الشفهية بهذه العلوم عبر الأجيال فلا بد أن تأخذ شكلا فنيا وإلا تبخرت من الذاكرة الجماعية. حيث أن أحداث التاريخ والأنساب ومختلف المعارف والمعلومات في المجتمع الأمي يتم تداولها شفهيا، فلا بد من صقلها وصياغتها بلغة أدبية حتى يسهل حفظها ويتعطش الناس لسماعها ولا يملون من تداولها وتكرارها كي لا تنمحي من الذاكرة الجماعية. في عصور المشافهة كان لا غنى للناس عن الذاكرة والحفظ، وما يساعد على الحفظ هو أن تكون العبارة مدهشة خارجة عن المألوف حتى تثبت في الذاكرة، مختلفة في الصورة والإيقاع والنغم عن الحكي اللي يطير به الهوا . القاص الشفهي في سرده للأحداث دائما يتنازعه عاملان؛ فهو من ناحية يحكي وقائع تاريخية، ولكنه من الناحية الأخرى، كي يستحوذ على انتباه الجمهور وكي يضمن بقاء الأحداث ماثلة في ذاكرة المجتمع الأمي، يضطر إلى سرد الأحداث بأسلوب فني مثير وممتع. في المجتمع الشفهي لا بد أن يصاغ التاريخ بأسلوب جذاب يشد الانتباه ويضمن تلهف الناس وتعطشهم إلى سماعه مرات ومرات وإلا امّحى وتلاشى من الذاكرة. لذا نجد الراوي الشفهي أو الشاعر الأمي مثلا يقوم في آن واحد بدور الأديب والمؤرخ والمعلم والفيلسوف، مما يؤدي إلى تداخل هذه المهام والوظائف وتمازج هذه الفنون والمعارف لدرجة يصعب معها فصلها وفرزها في مجالات أو تخصصات متمايزة، كما هو

الحال في المجتمعات التي قطعت شأوا بعيدا في مجالات التعليم المدرسي وتأصلت فيها الكتابة ومفهوم التخصص المهني وتقسيم العمل.

في مجتمع أمي لا توجد فيه وسيلة أخرى للترفيه غير تنميق الأحاديث وتكرارها لنا أن نتصور كم من المرات تعاد وتكرر السالفة الواحدة أو القصيدة. وعلينا أن نتذكر بأن التعاليل أو التعلّل، والتي تعني التسلّي وتزجية الوقت برواية القصائد وتكرار الأحاديث وإعادة سرد السوالف، مشتقة من المصدر "علّ"، وتعني التكرار، مثل تكرار الشرب، كما في قولنا يعل وينهل. طغيان متطلبات السرد وضرورات الحبكة القصصية على المصداقية التاريخية يقود بالتدريج إلى تداخل التاريخي مع الأسطوري والواقعي مع الخيالى والرمزي مع الحرفي وبالتالي تغلب الخيال والمبالغة، التي هي من خصائص الأسلوب الأدبي، على الوقائع التاريخية. فلو نظرنا مثلا إلى القصيدة الشفهية لوجدنا أنها غالبا ما تعبر عن وقائع التاريخ وأحداث المجتمع الإنساني بلغة رمزية وصور تقليدية واستعارات وصيغ نمطية متداولة يفرضها الأسلوب الشفهي وتقتضيها الصنعة الأدبية لكنها لا تعكس الواقع حرفيا. ومع تقادم العهد لربما جاء من يعوزه الفهم والإدراك أو من هو بعيد زمانيا أو مكانيا عن الأحداث التي تخلدها القصيدة وتلقّى هذه الصور والرموز وما تحتويه القصيدة من مبالغات ومجازات واستعارات وعناصر فنية وفهمها على أنها حقائق وقعت فعلا وحاول أن يفسرها تفسيرا حرفيا كما لو أنها انعكاس دقيق للواقع، كأن يفسروا المقدمة الطللية أو الغزلية على أنها تحكي قصة حب حقيقية عاشها الشاعر أو أن العذول الذي تتحدث عنه القصيدة أو الرسول هو شخص بعينه أو أن القتلى السبعة أو الأربعين هو عدد حقيقي. فقد يورد أحد الشعراء في المقدمة الطللية لأحد قصائده مثلا اسم معشوقة وهمية يتغزل بها أو يزوره طيفها في المنام فتحول المخيلة الشعبية هذا الإسم من مجرد تقليد أدبي وعنصر فني يقتضيه المجاز الشعري إلى اسم حقيقي وتعطيه تفسيرا حرفيا تاريخيا يجعل منه شخصية حقيقية ينسجون حولها الأساطير. وكلما ابتعدنا زمانيا ومكانيا عن ظروف القصيدة أو السالفة وملابساتها كلما تراكمت الزيادات والمبالغات حتى يحل النسيج الأسطوري محل الواقع التاريخي. من أمثلة التفسيرات الحرفية لمعاني مفردات القصائد مطلع قصيدة للشاعر القديم أبي حمزة العامري يقول: **طرقت أميمة والرحال سجودا // والنجم هاوي كنه العنقودا**. أميمة التي يرد اسمها في هذه القصيدة ليست إلا معشوقة خيالية لكن المخيلة الشعبية تحيلها إلى شخصية حقيقية يهيم أبو حمزة في حبها وينسجون حول ذلك الحب أسطورة بعيدة عن الواقع لا تختلف في حبكتها ونسيجها عن **السباحين** التي أوردها الأستاذ عبدالكريم الجهيمان في مجموعته **أساطير شعبية من قلب الجزيرة العربية**، بل إن العديد من الموتيفات التي رُكّبت منها هذه الحكاية تترد بشكل

أو بآخر في الكثير من الأساطير والحكايات الشعبية (صويان ٢٠٠٠: ٢٥٩). وتتقاطع هذه الحكاية في بعض جزئياتها مع حكاية الفتاة بنت ابن غافل الزعبية التي تورد العديد من المصادر قصيدتها التي توجهها إلى ابنها سبّاع، والتي هي أيضا اسطورة ربما يكون لها جذور تاريخية. ويلعب الأمير والشاعر قطن ابن قطن دورا بارزا في حكاية أبي حمزة مثلما يلعب دورا بارزا في الرواية الأسطورية التي يحيكها الرواة الشعبيون عن صلة الشاعر العليمي بهذا الأمير في قصة حب مماثلة لقصة أبي حمزة مع أميمة (صويان ٢٠٠٠: ٣٥٠-٢). ولتقادم العهد خلط الرواة بين اتصال الشاعر العليمي مع قطن ابن قطن واتصال الشاعر الشعيبي مع الشريف بركات المشعشعي. ومن الأمثلة الأخرى التي يمكن إيرادها تلك الحكايات الأسطورية التي تنسج حول شخصية الشاعر عبدالرحيم التميمي الملقب بالمطوع وزواجه من بنت الصانع، أو حكاية جبر ابن سيار مع الفتاة التي قبلها عند الحجر الأسود فدعت عليه بالعمى ففقد بصره في الحال، أو خدعة رميزان ابن غشام لأخيه رشيدان ليحمله على تطليق زوجته الجميلة ليقترن بها هو من بعده (صويان ٢٠٠٠: ٣٨٤-٩، ٤٣١-٥، ٤٨٧-٨). والأمثلة على هذا الخلط والتداخل بين التاريخ والأسطورة من الكثرة والتنوّع بحيث أنه من الصعب الإلمام بها.

ويلعب الفهم الخاطئ والتفسير الحرفي دورا بارزا في التحول من الواقع إلى الأسطورة. خذ مثلا تلك القصة التي حاكها الرواة الشعبيون حول قصيدة عامر السمين المسماة "الذهبية" في مدح الشريف بركات. لقد توهم الرواة أن إسم القصيدة مأخوذ من كون الشاعر كتبها على لوح من الذهب إجلالا لممدوحه ولكن الحاجب الذي استلم منه القصيدة سرق لوح الذهب وأبقاه لنفسه بعدما نسخ القصيدة على ورقة وسلمها للشريف (صويان ٢٠٠٠ : ٣٣١). ولا يستبعد أن ظروف نشأة أسطورة المعلقات السبع الجاهلية كانت شيئا مشابها لذلك وأن ذلك جاء نتيجة تفسير حرفي لتعبير مجازي. ومثال آخر على التفسير الحرفي ما يقوله الرواة عن ملابسات نظم الشاعر محمد العبدالله القاضي لقصيدته المشهورة في القهوة. تقول الأسطورة أن أصدقاء الشاعر، وهو مشهور بشعر الغزل، راهنوه على أن يقول قصيدة لا يرد فيها ذكر للغزل. فبدأ ينظم قصيدته في القهوة ولما شارف على الانتهاء منها وأحس الأصدقاء أنهم سيخسرون الرهان أغروا فتاة جميلة أن تمر من أمامه وما أن وقع بصره عليها حتى انحرفت أبيات القصيدة نحو الغزل ابتداء من البيت الذي يقول: **يحتاج من خمر السكارى إلى فاق // طفلٍ يمزّ شْفاه والعنق مفهوق.**

ومن أمثلة التفسير الحرفي الذي يحوّل التاريخ إلى أسطورة رواية سمعتها من رواة شمر عن جريس اليماني الذي يرد ذكره في موضعين من أشعار عدوان الهربيد من السويد. يقول الهربيد في قصيدته المسماة الشيخه والتي يعدّد فيها من

يجمعون بين الفروسية وقول الشعر:

جريسٍ اللي كرمته كنه العيد   وبرجس دَلال معبّسات الشمال

وفي معرض تبكيته لابن أخيه يقول إنك أنت اسمك جريس ولكن شتان بينك وبين جريس اليماني:

جريسٍ عسى ما انتب جريس اليماني   والا جرس وضحا تموح الجنابه

هذا الذكر لجريس اليماني في أشعار عدوان الهربيد وإشادته بفروسيته وكرمه هو الذي شهره بين رواة شمر. وجريس اليماني هو جريس ابن جلبان العجمي من الحبيش من قبيلة العجمان، الذين يعودون في الأصل إلى قبيلة يام جنوب الجزيرة العربية، وعاش في عصر ماجد ابن عريعر. أي أنه بعيد زمانيا ومكانيا عن رواة شمر الذين سجلت منهم ما يروونه عنه من أشعار وأخبار. والواقع أن هؤلاء الرواة لا يعرفون إلا قصيدة واحدة من قصائده يرددونها ويعطونها معنى حرفيا على شكل سالفة ينسجونها حول القصيدة كمقدمة توضح مناسبتها. القصيدة قصيدة فخر لا توثّق حادثة بعينها لكن الرواة يضفون معنى حرفيا على القصيدة بحيث يصبح جريس طرّاد هوى تائب وأنه نزل بجوار صاحب غنم شحيح يجيع أهله، زوجته وأمه، ويربي الغنم ليبيعها على الكرماء مثل جريس ويعيش هو وأمه وزوجته على فضل جريس وكرمه من لحم غنمه التي يبيعها له.

جريس اليماني، هاللي عدوان الهربيد نِجَخ من اهل نجد، عقيد، من بني يام. الله يسلمك شف يعني ان الرجل يعرف كلامه كان هو راعي دين والا كان هو طاغوت والا كان هو عقيد. هو جريس، الله يرحم اموات المسلمين، اول يطرد الهوى وعقبٍ تقاصر هو وايا راعي شياه ما يطلق شياهه، بس هو وايا مْرَيّتُه وامه بْلَه حَجِير وزنهم، والى اوفت ما اوفت تنحر ام جريس، ام جريس بله خيمة وزن بيته، تنحَرَه، تذرف عليه. تلقى عنده من فضال الضيوف. والى هكالحين الغنم ما لَه طالب. يوم جا بعض الايام والى مير يوم طْلَعت عليه دفرة هكالدوله، عسكر، هكالحين ما به الا العصملّي. يا مير ما عنده لهم ذبيحه، غنمه ما هن عنده، الا قصيره هاللي عنده له خروف مربّيه. يقول يامير راعى الغنم يعلّق هو وايا مريّته على الحمار يبي يقود. وهو يعدّل الفرش جريس يوم نوخوا عنده وهو يوثب عليه، على قصيره، يبي قبِل يهفّ. يوم هو مقبل اثاريه ما شافُه. قال: ابشري جريس جته هالبالية ياخذ جلَب شياهنا. يا هي باذن جريس. يوم وصلُه قال: آه؟ قال: انا جون هالضيوف ومذكورٍ لي ان عندك خروف مسيومٍ منك هالايام وانك تبي تبيعه، انت ودك تبيعه؟ قال: اي بالله. قال: بكم تبي تبيعه؟ قال: ساموه على اربع وانا ابيه على عدد قروحه -سنينه يعني- هو سدِيس، له خمس سنين. قال جريس: انا اشريه بعدد قروحه. قل: نصيبك. وهو يفرح راعى الخروف وهو يتلّه ويروح يبشر مرته، قال: ابشري اني غلبت جريس، بعت عليه الخروف بخمسة اريل. والاه باذن جريس. أخذ الخروف وعمل بهن دَبْرُه عاد اللي الله دبّر. تِفرّغ. قال:

قال ابن جلبانٍ جريسٍ وكد باع   سوق الطرب بعته ملايم بثاني

بعته بكور سْجِلّةٍ تنسع انساع   حمرا لهوزات العصا ما تداني

يا جا المعشّى تطرق الراس بالقاع   روس النضا لى طقّهن الوهان

شفّي على مسرى طويلات الابواع   يا لابق الدحمول خطو الهدان

منهن من تشــرب نبــيثٍ على القــاع | ومنـهن من تشـــــرب قـــــراحٍ زلال
والمـا يــوردنــه طــويــلات الابــواع | وان زرفلن لعــيــون صــافى الثـمــان
يامــا حلى يا جن هجــافــا وضِــلاّع | وزهابـهن من طول الايام فــــــاني
أقـــمـــز لهن فــرحٍ ولا نيب مــرتاع | أذبح لـهن كـــبش الردي الهـــداني
نهج يبـشــر زوجـتــه بكثـر الاطمـاع | يقـــول انا غلبت جـــريس اليـــمـــاني
اوفــيك من مــال العـدا شـقح الاقطاع | من فــوق من تقــصم عــضــود العنان
أمي تنام بليل قــــمـــرا ومــــرباع | وامــــه تنام بثـــبـــرها والوهـان
وقــصــيــرتي مــا ني عليــهــا بدناع | يا غـاب واليـهـا عليــهـا الف امــان
ابي ليــا مــا الطرش من مــرتعــه زاع | وتزبن الرعـــيـــان روس المتـــان
أجــيك فــوق شــمــرةٍ تسـرق القــاع | تســمع ضـــريس حنوكـــهـا بالعنان

وكلما كان الشاعر مشهورا ومتميزا وذائع الصيت وامتد ذكره في الزمان والمكان كلما كان شعره وحياته أكثر عرضة للتنميط والتحول من شخصية تاريخية إلى شخصية أسطورية، وهذا ما حدث لشعراء مثل حميدان الشويعر الذي صارت تلصق به كل الحكايات المتعلقة بالسخرية ومثل محسن الهزاني وبصري الوضيحي ومحمد ابن لعبون، حتى إن بعض الروايات عن محسن الهزاني الذين صارت تلصق بهم كل الحكايات المتعلقة بالعشق والغرام حتى إن بعض هذه الحكايات دخلت عالم السباحين وسجلها الجهيمان في أساطيره (١٩٨٠-١٩٨٤/٥: ٣٣٩)، بل إن شاعرا زجليا من لبنان يدعى رشيد بك نخلة ألف ملحمة شعرية عنونها محسن الهزان (نخلة ١٩٣٦). تمعن في هذه الأسطورة التي سجلتها من أحد الرواة والذي يرويها على أنها حدثت للشاعر محمد ابن لعبون:

ابن لعبون نهج من ديرته هو واخته، نهج للعراق وصار بهالديرة اللي عند البصره. ما ادري وش سبب جلوته، ما ادري دم، ما ادري وشو اللي نيّرُه. جا صار عند له لحيةٍ غانمه، صار عندُه. هو بعد سِداد وسُوَلْفي ورجال خفيف نفس. والانثى، اختـه، خوش انثى. الثمرة ان معزّبه حْشمُه واغلاوه، ولا يثور الا هو واياوه. يوم راعوا الخويا والى والله يا مير قالط عندُه، عند الاميرِ، اعمَل منهم. قالوا ان وقع الامير بعد بالبنت، اخت ابن لعبون، فحنا رحنا دَهْيكِه، مير اغدينا نكبُه. واشرطوا لهكالعجوز، قالوا ان جبتي لنا من البنت حاجه، من اغراضه يعني والا صوغَه، كل واحدٍ منا يسوق لك اللي تشرطين. العجوز داهلةٍ البنت اول وتعرفه وتجيَه كل النهار وتسيّر عليه. المراد انهم طمّعَوا العجوز ونْهَجت يمّه قالت: يابنيّتي انا بنتٍ لي زوّجته له رجل وهي عاريه، ما عليه بِريم، وابي من الله ثم منك الليله بريمك تعيرنَه اياوه يَما يْهَوي عليه الرجل وما يجي باكر الصبح الا انا رادّته عليك. قالت: يابعيدي بريمي هذا ما يوخذ ولا اعيره، به فيروز ومرجان ولولو وذهب. الثمرة انه عاهدتَه بالله وامان الله الا كود ترجّعُه عليَه قبل ما تطلع شمس باكر. قالت: بس ابيه يستره الليله وبساع ما يطلع من عنده الرجال الصبح اجيبه لك. قالت: انطيك البريم بس من يدي ليدك وباكر قبل وجه الصبح، الجهمه، تجيبينُه عندي. خْذِتْه العجوز وعطتهم اياوه. يامار هوله، البريم. خذوه وجوا لمجلس الامير قبل ما يجي الاميرِ وقاموا يراعون للبريم ويتفكّرون عليه، وهذا يمدّه لهذا. يوم جا الامير والى معهم هالشي اللي يتمادّونه ومتهوّلينٍ منه. يوم توكّدوا ان الامير شافه معهم وشافهم يتمادّونه وهم كنّهم مثل اللي بسرعه يحاولون يخفّونه عنه، كنهم ما يبونه يشوفه

معهم. هو شاف انهم مثل اللي اختلفوا يوم دخل عليهم –والدعوى كلّه من ساسه لراسه تمثيل بتمثيل– قال: اشوف ورّون وشو هاللي انتم غيّبتوا عن؟ قالوا: دعوىً سهله، ما تسوى. قال: والله كود تورّونن ايّاوه، إلا كود اشوفه. الثمرة حلف عليهم وتوعّدهم. وهم يطلعونه ويورّونه اياوه. قال: هذا وشّو؟ قالوا: هذا بريم اخت خويّك هذا هاللي وين هو عندك. انكتوا به هالنكته. وهو يشيله معه الامير لما جاوه ابن لعبون. يوم جاوه مسيّر على مجرى العاده، سلّم عليه وقعد. وهو ياخذ البريم وهو يقرطه عليه، قال: خذ بريم اختك، ولا يجي الصبح ولك علقٍ بديرتي، ارحل من عندي، ديرتي تعذّرك. يا والله عقب هكالحشمه والتقدير هالحين يبي يطرده مثل طردة الكلب. يوم بحّر بالبريم والى بريم اخته. وهي تنقط عليه النقطة الحاره، نهج يجِر زنوده. وهو ينهج يمّه، قال: العون ابو حيّك، ليه تعملينَه يا؟ قالت: عيّن خير، عيّن خير، انا انشا الله ترى هاللي بقلبك انا مامونةٍ مْنُه، مير عيّن خير، وش قال لك الامير؟ قال: قال لي هاللون وهاللون وياالله طلعت براسي وقال الصبح تخلي الديره. قالت: ارتخ ياخوي يما اجيه انا. وهي تروح لهكالصايغ قالت: ابيك تفصّل على رجلي كندرة ذهب ولك مهله ثلاثة ايام، وخذ حقّك الطاق مطبوق. وهو يقوّس على رجله ويصنع له الكندره. هي راحت لمرة الامير قالت: باالله عليك المعزّب خلّيه يواجهنا، انا قصيرتكم ولنا حاجة عنده. وهي تجيه قالت: نبي منك مهلة ثلاثة ايام ياطويل العمر لين نضف روحنا ونوفي ديوننا ونستافي، ثلاثة ايام وحنا ذاكرينك بخير. ارخص لهم الامير ويوم فات ثلاثة ايام والى الكندره خالصه. وتاخذه البنت وتنهج يم حرمة الامير نكس قالت: ودي اواجه الشيخ اسلّم عليه واوادعه قبل نمشي، ابي اواجهه، بقى لنا حاجة ما يحصله لنا الا هو. يوم دخلت عليه قالت: ياطويل العمر قضّينا كل عازاتنا ولا بقى لنا الا حاجةٍ ما يحصّله لنا الا انت، بقى لنا اخت هالكندره، خْذوَه من عندي رجاجيلك هكاالليله مع البريم ولا رجّعَوَه لي، وهي اللي معوّقتنا والا خالصين وناوينٍ نمشي. وهو يجمعهم قال: ياالله بساع هاتو الحاجة هذي، اخت هالكندره بساع تحضّرونه، لا تعوقونهم عن المشى. يوم راعوا والى الكندره ذهب، وهم ما من حال، حوالهم رديّه، زْقرت، ياالله حق العيشه. والى والله ما لهم حيله. قالوا: ياطويل العمر، العمر ياشامان، الدعوى سْنَعَه هاك وهاك، كله كذب بكذب، واليوم العذر لله ثم لك. أقرّوا على انفسهم وعلّموا ان اللي جاب لهم البريم العجوز بِطْماعه. يوم جاب العجوز وتنهزرَه قال تعلّمين بالصق والا قطعت راسك هالحين. وهي تعلمه باللي صار. قال: لعن ابوكم شْوَيّ والا ظلمنا ابن هالحلال وبهتّوا اخته هالاجوديّه. بغى يترضّاهم الامير لكن البنت قالت لاخوه والله ما نقعد بالديرة اللي هذا عمل اهله بنا. وهم يشدون ويرحلون. عاد قْصِدَت هي تقول:

ياخــوي شــد اللي وســيع رفــوقــه	وانحش بنا عن دار غـــاقٍ وغـــرناق
الحــر حــرٍّ يزعـــجنه ســبـــوقـــه	والبـوم يصـبح بين الاضــلاع خـفــاق
والعـبـد عـبـدٍ هافـيـات عـمـوقـه	ان جـاع باق عـمـومـتـه وان شـبع مـاق
دورٍ على الوالد كـــثـــيـــر عـــقـــوقـــه	واللي يعـــقّـــونه مـــصلّين الاشـــراق
عــسى تجـيــهم مــزنةٍ من حــقــوقــه	اربع ليـــالٍ مـــدمـــجـــاتٍ على ســـاق
تنقــر له النكبــا والاخــرى تســوقــه	بامـــرة ملوكٍ بين ســـايق وســــواق
ترمي عليـــهم كـــبـــر صـــلاهيم نوقـــه	يما يتـــخـــالط دمـــهم وسط الاســـواق
تلقى العـــذارى خِــشّعٍ بيطبـــوقـــه	اللـي لميـع خـــــدودهن مــــثل الاوراق

يقولون جتهم المزنه لما والله وْقفَت عليهم، بس عليهم وتمحاهم عن الوجود، زفّتهم بالبحر، هاللي ديرتهم بس رسومه هالحين تشوفه الى رحت على طريق البصره.

وهناك رواية أخرى لهذه السالفة سجلتها من راوية آخر ينسبها للشاعر الفارس نومان الحسيني:

هذا نومان الحسيني من الظفير كان ورِع زِغير وطلع طلعةٍ زينه يوم انّه صار رجال. ويصير مع ابن حميد. والى ابن حميد يسجّل زِقِرْت هكاليوم، والزقرت حاطٍّ لهم راتب. نومان الحسين لف عليهم، عارَبْهم، جا يم ابن حميد قال: باغيك تسجلني مع الزقرت، قال: ما يخالف، نسجّلك. ويسجّله مع الزقرت ويعطيه رمح. والى الرمح ما هو مريّش، ما عليه ريش، هكالحين يريّشون الرماح، فيه مريّش هذا مخصّص بس للرماح، يريّشهن. جاب رمحه له نهار يبي يم المريش. جا عند بيت ابن حميد قال: وين بيت المريش؟ والى مرة ابن حميد، اسمه العوبا، والى لها صيوان بشنق البيت. قالوا له هكالرجاجيل، ما علّموه على نيّةٍ سليمه، يبون يدهورونُه، قالوا: هذا بيت المريّش هاللي بشنقنا هذا. يغطّون له يم الصيوان، صيوان العوبا، وهمّوه. نهج ينقل رمحه بيده. يوم فات على الصيوان وليا هذي العوبا وابن حميد، والى والله يتلاعبون. ما حَسّوا غير هو فايتٍ عليهم. وامشع السيف ابن حميد يبي يضرب نوبان. وهي تقضبه العوبا، قالت: لا لا، والله ما تعرّضه، لكن هالحين انا اسعله ونشوف وش جابه. هاه، وش جابك؟ قال: والله سعلت عن بيت المريّش وقالوا لي هذا بيت المريّش. من سعلت؟ قال: سعلت هالرجاجيل اللي قدام البيت. قالت لابن حميد: والله ما وهّقِه غير فلوّتك هاللي بالبيت هم اللي درّوه، لكن هات الرمح، هاته، والله غير انا اريشه لك بيدي والى من جا العصر تجي تلقاه خالص. نكس هو ويوم جا اللي وهّموه جا وجلس عندهم، حتى ما سلم عليهم. هم حق الله متهوّلين انه طلع سالم، هم كان قصدهم يورطونه. وين رمحك؟ قال: عند المريش. يوم جا العصر وانهج يمها والى هي مريشته من هالريش اللي ما فيه بالرماح اللي مثله، مسوّيته غير شكل، منظمته، مودعته شوده. والى ابن حميد عنده له فرس عاصيه، فرس اصيل، حمرا، ما تلحقه الخيل الى ركضت، تَلحَق ولا تلحق، لكن عجزين لا يعسفونه. قال: ياوين، ياوين، ياوين اللي يبي الفرس منكم يالزقرت يْعَسِفها وهي له. قال نومان: انا ابغيها وانا اللي اعسفها. الناس هذولاك باخنينه، الزقرت، ما تلقى بهم اللي قال انا اريد الفرس، يخبرونه، كل ما يركبها واحد تزِتّه. يوم اخذها قالوا الجليسه هذا عميان هذا، والله غير تخلّص عليه مير تفكّنا منه. مسك رسنه وقام يقوده مسافه يقفي ويقبل لين قاودت له. يوم ابعد وهو يزت حاله بظهرها وهي تصـقرق به. وهذا هو مخلّيها بكيفه ليا ما جت لك بطارف العرب. يوم جت طارف العرب وهو يموحها ويخليها على سَدْوَها. الزبده هكالنهار ليا ما خلاها تقيف على الرسن. ويعسفها عساف على كيفك ويتخيلها. عجزين عنها هذولاك قبل. والى والله الى ركضن الخيل ما يعانقنّه. والى والله يوم انهم انتحَسَوا منه الزقرت. ويغزي ابن حميد ويخلي الصنم اللي عند العرب عشرين، هذاك نومان ما حْسِبوه، خلّوا العشرين من غيره. يوم اخذوا بعد مَدِّة الغزو بكم يوم وهي تجيهم هكالغاره، بمغيبة ابن حميد، انكبّت عليهم هكالقوم وهي تزر حلالهم كله، ما خلت لهم ولا حاشي. فْزَعَوا الصنم، عشرين الخيال، والى والله ما لهم بهم طاقه ويطردونهم وياالله يزبنون البيوت. أثاري نومان وقف على له راس نبا بعيد عنهم وقام يتفرّج عليهم. يوم شافهم كسروهم وهو يكرّب عليها ويلقمها العنان ويلوذ بظهره ويلكده بعرقوبه وهو يحذف روحه عليهم. يوم اخذوا هناك والى هو ناطحهم قدامهم بهكالفيضه وهو يرثع بهم، هذا مجعوف وهذا مايل. ويزت منهم فوق ميه وخمسين، ويخلّي القلايع كثر البل. وهو يقلب الحلال نكس على اهله وباقي القوم ياالله تشردوا عمارهم، انحاشوا. ويجيب الحلال ناكس به مع اثره والخيل القلايع تجرجر ارسانها. يوم انّه طْلَعت على العرب، يوم شافوا

الحلال طلع، الخياله العشرين اللي ما حصلّوا منها شي، وهم يركبون خيلهم، فْزَعوا. هو يوم انه شافهم نكس ولوّد مع له متقى ما يشوفونه بنوب. يوم فاضوا والى والله الطرحا الرجاجيل والخيل تمشي وصط البل والقوم منكسره. وهم يجيبون الحلال ويقضبون من هالطرحا ويجيبونهم لاهلهم ويقومون يعرضون عند البيوت كنهم هم اللي فكوها يعني. هو ما شافوه هو ولا دريوا انه هو اللي فعل هالفعل. اخذوا يومين ثلاثه ايوم جوا غزو ابن حميد، انكفوا. وينطحونه يبشرونه. جا والى والله الخيل والطرحا ملي البيوت. قال: والله انتم يالصنم ودي اجزاكم على فعلكم، تحضّروا باكر اكتب لكم كتاب يم عميلي فلان ويفصل لكم لكم ولخيلكم، جوخ حمر، أنتم جوخ وخيلكم كبن. وهم يتحضرون الصبح ويكتب اساميهم بهكالورقه لعميله. أثاري نومان ما كتب له شي. هو سعل، ابن حميد سعل، قال: هو نومان ساعدكم يوم جتكم هالقوم؟ قالوا: للّه، ولا مير شفناوه بنوب. كتب لهم هم انك تعطيهم هالشي وهالشي لهم ولخيلهم ونومان الحسيني الى منّه جاك تعطيه طقعةٍ بلحيته. يوم جوه قام يفصل لهم لما خلصوا هم وخيلهم. جا نومان يبي مثلهم، قال: انت ما هو كاتب لك شي. قال: ما يصير، انا شايفه يوم يكتب قدام اسمي. قال: ما كتب لك شي. قال: انا شايفه يوم يكتب قدام اسمي. وازاه، حدّه، قال: والله انت كاتبٍ لك طقعةٍ بلحيتك، غيرها ما هو كاتب لك شي. قال: هيك؟ قال: هيك. قال: خير انشا الله. وهم يركبون ويجونك عليهم هالجوخ الحمر غادين مثل الديدحان. يوم اقبلوا على البيوت وهم يهذبون غاره ويعرضون على خيلهم عند بيت ابن حميد. نومان على اثرهم. جا كادٍّ على فرسه ليا ما اوقف قدام شفاة بيت ابن حميد ولا حول، قال: يابن حميد:

ثلاثة مـــا يلبـــســـه غـــيـــر اهلهـــا   الجـــوخ والديبـــاج والثـــالث الشـــال

اللي الى جـــا الخـــيل ينكس حـــجلهـــا   هذاك يلبس من هداريس الاســـمـــال

وهو ينكس مع اثره. فهمها ابن حميد، قال: يالله اجمعوا لنا الطرحا، الكلام هذا ملعوب، بساع كل من عنده طريح يجيبه. وهم يجمعون له الطرحا وياخذهم واحد واحد يستقرّهم: هاه يالبناخي، علّمنا وش صار معكم؟ قالوا: والله ياطويل العمر نعلمك، أغرنا على البل واخذناها ولحقونا عشرين خيال وقلبنا عليهم ليا ما دربيناهم على العرب ومنها ما شفناهم، ويوم طبينا الفيضة الفلانيه وليا مِتْخَلِّقٍ لنا هالخيال ناطحنا من قدام على له حمرا وهالخيال هو اللي رثع بنا وفعل بنا هالفعل ويسرّنا، ويوم ينتخي ينتخي خيال الحمرا نومان الحسيني، ردّها عند نومان الحسيني، وتالي يوم قاموا خيالتك يتقاسموننا يالطرحا هو ما شفناه، ما ندري وين راح، لكن لو شفناه عرفناه. قال ابن حميد: آه، أثر هالفعل هذا فعل نومان. وهو ينكس على اهل الجوخ قال: يالله يالله، والله ما بكم اللي يظل على ظهره، فصّخوا جْوَخْكُم ياهالكذبان. وهو يسلّبهم الجوخ ويطردهم، الزقرت.

وليا نومان عنده اخت له اسمها نومه. ويعشقها ابن حميد، قال: باغٍ نومه. ويصير عنده نومان غير شكل، عند ابن حميد. قالوا الزقرت والله نبي ندوّر الشي اللي يحدث بنومان عند ابن حميد. وليا هكالعيال اربعه، قالوا: حنا نعرف اللي يخرّب بينهم، من نخرّب عليه من عند نومه تْخَرَب عشرتهم. جابوا هكالعجوز ويعطونه اربع نيرات قالوا: نبيك تجيبين لنا غرض من اغراض نومه. وتنهج تجيب لهم من اغراضه، يعني إحداث هيك. يوم جا الليل قاموا يتعللون ويصير مقعادهم قريّبٍ لابن حميد، ما هو بعيد: يافلان! –بينهم، مقصوره يعني وابن حميد قريّبٍ لهم، يسمعهم، على اذنه– يافلان، ما لك هَوَيّه؟ قال: لا بالله الا لي هويه. من هي؟ قال: نومه. قال: ياشين نومه تبغيني انا. الآخر قال بالمثل، وهذاك بعد مثل. قالوا: البرهان اللي

معه شاره منها. وليا كلهم سوّوا حالهم معهم شارات. والله ابن حميد زعل يوم سمع هالكلام، ما لاق له. يوم اصبح الصبح ويرسل هكالمرسال على نومان، قال: روحوا لنومان خلوه يرحل عنا. جاه المرسال قال له ابن حميد يقول لك ترحل. أخته توّه حست. قالت: ارسل عليه ليا ما نسوّي صميلنا، نبي لنا يومين ثلاثه لما نخرز صميل الما. والى عندهم لهم صايغ. وتاخذ هكالنيرات وتروح يم الصايغ ويسوّي لها فردة كزمه، حذوه، من ذهب ويخلصّها بهاليومين. وتاخذها وتروح لابن حميد وهي تلوّذ عليه من عند القاطع وهي تزت الكزمه عليه، قالت: يابن حميد، الله يعينك على اللي بوجهك، عيبٍ على القصير يرحل من قصراوه وهو منقوص. وش مسروقٍ لك؟ قالت: منقوصة فردة هالكزمه، سرقوها زْقرْتك. وليا هو يخبر يوم هم يسولفون عنده واغراضَه معهم يقلّبونهن ويتمادّونهن. وهو يوصّي لهم: يالله، يالله، هاتوا فردة الكزمه. قالوا: والله ما اخذنا لا كزمه ولا غيره. قال: لا، هذا شيٍّ انا اخبره واعرفه، يالله بس بساع هاتوا الكزمه والاغراض الباقيه، يالله لا تعوقونهم. ويقومون يحلفون له ان ما عندهم شين: ياطويل العمر، والله ما عندنا شين، والله ما غير سوّيناها حيله والعجوز الفلانيه تْخَبَر. ويستقرّون العجوز وتعلمهم. ويرجع ابن حميد على نومان ويزوره ويرضيه.

نهار من النهارات جاهم علم نذر ان عليهم صباح، قوم. والى عندهم ما، مارد، اللي ينزله الاول يتمكن من الثاني. وهم يسرون مسرا، شدوا بالليل يبون ينزلون على الما قبل هذولاك. يوم شالوا وهو يخطم السلف ويمر نومان وزن عطفة العوبا تقود بها العبده قدام المظاهير قفو السلف. الدنيا ليل. قالت: وشو الخيال هذا؟ قالت: هذا نومان. قالت: صوتي له جاي. وتصوت له العبده: تعال، تعال، تبيك الاميره. ما يدري هو على نيته. والى والله يوم نوخت الزمل. جا يتهايق عليها ما يدري وش تبي به. يوم تهايق وهي تقضبه مع يده، قالت: اركب جاي. وهي تجبره اجباري وتركبه معه. وهم يثورون البعير. وهو واياها بالهودج. تالي تخلص منها وحول وركب فرسه. وليا عندها ريحه، طيب، ما تنوجد غير عندها، ما هي ماجوده عند احد غيرها بنوب. يوم لحقهم وليا عليهم هوا وهو صار من تلات الهوا وليا الريحه بخشم ابن حميد، ابن حميد يعرف ان هذي ريحة العوبا، ما توجد الا عندها هي بس. من استروح الريح عدّه يشوفَه. يوم طلع الفجر والى وله القوم يوم انها انكبت عليهم، وهذا نومان كل ما يعضلون ياخذ بهم دواحير وعقبٍ يْعَرض عند ابن حميد ويعتزي: خيال الحمرا نومان، ياهنيّك يابن حميد. ولا يرد عليه ابن حميد. وكل ما يظكون القوم بابن حميد والى نومان لهم ويصفقهم. والى ما فكهم نومان هكالنهار، كسر القوم. يوم نزلوا قال ابن حميد: انا اريد اسوّي لك البشعه يانومان. البشعه يد المحماسه يحطونها على النار لما تْغَدي حمرا وعقب يرصّونها على لسانه، ان كان هو بري هذا عدّه حاطٍّ بْفِمه ما وان كان ما هو بري تاكل لسانه. جالس نومان ويتعذّر لابن حميد والعبد يشتغل بالبشعه بالنار. يوم بحّر والى والله هذي البشعه يوم انها قامت تلاهق، حمرا. والى العبد تولّم يبي يطلعها يبيه يمد لسانه عاد يرصها على لسانه. والى السيف وزنه. وهو يقضب السيف. قال:

عـــــز اللـه انـي بـاشـعٍ والحس الـنـار	وعــــز اللـه ان النـار تـاكل لســــاني
وعـــــــز اللـه انـي لاريش الـعـين دوّار	عـــز الله انه من ثمـــانه ســـقـــاني
وعـــــــز اللـه انـي نـاقلٍ صنـع بـيطار	وعــــز اللـه انـي ذابحٍ من بـغـــــاني
وعـــــــز اللـه انـي لاريش الـعـين دوّار	وهـجــرتهــا هجــر الرمك للحـصــاني

والجزء الختامي من هذه الأسطورة يذكرنا بأسطورة أخرى تتعلق بآل حميد، أو العريعر:

عميره ولد شايع غزّاي معه له ركب. يوم انكف والى جيشهم مِنْتَلّ من طول الفْرَج. ويصادفه سلف ابن عريعر ويتقامعون هم واياهم. والى بنت ابن عريعر معهم على ظلّه تتلي السلف ويزبن عليَه عميره، لوّح على ظهر قعودَه وزبن عليه. قالت: سلمت وخاب طالبك. والى مير ولدٍ مزيون وشباب، على اوّله وعليه قْرون. ونزل عميره ضيف عند العريعر. عشقته بنت ابن عريعر وطلبته يجي عنده وتَعَذّرَه بس هي غْصبِتْهُ، تبيه، ماتت عليه، غصبته على هالدرب. وكان هكالليله عليهم غدِر، مطر. وهو يثور يبي يلوّذ عليه مع قفو البيت وعلى ما برق البرق يامار يشوف الذيب فاتح افمه عاديٍ على الغنم، قال:

توافـــقت انا والذيب بيليلة الدجـــا   والـكل مـنـا يـدّعـي بـنـصـــــــــيب
صـــارت خـــزيزة الذيب عـيـشـا سـمـينه   ينسف على فـــوق اليـــدين غـــصـــيب

غصيب شحم ولحم.

وانا من الخـــفـــرات بيـــضـــا غـــريره   تـنـسـف قـــــــــرونٍ كـنـهـن رطـيـب

يوم جا الصبح وثار من عنده يا ريحة العنبر اللي عليَه صابغٍ بثيابُه، ريحٍ فاضح، عنبرٍ ما يوجد الا عند الشيوخ. وخاف ينفضح عند ابن عريعر، قاموا خوياوه قالوا: توّك ذبحتنا لعن ابوك. حطّوا عليه من عبس البل، البول، وعرّقوه كنه وجعان. قالوا: تغلمط ونم كنك مريض لا تجلس عند العريعر يشمّون ريحتك تفضحنا. انتبهت البنت قالت: يايبه ترى ابن رمال ما صيده وجعان بس انه فشلان يجلس مع الرجال وهو ما عليه هِدْمٍ يلاحن (= زين) مير دونك هالعباة كبّعَه ايّاوه. قامت ارسلت لُه عباتَه جديده قالت لابوَه: عطو ابن رمال هالعباة تراوه مستحي لا يجلس معك وهو ما عليه هدومٍ تواجه. يوم جوا عيال العريعر شافوا عباة بنت عمهم عليه قاموا يتخازرون ويتقارصون بالعيون، نووا به النيه. يا مير قطيفان ابن رمال عندهم، وهو يدري بنيّتهم، انهم يعني نوَوا يذبحون عميره عيال العريعر. يوم ناموا العرب اشار قطيفان على عميره انه يهج عنهم، قال: اسرَوا، انحاشوا ترى هالعيال ناوينك. قدامهم لهم قاع وسيع. قال: آلى وصلتوا القاع الفلاني هاتوا ما وراهن واقرطوا خطوات المشعاب هناااك، شَنَق، قرطَة الولد النشيط، واقرطوا خطواة الدلو، القلص، مع اثر الجيش. وهم يتقوّدونهن على هوينهم وبخفيه لما طلعوا من البيوت. يوم جوا القاع وهم يجيبون ما وراهن ويقومون لك يقرّطون من قشّهم يمين ويسار. العريعر يوم قعدوا الصبح والى ابن رمال وخوياوه ما هم عندهم. قال: خيلكم يالعريعر، اطلبوهم. قال قطيفان: يابن عريعر انا اشير عليك انك لا ترمّي بخيل العريعر، هذولي عندهم لهم شجرةٍ يرعن اباعرهم مْنَه وعظامهن صم ما هن على ما بخاطرك يعني ان الخيل تبي تلحقهن، والله انهن الى منّ الراكب شْعَبَه بالمحجان وقْمِصَت بذيله واحتمى ركضه انه من نشطه تفدّع بروحه وتجدّع قشه ومعاليقَه يمين ويسار من حمو ركضه. ما طاعوه واطلبوهم. يوم جوا القاع والى قشهم نثر. قال: جاي، جاي يالعريعر، صاقٍّ قطيفان، اللي هذا ركضهن ما حناب يمّهن.

وهناك الكثير من الأساطير الشفهية التي يتداولها الرواة الشعبيون عن آل عريعر وحكمهم في الأحساء بالرغم من قرب العهد بهم نسبيا، والسبب في ذلك يعود في نظري إلى أنه بالرغم من شهرتهم وما كان لهم من أثر بالغ على مختلف مناطق الجزيرة العربية وقبائلها إلا أنه لم يدون لهم تاريخ رسمي يوثق تاريخ حكامهم ويسجل أحداث دولتهم، كما فعل مؤرخو الدولة السعودية من أمثال ابن غنام وابن بشر وغيرهم، مما أتاح المجال لانتشار الروايات الشفهية التي تحورت ثم تحولت مع

مر الزمن إلى أساطير نصيب الخيال فيها أوفر من الحقيقة.

وقصة مبارك الشريف المشعشعي هي كذلك من القصص التي توضح لنا الآليات التي تحول التاريخ إلى أسطورة. بحكم تميزه في مجال الفروسية وقول الشعر استقطب هذا الشريف اهتمام القصاص ومع مرور الوقت صارت تنسج حوله حكايات أسطورية غلفت شخصيته التاريخية حتى طمستها. وتعنقدت هذه الحكايات الأسطورية وتداخلت في بعضها البعض لتشكل سردا شفهيا مختصرا عن نشأة بركات ومآسيه ومغامراته البطولية وعلاقته بوالده وزوجة والده التي اتهمت عند والده بأنه يراوده عن نفسها والتي لا تعدو أن تكون نسخة مكررة لأسطورة عمرو بن قميئة مع عمه مرثد بن سعد بن مالك[١]. ولعل البذرة التي فرخت النسج الأسطوري حول شخصية الشريف بركات هي محاولة السرد الشفهي التوفيق بين وجود بركات الثابت تاريخيا في منطقة الأهواز وبين كونه شريفا من الأشراف، حيث تكاد تقتصر دلالة كلمة "شريف" في المخيلة الشعبية على أشراف مكة والمدينة. كما أن الراوي الشعبي الأمي أساء فهم عبارة **لو كثرت خطوبي** في البيت الذي يقول: **وربّك ولو كثرت خطوبي فإنني // صبيّ الشقا ما لان للضد جانبه**، ففهمها بأنها تعني أن الشريف يطلب من أبيه أن يخطب له زوجة، بينما **كثرت خطوبي** هنا تشير إلى ما يتعرض له من الخطوب، أي المصائب الجمة والملمات.

نتيجة تداخل الأسطوري مع التاريخي في السرد الشعبي نجد خلطا في أذهان الرواة يؤدي إلى اضطراب الرواية. الحكايات التي تنسج حول بعض الشخصيات والأحداث أقرب إلى التاريخ في شكلها السردي لكنها أقرب إلى الشعر في فك رموزها واستنباط معانيها. التداخل الحادث بين هذه الروايات الأسطورية، والتي هي في حقيقتها أقرب إلى الأعمال الإبداعية منها إلى الروايات التاريخية، لا يختلف عما نشاهده من اشتراك القصائد في الصور والتشبيهات والاستعارات وغير ذلك من الأدوات الفنية. لا بد من الاحتكام لمنطق الأدب والفن بدلا من منطق العلم والتاريخ في تعاملنا مع هذه الروايات. تستعير الأساطير من بعضها البعض المواضيع والأحداث وعناصر السرد وآلياته مثلما تستعير القصائد من بعضها البعض المقدمات الطللية والغزلية ووصف الرحلة والناقة ومناظر الطرد ووصف الغيث.

---

(١) كما يذكر الإغريق والرومان في أساطيرهم أن البطل هايبوليتوس Hyppolytus كان شابا وسيما وعفيفا يقضي وقته في الصيد ولم يشغل باله بحب النساء، بل نذر نفسه للآلهة آرتيميس Artimis، إلهة العفة والطهارة. فسلطت عليه الإلهة أفروديت Aphrodite، إلهة العشق، زوجة أبيه، واسمها فايدرا Phaedra، التي هامت به حبا، لكنه صدها ونهرها. فاتهمته كذبا عند أبيه ثيسيوس Theseus بأنه يراودها عن نفسها. فصلى الأب للإله بوزيدونPoseidon، إله البحار، أن يعاقب ابنه على خطيئته. فأرسل بوزيدون ثورا جامحا من أمواج البحر نطح أحصنة عربة هايبوليتاس فسقط من العربة ومات. إلا أن الإلهة آرتيميس طلبت من أسكليبيوس Asclepius، إله الشفاء والعافية، أن يعيد الحياة إلى الشاب فأعاده إلى الحياة ونقله إلى إيطاليا وغير اسمه ليصبح فيربيوس Virbius، وذلك إمعانا في التنكر من أجل أن لا تتعرف عليه الآلهة وتعاقبه على خطيئة لم يرتكبها.

ومن المؤشرات على انزلاق النص نحو الأسطورة بعيدا عن التاريخ أن يتضمن أحداثا وعناصر فنية تتكرر في حكايات أخرى وترد في مواقع سرد مفصلية لتؤدي نفس الوظيفة. هنا تكون الوظيفة سردية وليست تاريخية، أي أن القصد من إيراد الحدث ليس توثيق حادثة تاريخية وقعت فعلا وإنما هو لبنة من لبنات البناء القصصي وحلقة في سلسلة السرد المترابط توجهه وتدفعه نحو الاستمرار والتقدم إلى الأمام. أحيانا لا يعرف الراوي البواعث المؤدية إلى حدث أو عنصر من عناصر الرواية لأنها تكون مبنية على عادات وممارسات منقرضة فيحاول أن يخترع تفسيرات وبواعث من عنده. ووظيفة بعض المداخلات هو إضافة قدر من المعقولية على ما تتضمنه السالفة من خوارق، فالراوي حين يروي سالفة عن الوفاء تخرج عن حدود المعقول لا بد أن يضيف مثلا أن الناس في الماضي لا يعرفون خيانة العهد "**شْوَيٍّ بوق الرجال أول**"، أو إذا تعلق الأمر بقدرة غير عادية على رؤية الأشياء البعيدة يضيف "**هكالحين الناس تشوف**". وفي سالفة مجيدع الربوض التي سنأتي على ذكرها يعلق أحد الرواة على تصرف الحويطات مع الشلقان قائلا "**يا مار يا مْنَعوا الحويطات، يا مْنَعوا زينين، يا مْنَعوا ما عليك، لا تخاف**"؛ وكانت وظيفة تلك المداخلة هي إضفاء الاتساق على السرد الحكائي وليس إثبات حقيقة يختص بها الحويطات دون غيرهم.

ومن المداخلات ما يفيد في إضافة عناصر درامية يتطلبها العمل الفني من مشاهد الكوميديا أو التراجيديا. من الأمثلة على ذلك أن يطلب شخص شخصا آخر بثأر ويجدّ الطالب في البحث بينما يجدّ المطلوب في الهرب. ويحدث أن المطلوب يُنشد وهو في مخبأه أبياتا يعبر فيها عن خوفه من طالبه الذي يمتدح شجاعته ورجولته. وتصدف أن الطالب يكون مختبأ في مكان قريب يتربص بغريمه مما يتيح له فرصة التصنت لأبياته دون أن يشعر به. إنشاد المطلوب لأبياته هكذا وبدون علم منه أن غريمه يتصنت له يعني أن هدفه من الإنشاد ليس التزلف ولا التملق ولا الاستجداء وإنما تعبير عن إعجاب حقيقي وشعور صادق وهذا ما يترك بالغ الأثر على نفس الطالب فيعفّ عن غريمه ويعفو عنه. ومن القصص المدونة على هذا المنوال قصة نيف وزبار التي سجلها ابن خميس في كتابه **من أحاديث السمر**. ومثل ذلك ما فعله فالح العتل الذي كان قد حجر بنت عمه وضحا وحرم عليها الزواج من غيره ثم تنازل عنها لعشيقها سويدان بعدما سمعه خلسة يتغنى بأبيات من الشعر يمدح فيها فالح دون أن يعلم بوجوده قريبا منه (خميس ١٩٧٨: ٩٣-٩٦، ١٠١؛ وانظر كذلك فهيد ١٩٩٠: ١٨٧-٩؛ ١٩٩٢: ١٠٣؛ وعقيل ١٩٨٦/٣: ٨٢). وعلى هذا المنوال ويروي الشيخ منديل الفهيد أن أبو لاه العتيبي من الشيابين سُرِقت منه ذلول له نجيبة، سرقها حايف مشهور هو الجدعي من المُوَهَه من مطير فقال في ذلك:

يافاطري يوم الطراقي ينيسون　　　كم عقلةٍ خضّت عذاها بماها

يافاطري حرزٍ عن اللال مضمون … لى صار مضماةٍ بعيدٍ مداها
فى الشتُو يوم ان القبايل يصولون … كم خلفةٍ سرّيتها عن نماها
وبالقيظ يوم ان الطراقي ينيسون … كم عقلةٍ نفّت عن الخشم ماها
راحت لولد الجدعي اللي يقولون … بغت تريح وردّها في عناها
راحت لربعٍ باللقا ما يهابون … ورْكابهم ما قط يبرى حفاها

ويستطرد الشيخ منديل قائلا: ومن المصادفات أن الجدعي أعاد الكرة لحيافة إبل الشيابين ومن المصادفات أيضا أن يتفرق جماعة الجدعي على البيوت ويكون نصيبه هو حيافة صاحب الذلول فلما سمعه يتغنى بهذه الأبيات ناداه من قريب وطلب منه الأمان فأمنه فتصافحا ووعده برد ذلوله وأقسم أنه لن يركبها بعد اليوم، فأعطاه الشيباني أخت ذلوله وأحضر ربع الجدعي كلهم وأولم لهم ورجعوا آمنين متسالمين (فهيد ١٩٨٣: ٨٠).

ومثال آخر هو ما يحدث بعد الغزوات حينما يدعي كذبا بعض أبناء القبيلة أنهم هم الذين قتلوا فرسان العدو وحازوا خيولهم، لكن الحقيقة تتضح حينما يقوم الفارس الحقيقي الذي فعل الأفعال البطولية، وهو عادة شخص غريب عن القبيلة جاء متخفيا ليخطب أحد فتياتها التي وقع في حبها، باستخراج أعنة الخيل التي كان قد خبأها ليثبت أنه هو الذي جندل فرسانها عنها، وربما زاد على ذلك بأن يضع كفه على صورة الكف المطبوعة بالدم على ظهور الخيل المسبيّة ليثبت تطابق مقاس كفه مع الصورة كدليل إضافي على أنه هو الفارس الحقيقي، ومن الأمثلة المنشورة في المصادر المطبوعة قصة بداح العنقري مع بنت شيخ قبيلة الفضول. ومن العناصر الفنية الأخرى التي ترد كثيرا في سوالف البدو أن يتعدى شخص غريب على أحد فتيات القبيلة فيكسر سنها وينتف خصلة من شعرها فتقوم بلف السن بخصلة الشعر وتدفع بهما مع أحد الصلب إلى فارس معروف من فرسان قبيلتها يقطن في مكان بعيد عنها تستنجد به. وحينما يصل السن والشعر يتفحصه الفارس مع رفاقه فيعرفون أنه شعر فلانة وسنها لأنها مشهورة بين بنات القبيلة بطول شعرها وبياض أسنانها وجمالها. ومثال آخر أن تفرق الأقدار بين فتى وفتاة وقعا في حب أحدهما الآخر، وبعد مدة لا يتحمل الفتى البعد عن فتاته فيموت من العشق ويحمّل أخاه وصية لفتاة أحلامه. لكن الأخ لا يعرف الفتاة فيقوم بجدل ظفائر شعر أخيه الميت ويعمل منها علائق لقربته ويرتحل على ذلوله يتنقل بين أحياء العرب لعله يعثر على عشيقة أخيه الميت. ويحل الأخ في مضارب قبيلة الفتاة دون أن يعرف أن هذا هو قطينها لكنها هي حالما رأت علائق القربة عرفت أنها ظفائر عشيقها. وهذا ما تتحدث عنه حكاية مغتر وغتران المتداولة في عالية نجد.

وهناك صيغ أخرى يرددها الرواة في المواقف المتشابهة. مثال ذلك أن يقول الراوي أن فلانا طعن فلانا فينزو من قوة الطعنه ويسقط بعيدا أمام فرسه مسافةً

طول رسن الفرس، أو أن شخصا يشاهد راكبا مسرعا أتى من بعيد على ذلول ضامر يحمل أخبار غير سارة فيقول الشخص: **ولّ ياراعي هالذليّل الضامر إن ما معك العلم المبارك**. ومثل ذلك أيضا الأرقام التي تتكرر دوما مثل الرقم ثلاثة وسبعة وأربعين أو **اربعين جوز اخو**، فهذه الأرقام ليست أرقاما حقيقية.

آليات الرواية الشفهية بطبيعتها تنزع دوما نحو تحويل وقائع التاريخ إلى عناصر أدبية وحقائق الحياة إلى مشاهد تصويرية وهذا ما يقود إلى الانزلاق لاشعوريا من التفكير الواقعي إلى التفكير الأسطوري ومن السرد التاريخي إلى السرد الملحمي. وعلينا أن نتذكر دائما بأن الأسطوري مبني أصلا على التاريخي، لكن نظرا لانعدام أوعية حفظ المعلومات في المجتمعات الأمية الشفهية عدا الذاكرة الإنسانية فإن الذاكرة الشفهية تفرض آلياتها على شكل النص مما يسهل حفظه ويضمن بقاؤه قيد التداول عبر الأجيال. هذه الآليات هي التي تعمل باستمرار على تحويل الوقائع التاريخية إلى موتيفات أسطورية من خلال صقل النص فنيا بما يتمشى مع متطلبات الحفظ الشفهي ولكن على حساب الواقعية والدقة التاريخية. ومع ذلك فإن هذا لا ينفي بالضرورة الأصل التاريخي للأحداث والشخصيات.

حينما تحدثنا في الفصل الأول عن الشفاهة والمكاتبة قلنا إن الكتابة تثبّت الروايات المختلفة للنص الواحد بحيث يمكن وضعها جنبا إلى جنب للنظر إليها بالتزامن –بدلا من سماعها بالتتالي– ومن ثم مقابلتها لاكتشاف ما فيها من تضارب واختلافات، بينما تظل الروايات الشفاهية المختزنة في الصدور مبعثرة وفي حالة انفصال دائم عن بعضها البعض مما يسهل عملية التحول من التاريخ إلى الأسطورة. عدم وجود نص موثق ومقيد بالكتابة يمكن الرجوع إليه للتأكد من الأصل كل ما دعت الحاجة يعني أنه لا توجد آلية لتصحيح النص وإعادته إلى أصله كلما شذ عنه، وكلما ابتعدت الروايات عن الأصل تعددت واختلفت عن بعضها البعض. عدم التثبيت الكتابي لمختلف الروايات الشفهية للقصيدة أو السالفة يجعل من الصعب اكتشاف ما بين هذه الروايات من اختلافات. ثم إن الافتقار إلى الحس التاريخي والجغرافي يجعل الراوية الشفهي غير مدرك لما يقع فيه من تناقضات، كأن يتحدث عن أحداث متباعدة زمانيا كما لو أنها متزامنة وعن أماكن متباعدة كما لو أنها متجاورة لا تفصل بينها مسافات، أو أن يروي قصيدة لأحد بني هلال يتحدث فيها عن القهوة أو الشاي أو الدخان أو القتال بالبنادق، علما بأن هذ الأشياء لم تكن موجودة على زمن الهلاليين. يقول الشريف شكر في توجّده على الجازي:

ياشاربين التتن لا تشربونه قليلٍ حلاه يزاود الملقوع
شربته من وجلا الجازية ام محمد غديه يبري علتي وشنوع

ولذلك فإنه ليس من المستغرب أن نجد الرواة الشعبيين يوردون قصصا وقصائد

باللهجة العامية وينسبونها إلى شخصيات من العصر الجاهلي يفترض أنها كانت تتكلم بالفصحى مثل عنترة أو المهلهل أو كليب أو جساس، مع قناعة الرواة وتأكيدهم على صحة هذه النسبة، أو أن يورد قصائد للزناتي خليفة الذي يفترض أنهم من زعماء البربر في شمال أفريقيا بلهجة أهل نجد. كما أنهم يؤمنون بصحة الروايات التي يتداولونها عن تغريبة بني هلال أو عن هجرة الضياغم وما جرى بين عرار وعمير وسلطان مارد. وهنالك العديد من هذه الروايات الأسطورية التي لا يفرق الرواة الشعبيون بينها وبين الروايات التاريخية كتلك الأساطير المتعلقة بشايع الأمسح، جد قبيلة الرمال التي تنتمي إلى فرع سنجارة من شمر. وهذا ما عناه ابن خلدون في قوله عن أهل زمانه وتصديقهم لحكاية الجازية والشريف شكر "وهم متفقون على الخبر عن حال هذه الجازية والشريف خلفاً عن سلف، وجيلاً عن جيل، ويكاد القادح فيها والمستريب في أمرها أن يرمى عندهم بالجنون والخلل المفرط لتواترها بينهم" (خلدون ١٩٨٨/١: ٢٥-٢٦).

من الآثار المترتبة على غياب الكتابة عدم تبلور ملكة النقد التاريخي والمنهجية التحليلية عند الرجل الأمي بحيث لا ترد على ذهنه بشكل واعٍ ودقيق مسألة التمييز بين التاريخي والأسطوري. أذكر أنني كنت استمع لأحد الرواة الأميين يروي لي أخبار وأشعار بني هلال وجاء على مقتل ذياب ابن غانم لأبي زيد والأبيات التي قالها أبو زيد بعد ما قطع ذياب رأسه وقبيل موته منها:

اوجست من راسي عظام تحدر ومن عند حلقي تقل لقم زاد

لى ياهلي حطوا عليّ ركّز الحصا يبيد الفتي واسمالهن جداد

لا شك أن البيت الأول يصور حالة الموت بواقعية لا جدال فيها ولكن من المستحيل أن يقولها شخص قُطع رأسه. وقد رأيت في ذلك فرصة سانحة لمناقشة الراوي حول تاريخية ومصداقية أحداث وشخوص السيرة الهلالية فأصر على أن كل ما جاء في السيرة حقائق تاريخية. ولما طلبت منه دليلا على ذلك قال: **بني هلال ما هيب تمثيليه اللي عدّك معهم، حتى حريمهم يعدّونهن فلانه وفلانه، والجيّان اللي هم ياطون والديار اللي هم يسكنون، ادر ان ما الناس مشبّهةٍ عليهم.** ثم استشهد على صحة الرواية بأبيات للشاعر ساكر الخمشي، وهو أيضا شخص أمي عقليته عقلية شفهية، منها قوله:

ولد الخفاجي راح وامه تذوده خذنّ قلبه بالمنى والمواعيد

يبي يوريّ مع هل الخيل جوده وارّث لنا قصر الاخيضر وعربيد

كما ذكر لي أنه مُتأكّد أن قاتل الزناتي خليفة هو ذياب ابن غانم مستشهدا على ذلك بلوحة فنية (تخيليّة طبعا) رآها في سوريا: **شايف صورته يوم انا بسوريا، الدم يدرج من عينه الزناتي، ذياب ضربه مع عينه.** لم تقنعني هذه الأدلة التي هي أشبه بتفسير الماء بالماء لكنها كانت كافية بالنسبة للراوي الشفهي على أن سيرة بني هلال حقيقة تاريخية.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن الذهنية الشفهية تجهل القوانين الطبيعية التي تسير هذا الكون ومختلف مظاهر الطبيعة وأحداث العالم وهي بطبيعتها ذهنية غيبية تؤمن إيمانا حقيقيا بالمعجزات والخوارق ولا ترى فيها ما يخالف نواميس الكون ولا ما يدعو للتوقف والتساؤل عن حقيقتها وصدقيتها. ويؤمن الرواة الشعبيون بالأساطير ويعتقدون أن الأزمنة الغابرة تختلف عن الزمن الذي نحن فيه وأن قدرات البشر وكل شيء في هذا الكون كان يسير وفق نظام مختلف، حتى إن النباتات والحيوانات كانت تستطيع الكلام. ولا ينبغي لنا الاستهانة بسلطة التفكير الأسطوري وسيطرته على الأذهان، حتى إن المتعلمين من جماع الشعر النبطي، بل والمؤرخين، لم يتخلصوا منه فنجدهم يوردون العديد من الروايات لحكايات وأشعار دون التنبه إلى طابعها الأسطوري، أو إلى تحولها التام من حدث تاريخي إلى عمل أسطوري. بل إن مجرد تواتر الرواية الشفهية وتداولها على الألسن يكفي عند البعض للتأكيد على تاريخية الرواية وصحتها. التداخل في الرواية الشفهية بين التاريخي والأسطوري انعكس على المجاميع الشعرية المطبوعة والمؤلفات المنشورة عن الشعر النبطي، بحيث لا تميز هذه الأعمال بين الأجناس الشعرية التي تدخل في عالم الأسطورة وبين تلك التي تدخل في عالم التاريخ.

الأداء الشفهي يشبه الكتابة على الماء حيث يزول أثره حال الانتهاء منه. حينما نسمع النص يؤدى شفهيا مرة أخرى من الراوية نفسه أو من راوية آخر فإنه يصعب التحقق مما إذا كانت هذا الرواية الثانية مطابقة للأولى أم لا، ما لم نقم بتثبيت الروايات، إما عن طريق الكتابة أو التسجيل الصوتي، لمقابلتها مع بعضها. عدم إمكانية تثبيت الأصل بالتدوين حال تحقّقه وتخلّقه يجعل النص الشفهي مرنا ودائم التشكل، إذ لايوجد ما يمنع من تراكم التغيرات التي تطرأ عليه كلما ابتعد مكانيا عن موطنه الأصلي وزمانيا عن الأحداث الباعثة له، ويبتعد شيئا فشيئا عن الواقع ليحلق في عالم الأسطورة. ومع مرور الوقت وانتشار السالفة وابتعادها عن موطنها الأصلي تتضاءل قيمتها التاريخية أمام قيمتها الأدبية وما تتضمنه من رسالة أخلاقية. التحول الأسطوري هو الذي يضمن بقاء الحكاية وانتشارها لأن الأسطورة تخرجها من الخصوصية التاريخية إلى العمومية والتجريد بحيث يجد فيها الجميع تعبيرا عن قناعاتهم وتطلعاتهم وتكريسا للقيم التي يؤمنون بها. وهناك الكثير من السوالف التي لقيت إقبالا كبيرا لهذه الأسباب تحديدا مثل سالفة المهادي مع جاره السبيعي وسالفة خلف ابن دعيجا مع محيسن الربشاني وسالفة ماجد الحثربي مع مفوّز التجغيف وسالفة مجيدع الربوض مع الشلقان، والتي سبقت الإشارة لها. وتتحور هذه السوالف وتتعدد رواياتها إلى درجة أنه أحيانا يصعب الجزم ما إذا كنا أمام حكايتين مختلفتين أم أمام روايتين لحكاية واحدة. وقد تندمج حكايتان

مستقلتان أصلا أو أجزاء منتزعة منهما لتشكلا حكاية واحدة.

من أمثلة التغيرات التي تطرأ على الرواية الشفهية في رحلتها وتنقلها من منبعها الأصلي ما ورد في كتاب **صور من الأدب الشعبي الفلسطيني** (١٩٧٤: ١١٦-٣٠) للمرحوم توفيق زياد. يورد زياد ثلاث حكايات يفترض أنها من الأدب الشعبي الفلسطيني ولكن من الواضح أنها زحفت إلى هناك من موطنها الأصلي في شمال الجزيرة العربية واعتراها في الطريق ما اعتراها من تغيرات أبعدت بها عن أصولها. الحكاية الأولى تتعلق بمغاضبة الفارس خلف الأذن للنوري ابن شعلان ولجوءه إلى أمير حائل سعود ابن عبدالعزيز الرشيد ووزيره زامل ابن سبهان، وهي قصة معروفة وأشعارها مدونة في مخطوطات الشعر النبطي وفي كتاب أحمد بن محمد السديري **أبطال من الصحراء** (سديري ١٩٦٨: ٢٧٢-٣). وبمقارنة المصدرين نلحظ البون الشاسع بين أصل هذه الحكاية وما آلت إليه في البيئة الفلسطينية، علما بأنها ليست حادثة بعيدة في تاريخها. ففي رواية توفيق زياد يتحول "خلف الأذن" إلى "خلف لدن" ويلتجأ إلى عبيد ابن رشيد (بدلا من سعود) ويقتل أخا عبيد. ويورد زياد قصيدة خلف بالمناسبة لكنها تتحول من قصيدة جزلة إلى ما يسمونه عندنا حَوَرْني، وهذه صفة تطلق على القصائد الغثة التي لا تتقيد بقيود الوزن والقافية. وبعد هذه القصة يورد زياد قصة أخرى عنونها "**تتن وفتن**" وهي أيضا من القصص المتداولة في شمال نجد وتدور حول ثلاثة من الفرسان والشيوخ الذين ينفد منهم الدخان ويذهبون للبحث عنه ويجدونه عند فتاة تطلب منهم ثمنا له، والثمن الذي تطلبه أن يقول كل منهم أبياتا في الدخان. والقصة الأخيرة هي قصة جديع ابن هذال مع مويضي راعية الرس والتي تتحول عند زياد إلى قصة مختلفة كل الاختلاف عن الأصل. كما يورد زياد في نفس المصدر (١٩٧٤: ١٤٤-٦) حكاية شعبية يبدو أن أصلها مزيج منتزع من قصة بداح العنقري والقصة المتعلقة بقصيدة مشعان ابن هذال التي مطلعها: **ونّيت ونّة من سرى الليل حشّاش**.

وفي رحلة ميدانية قمت بها إلى قرية جبه شمال حائل عام ١٩٨٤ جمعت القصص الثلاث الأخيرة من شخص مسن يدعى محمد السليمان الفهيد، أعني قصة مشعان ابن هذال وقصة بداح العنقري وقصة مويضي راعية الرس. الروايات التي جمعتها من جبه تختلف اختلافا واضحا عن تلك التي قرأتها في مجاميع الأدب الشعبي أو تلك التي كنت أسمعها في وسط نجد، والتي هي أقرب إلى المواطن التي انبثقت منها تلك الحكايات. ومع ذلك تبقى روايات جبه أقرب بكثير إلى روايات وسط نجد من روايات المرحوم توفيق زياد. لكن هذا ربما يعطينا فكرة تقريبية عن المحطات التي مرت بها هذه الحكايات في رحلتها الطويلة من وسط نجد إلى فلسطين والتغيرات التي طرأت عليها في كل محطة. وروايات زياد لهذه الحكايات منشورة في

كتابه المذكور، ويمكن لمن أراد الاطلاع عليها الرجوع إليها هناك. وهاأنا أورد الرواية التي استقيتها من محمد السليمان الفهيد لسالفة مشعان ابن هذال وسالفة مويضي راعية الرس مع جديع ابن هذال لأن هاتين الروايتين الشفهيتين لم تدونا في أي مصدر آخر ولأنهما تقدمان مثالان يوضحان لنا آليات التحول من التاريخي إلى الأسطوري من خلال الرواية الشفهية، خصوصا وأن الشخصيات الواردة في هاتين الروايتين مثل مشعان ابن هذال وجديع ابن هذال ومويضي الدهلوية شخصيات معروفة يرد ذكرها في المصادر التاريخية والمراجع المكتوبة.[1] كما نلاحظ كيف يتغلب الأسلوب الأدبي في الرواية ويحل محل صياغة التقرير التاريخي ولهجته الواقعية المباشرة. الرواية المتعلقة بمشعان ابن هذال تختلف جذريا عما هو معروف عنه تاريخيا وهي لا تعدو أن تكون محاولة لإعطاء تفسير حرفي لصورة مجازية وردت في مطلع القصيدة. في البيت الأول يشبه مشعان حاله وما هو فيه من عناء ونصب بحشاش يصحو قبل طلوع الفجر ليذهب إلى الصحراء لجمع الحشائش للخيل، وفي هذا العمل ما فيه من الشقاء والتعب. إنه مجرد تشبيه لكن الرواية تضفي عليه معنى حرفيا، ومن هذا المعنى الحرفي تتولد الأسطورة التي تصور مشعان أمام تحدي أحد زوجاته يخوض مغامرة تنتهي بزواجه من بنت ابن حميد. ونحن نعرف أن هذا لم يحدث. كما أننا نعرف أن مشعان ليس هو أول من فكر في فصل القوة المهاجمة في الحروب القبلية إلى كمين ومغير، كما تقول الرواية. ومن الادعاءات الأخرى التي تتنافى مع الواقع التاريخي القول بأن بنت ابن حميد، وهي بدوية، تجيد الكتابة:

مشعان ابن هذال له ثلاث حريم. بغى ينام عند حديهن والى مير هو امير العرب وله اربع اذواد وعبيد وعبدات وامير. بغى ينام عند حدى الحريم قالت: وين تبي؟ قال: ابي انام. قالت: وش عاد، نيم عند شاهة بنت ابن حميد؟ قال: عشانهم دْوِمِيّه أوزاك الشيطان على هالكلمه؟ تراي حرامٍ علي مجاضع سود المقانع الا ان ادركته. والله فصخ الرشم وعْقِدُه بردنُه وفصخ هدومه وتدروش ومشى. خلى الحكم والحلال وكلش علشان هَزْبَة هالمرة له. والى ابن حميد ما ينشد الضيف ليا ما يحيل الا هو نْشِدُه باسباب بنته. بنته ما ادري هو مشعان قال هاك وانطلق قرنُه اللي حازمٍ بُه رشمُه من على راسه، وصار بعين البنت، أو انُّه كتب الله انُّه ينشدُه. قالت: يايبه هذا ما هو درويش، هذا متخفّي. قال: جازن لك خدوده؟ قالت: علمتك، هذا ما هو درويش. وهو يصوت له، قال: وش انت انت ياهاب الريح؟ قال: انا ادور الضمّايْه (= الضمّات). قال: وش اسمك؟ قال: اسمي حشاش. غدي حشاش حول مشعان. قال: غديك ياحشاش تصير حشاش للخيل وازوّد شرطك، نشرط لك لِقِيّه، ما هو لقاح. قال: توكل على الله. وهم يدَنّون له هكالزمل ويحطون هالسبّاعيات وهو يقوم يحش، يبي اغدي يشوفَه او

---

(١) تجد مسردا بالمراجع التي يرد فيها ذكر وأشعار مشعان ابن هذال وجديع ابن هذال ومويضي (الدهلوية) راعية الرس في (صويان ٢٠٠١: ١٢٣، ٥٢٨، ٦٢٩). انظر كذلك فهرس الأعلام الملحق بالجزء الثاني من **عنوان المجد في تاريخ نجد** الذي ألفه عثمان بن عبدالله بن بشر وحققه عبدالرحمن بن عبداللطيف بن عبدالله آل الشيخ ونشرته دارة الملك عبدالعزيز، الطبعة الرابعة ١٩٨٣

يحـصل شي يقـرّبه من هاللي هو هْزِب بَه. والله اتم الحـول الا شــهـر. لكن رجل شــريف، ممشـاوه، لا يدخل يم المحـرم. من هـالدلال لظهـور هـالزمل وبشـغله. بعـدين قـالوا واهـني من يدري من اي بدّ هالولد اللي هذا فعله. جاز لهم فعله. قال هكالواحد: انا ادري، هذا بس بقي شـهر والا ينطَى شرطه وياسمُـه والوسم وجـه راعيـه، يطلعـه من القـبيلة اللي هو منه. قـال المعزب: انا مـسـامـحـه بهـالشـهر، خـلاص. والله يوم اصـبـحـوا وهـم يحطّون المكاوي بـالنار ويطرحون هكالبكرة قالوا: اوسم شرطك. قال: ما اكملت، بقي شهر. قالوا: مسموح، ان بغيت عاد ترْتَدّ والا تروّح. والى والله ما يبي يبيّن وسمه ولا يبي يبين روحه. وهو يدلي لك من اين ما وزّنَه كواه، مع جنبَه ومع وركَه ومع رقبته ومع . . . ، نجّضَه بالمكاوي. قالوا: يالربع من هو البِدّ اللي من اين ما واجهه البعير كواوه؟ هو يبي يخفي روحه. تبي ترْتَدّ؟ قال: ابي ارتد. ويرتد نصف سنه ويوم انه جا راس المحش ويمترّغ البعير اللي عليه الصملان ويا متشلقايه، ويا ميـر يوم استـهلك بخلاوه. قـال: طيب انا علشـان هزبة هالمرة ليـه ما هدان الله نمت عند حدى الحريم اللي يبنّن والا مدورٍ مرة غيرهن، كيف الله كسّف بي؟! شِمَت بروحهُ. وهو يجيك يسنى البين والبين يسناوه. مستهلك، عطشان. رجع، يوم رجع والى مير حاديه العطش والى مير الناس نومى، فايتٍ ثلثين من الليل والدلال ملايا. تعدى يم القاطع يبي يشرب من الروي اللي عند البنت هاللي هو مهزوبٍ بَه، وشرب، تَنَقّذ. يوم انه شرب وزعج له نْهَته عندهن. وهو لك يقوم يم الدلال وهو يتقهوى يشرب المبهارة كله والى الشنة مركّده وهو يجرّه. أيقنت عاد انه يبي يتمثّل، هي حاطة العين عليه وهو هي مَقْصدُه. آه. والله تكلم بالكلام. يوم اصبحت- هي يوم راعـوا لى والله تخض الدواة بالقلم والورقـة بيـده، تكتب هي. يوم اصـبـحت وهي تصوّت لابوه قالت: شف يوم انا اقول لك تَرْ ما هو درويش- والى هو مبيّنٍ روحه بالقصيده، ومْبَيّنٍ ممشاوه ومرتعه، المخفّى بان. قال: البلشة البلشة يابنت، البلشة ان خلّيناوه ينهج -هم دموية بينهم- ان خليناوه ينهج وهو عدد مفاصله الارقاب اللي ببطنه وببطن هلُه وان ذبحناوه وهو سنه ونصف الاخرى نابتٍ لحمُه على فضلنا، ولكن انا ما لي حيله الا بمغزى، اما يظهره فعله والا تجيه تايحةٍ ما هي منا ونستريح منه، والله ما لي الحيلة يابنتي. واغزوا. يوم غزوا، زْعَجَوا السبور والى العرب مستنذرةٍ بهم ومعقّلين، دافنينٍ جهامتهم. قبل مشعان ما هنا كمين ومغير، ما يعرفون البادية الكمين والمغير قبلُه. والله جوا السبور قالوا: والله العرب مستنذرين ومعقّلين دافنينٍ بجهامتهم ولا عندهم . . . قال: عطونا اشواركم، عطونا اشواركم. يقوله ابن حميد. منهم من يقول اصلق القوم على القوم نقايص القوم على اهله، ما حنا جايّين لعّابه. ومنهم من يقول والله لى صاروا منتبـهين عاد ومستنذرين يدمروننا ولا ندرك منهم شين، والمغازي كل يوم، لو يسقط منا رقبه رقبتين ما هو لذيذ هالفود والموازاة ما هي طيبه. ومنهم من يقول حنا خلّونا ننكف على عينهم لما يطلقون الحلال. قال: قضيتوا؟ قالوا: قضينا. قال: انفهقوا، تعال ياحشاش -على اساميهم ان اسمه حشاش، وهو مبينة له بنته، هو مبيّنٍ روحه بالقصيده- تعال ياحشاش، عَطَن شورك. قال: ما اشير. قال: ما والله تثوّر هالجمعة الا بشورك. قال: انا ليا منكم بغيتوا تغيرون انهج على زمالاتي. قال: ما والله تثور هالجمعة الا بشورك، عطن شورك. قال: والله ما اشير الا كان انا خيال. قال: وخيال. قال: وعلى فرس ولدك الصعبه. ما يركبه الا اخو البنت. قال: وعلى فرس ولدي. قال: عد معي ميه من اللي انت تعرف، من قومك، مية خيال. يوم عدهم قال: اقول انتم ياخوياي. قالوا: نعم. قال: الى شرّعنا بالبل اطّردوا الين ما يخلون البل يتولجون اهل هالخيل والى اخلوا البل اغر عليه انت يابن حميد وخذه، والى طلّقتوا البل واقفيتوا به تثلّبوا يبون يفكّون اباعرهم يا مير حنا بظهورهم والحقنا خيلهم. وتطلع على يدي الله ثم ايديه ويدمرون العرب وياخذون حلالهم

بشوره. وهو يشوف انه يطلب بنته، عارف، معلمته بالغاية البنت بينَه وبينُه. والله يوم خذوا لهم يومين قال: تعال ياحشاش نبي نقطع نصيب هلَه مْنَه، نبي نقسم البل، خذ، اطلب. قال: لا والله يا منك انطيت قومك على لقحة انطن لي مفرود انا اكد على حاشي. قال: ما والله تِقْسَم الا انت طالب. قال: انطن الله وامان الله ان اللي انا اطلب انه يحصل. قال: عليك الله وامان الله ياما طلبت انه حاصل، هالحين. قال: اطلب بنتك. قال: جتك، مير من هو نسيبي؟ قال: نسيبك مشعان ابن هذال. قال: والله عاد انت واللي انت منه على رقاب بطونكم مير بنتي يا ما اخذت هفية ما يخالف، يا خذت من العرب العريبه. عاد يقول هو بْمَقْعَدُه وتعدّيتُه للقاطع:

ونيت ونة من ســـرى الليل حـــشـــاش   عــقب الحـيــا يضــرب على كل منقــود

يوم هو يحش، كل منقود انه تعدى القاطع.

كــثــر التــربع والمنى ضــيق الجــاش   واقلبي اللي كنه الغـــصن مـــجـــدود

قم ســـو فنجـــال ترى الراس منداش   ياشـــوق من قــرنه على المتن مــرجــود

تر طربة الدنيــا مــعـــامـــيل وفــراش   وصــينيــة يركض بهــا مــثل مــســعــود

وصـــهب يدنن الضـــحى كل مــهـــبــاش   تناوين صـــوب المناحـــيـــر بالعـــود

آه على حـــمـــر بيـــومـــات الادباش   وشــقح ومــغــاتيــر ويبــرى لهن ســود

مـرباعـهـا الصـمـان مـا تسكن الطاش   ومــقــيظهن دخنة ليــا صــرم العــود

وانا على وجــد الهـــواوي ليــا عـــاش   . . . ســـعـــد بي تقل حـــوض بارود

من لا يروي شـــذرة الســـيف لا عـــاش   عــسى عليــه مــورس الجــيب مــقــدود

ان زفـــزف المظهـــور والنذل مـــا هاش   يامــــا طفح من بيننا تقل جلعــــود

وبجيّتي هالجيه وهو جايبَه زوجة له بصف اللي هْزِبْتُه.

الرواية الأخرى أيضا شخصياتها معروفة وما ورد فيها يتنافى مع حقائق التاريخ الموثقة عن جديع ابن هذال وعن مويضي الدهلاوية. تؤكد المراجع التاريخية الموثقة أن جديع ابن هذال فعلا تزوج مويضي راعية الرس. لكن الرواية تجعل الطيار شيخا من نفس القبيلة ويعلو مركزه على جديع. لكن المعروف أن الهذال هم شيوخ العمارات من ضنا بشر، بينما الطيار من شيوخ ولد علي من بني وهب من ضنا مسلم. وتختلف المصادر المكتوبة ما إذا كانت الدهلوية بعد طلاقها من جديع تزوجت مسلط الرعوجي أو ابن مجلاد، لكن أيا منها لا يذكر أنها تزوجت كنعان الطيار، كما تقول هذه الرواية الشفهية. والقصيدة الأولى التي توردها الرواية وتنسبها لمويضي الدهلاوية ليست لها وإنما هي لمويضي بنت ابو حنايا البرازية المطيرية في مدح ابو شويربات شيخ البرزان من بريه من مطير حينما أصيب في قدمه في أحد حروبهم مع عنزه:

جديع ابن هذال نزل عند هل الرس وترافقوا رفقة طيبه وشاف عندهم بنت تصلح وخطبه. قالت: ما انا كارهتك لكن البدو ما اعرف لهم. قال: التعبة على ذلولي، الى مني بغيت اجيك ذلولي عندكم مكيّفه وانا مكيف والى بغيت اهلي اركب ذلولي والحقهم. توافقوا وزوجوه اياه، مويضي راعية الرس. يوم انه ركب بعض الركبات من هله واخذ عندَه لَه حول الشهر وبغى هلُه وهو يركب ذلوله والى هكالغزو قاضبين لهم صلبي يتقنّص. قالوا: واويلنا منك واويلنا عليك ياهالصلبي. قال: اما السلم فالصلبي لا يَطْمَع ولا يِطْمَع به ولا يعلّم لو يوخذون هله –

من سلوم العرب قبل- اما السلم عليكم الله وامان الله اني ما ارفع اسمكم يا لو اجي العرب هالحين اني ما ارفع اسمكم. قالوا: اجل طس. دعّوه وعلى ما اقفوا وانقطع شوفه عنهم، اتّقوا، والى هي طالعة بجديع مثل هلال الوفا[١] من هل الرس. يوم جاوه والى هو منطيٍ الله وامان الله انه ما يرفع اسمهم. جاب له مِثْل الصلبي وعرفه جديع. قال:

ياجديع ابن هذال مني نذاره	وهل النذارة من قديم يجازون
الحر ياما طار وابعد مطاره	تصير شوفاته تحت رجله او دون

قال: العلم؟ قال: حاطٌ الله بظهري. قال: مير وفيت. وهو يرتكي عليَه جديع وتالي هكالنهار والليل كله ويوم طلعت نجمة الصبح والى هو يخفق على هله. قال: عِقْلِهن ترى عليكم صباح. ويصبحونهم العرب والى هم منتذرين. والله جديع هاش وضربته له كَيلة وقصمت رجله هو وايا ولده. ويوم انَّه دريت، مدوا الطراقي وجوا حليلتُه قالوا: مير وش جديع مير على ما نهج من عندك وافق له صباح وقصمت رجله. وهي تمثّل. يوم تمثلت والا هي توصف الجيش ما يوصف توصيفه الجيش، هي هالمرة، ومرة حضريه، لكن الفهم من الله. قالت:

راكبٍ حمرا من الهجن مشوال	فجّا مناحر طافحاتٍ ثُفَنْها
ما عليَه الا الخرج ودويرعٍ مال	وقريبةٍ تو المسوّي عَدَنها
اقطع لها من غاية اللوز محجان	واستدنها بالميخرة من حْجَنها
أول نهارك دار عليه بذومال	وتالي نهارك طير الربخ عنها
الصبح وانت بخايعٍ قودة المال	والعصر وانت بربعةٍ حطّ عنها
طلوق ريقك يافتى الجود فنجال	وحايل ثلاث سنين يندى صحنها
قل كيف رجلك ياحما كل مشوال	يا طار عن سرد السبايا يقنها
يا صار يوم مثل يوم ابن هذال	تشهر حرار القوم وتخمر عدنها
ياعل شره ينجسم بين الانذال	ويارب ياوال الملا عِفّ عنها

وهي تَزِقْرَه امه قالت: لا تبيّنين غلاوه، الرجل لا تبينين غلاوه، ما كل رجل يقاد بالسبب. قالت: ما هي بيدي. وتكلمت تقول:

امي توصيني تقول الجلاده	وقلبي ليا جا طارش البدو ينباج
ياراكب حيلٍ بروسه لجاجه	مثل الجريد ارقابهن غب الادلاج
يالله يامدي غريب بلاده	يامودعٍ سفن البحر تدرج ادراج
حطيت لك ريش النعايم وساده	والبطن لك يافارس الخيل مسهاج

قالوا هكالشوالتية جابوا لهم بيت يركب على القصيده وهي ما قالته:

وتلقى عجمتي تقل حصرة حداجه	وبوصطها لك يابن منديل وهّاج

والى مضيّق خلقه الصواب ويضحكون يبون ينثرون الشين بينه وبينَه. قال: صوتي للكاتب. والله ويتمثل هكالمثل وهو يطلّقَه:

راكب حيل الى لجلجن	ليا كن ينحاهن عن الدرب خيال
شربن من الامجاي ثم عْطَنن	واحلو روحات النضا عقب مقيال
العصر عند صويحبي بركن	ابو نهود كنهن صوغ فنجال
قل له تروها طالق اليوم مني	اللي كلامه يلعبه كل جهال

قالت هي:

حي الجواب وحي من ذا جوابه	من صك بابه يفتح الله مية باب

(١) **هلال الوفا:** هلال اليوم الأخير من الشهر، كناية عن أن الفرس في غاية الضمور، وهو أسرع لجريها حيث لا يثقلها الشحم.

والله نشدت قالت: من يقول عليه من ربعه؟ قالوا: يقول عليه كنعان، كنعان امير وهو من العباة، لكن رجل طيب، طلع فارس ورجل طيب، ولكن هذاك امير ان بغاوه يغزي غزى وان بغاوه يقعد قعد. والله نخت هكالقصاد قالت: ان جمع الله بيني وبين الطيار لك ما طلب لسانك، حياتك على الله وغناتك علي. هي مِغِليته ولكن تبي تلقعُه. والله والمرسال هكالليلة عند الطيار كل قصيده بمويضي. قال: هاللي جدعت جديع طول رسنَه تقول ما انت خيالٍ لي انا ادور خيال. قال كنعان: ياخوي انا ادور اللي مثل هذي وان جمع الله بيني وبينه يبي الله يغنيك، حياتك على الله وغناتك علي. نكس يمه قالت: وش وقعك؟ قال: جابه الله. قالت: انكس يمه قولةٍ تراهم ما يخالفون، نوخ على هلَه بلك وجاهه تراهم ما يخالفون. والا هي اول معيّةٍ عن البدو. والله نوخ على هله. قالوا: والله حنا جوزناه جديع ابن هذال لكن عيت تقول ما ابي البدو والا انت ياخوي تشرى ما تباع. قالت: لا والله، هذا جوزوه، لو انا ذبيحة ما عشيته. قالوا: تبين تروحين معه؟ قالت: اروح معه. هي تبي تلاقع جديع. والله اعرست وجت معهم. والى والله جديع توه يمشي على مغازله بريان من الصواب وقباله بيت اللي هي خذيْه، الطيار. تقول:

العـــام يوم انه بغـــانن بغـــيـــتـــه ولا طعت به حكي العرب والعشاشيق

واليـوم يوم انه جـفـانن جـفـيـتـه جـفلة وضـيـحي رمـوه التـفـافـيق

ويامـــرتـعٍ لي ياهويدي لقـــيـــتـــه بين النفـود وبين حـد الســواحـيق

واخـذت شـيخ تنحـر الهـجن بيـتـه ياعـــايد عـــقب المحل بالزمـــاليق

ومن الأمثلة الأخرى على التغيرات التي تطرأ على الرواية الشفهية في رحلتها عبر الزمان والمكان تلك النصوص التي جمعها بعض المستشرقين من بادية الشام وفلسطين والعراق. حينما يقوم المستشرقون بجمع هذه النصوص فإنهم ينظرون لها كمجرد مادة لغوية وعينات من اللغة الدارجة دون أن يعيروها أي وزن تاريخي، على خلاف الرواة الذين جمعوها منهم والذين يروونها لهم على أنها حدثت فعلا. وجل ما جمعه المستشرقون من شعر نبطي وسوالف من بلاد الشام وفلسطين والعراق على هذا المنوال. فـفي سنة ١٩١٩م نشـر كـارلو دي لاندبرج Carlo de Landberg سـوالف وقصائد جمعها أثناء تجواله في منطقة حوران. يشير لاندبرج إلى أنه جمع السالفة الأولى والثالثة من فلاح مسيحي يدعى موسى رارا من أهالي قرية خبب التي تقع في حوران. السالفة الأولى التي يوردها لاندبرج سالفة ماجد الحثربي مع قصيدته التي مطلعها حسب هذه الرواية: **ياعمرو يامشكاي يافرحتي شوف** ومجموع أبياتها سبعة عشر بيتا. لكن السالفة كما أوردها لاندبرج تختلف كلية عما هو متداول بين الرواة في نجد وشمال الجزيرة العربية. كما تختلف أيضا رواية السالفة الثالثة التي تتحدث عن سعدون العواجي وما جرى له مع شامخ عن تلك التي أوردها محمد الأحمد السديري في كتابه **أبطال من الصحراء** والتي استقاها مباشرة من رواة عنزة والتي تتفق مع الروايات المتداولة بين البدو في شمال الجزيرة العربية. نجد مثلا أن مزعل العواجي في رواية لاندبرج يصبح ابنا لسعدون بدلا من ابن عمه وأن مسلط (التمياط) الذي هو في الواقع شيخ قبيلة التومان من شمر يصبح من العواجية وهو

الذي يضطهد سعدون يساعده في ذلك ابن عمه شامخ (كذا). وقصيدة سعدون التي يوجهها لمسلط التمياط ويبدأها بقوله: **ياراكب اللي ما لهجها الجنينا**، تنسب لعقاب الذي يوجهها في هذه الرواية لأبيه. وتتضمن السالفة أيضا قصيدة سعدون التي مطلعها: **ياراكبٍ من عندنا فوق مهذاب// زواع قطاع الفيافي إلى انويت**، وقصيدة ذكر العواجية التي مطلعها: **ياغوش ياللي فوق حيل هفاهيف// ليهن بكم عقب المسير اجتوالِ**، مع اختلاف واضح بين هذه الرواية وما هو متداول بين الرواة في نجد وشمال الجزيرة.

وفي الثلاثينات من القرن العشرين الميلادي نشر روبرت مونتان Robert Montagne بعض السوالف والقصائد التي دونها من رواة شمر الجزيرة. اثنتان من هذه السوالف والقصائد تتعلقان بحياة شايع الامسح ومغامراته، والبقية تتألف من ست عشرة سالفة بقصائدها جمع العشر الأولى منها من هليّل العلوان من عبدة وجمع الخمس التي تليها من محمد الخشان من الخرصة والأخيرة جمعها من قبيلة طي. وواضح من عناوين هذه السوالف أنها من الأدب المتداول عندنا في نجد لكن الروايات النجدية حسب ما سمعتها وجمعت بعضا منها بنفسي من مصادر شفهية تختلف كثيرا عن تلك التي أوردها مونتان. وقد لا تكون العينات التي جمعها مونتان على المستوى المطلوب من الناحية الأدبية لكنها مع ذلك تبقى أفضل بكثير من السوالف والقصائد التي جمعها الباحث الأمريكي هـ. هـ. سبور H. H. Spoer مع زميله إلياس نصرالله حداد من جنوب فلسطين وشرق الأردن والمنسوبة على حد قولهما لنمر ابن عدوان.

وابتداء من السبعينات من القرن العشرين بدأ البروفسور هايكي بالفا Heikki Palva من جامعة هلسنكي في فنلندا بنشر أبحاث تتعلق بدراسة لهجات بادية الأردن مثل الحويطات والعجارمة وبني صخر ومناطق السلط والبلقا وحصبان تتألف معظمها من سوالف وقصائد شفهية سجلها مشافهة من الرواة أثناء وجوده بين أهل المناطق والقبائل المذكورة. من يقرأ السوالف والقصائد التي يوردها بالفا في دراساته لا يخامره أدنى شك في أن منشأها من نجد ومن القبائل التي تقطن شمال الجزيرة العربية. لكنها أثناء هجرتها إلى الأردن وفلسطين تصبح على ألسنة الرواة من البدو والفلاحين هناك مختلفة اختلافا واضحا عن الأصل المتداول في نجد، وتفقد الكثير من نسيجها الشعري ورونقها الفني، وتطرأ عليها تحولات جذرية لا من حيث اللغة ولا من حيث المضمون، لدرجة أن القصائد تختل أوزانها، نظرا لاحتلاف البنية المقطعية بين لهجة بدو الأردن ولهجة شمال الجزيرة العربية. وأشك أن أصحاب النظر والمتذوقين لهذا اللون من الأدب من أهالى نجد والبادية سيستسيغون هذه النماذج لو ألقيت على مسامعهم. ومرد ذلك إلى التباين اللغوي والثقافي بين البيئة الأصلية التي نشأ فيها هذا اللون من الأدب وبين البيئة التي جمع منها بالفا

مادته. خذ مثلا السالفة التي سجلها من أحد الرواة من قبيلة العجارمة الأردنية والتي نشرها سنة ١٩٧٦ والتي تتحدث عن استيلاء عبدالله ابن رشيد على السلطة في حائل. هذا الحدث التاريخي الموثق في كتب التاريخ يتحول في هذه الرواية إلى أسطورة بعيدة كل البعد عن الروايات المتداولة في شمال الجزيرة العربية والتي هي أقرب إلى الواقع التاريخي. هذه الرواية تخلط بين أحداث تتعلق بآل الرشيد وبين أحداث تتعلق بآل سعود. فنجد مثلا أن الاجرب، وهو سيف تركي بن عبدالله آل سعود، يصبح سيفا لعبدالله ابن رشيد، ومْعَزّي، وهو أحد ألقاب الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود يتحول ليصبح أحد أفراد آل رشيد. أما القصيدة الموجهة من تركي العبدالله آل سعود إلى ابن عمه مشاري وهو في مصر فإنها تنسب لعبدالله ابن رشيد ويصبح مشاري من آل رشيد ويذهب إلى فرنسا بدلا من مصر، ويصبح فهاد ابن مسطح الذي كان بمعية عبدالله ابن رشيد حينما ذهب إلى العراق أخا له. وفي الرواية التي سجلها بالفا يذهب عبدالله ابن رشيد إلى مصر بدلا من العراق. وتنسب لعبدالله ابن رشيد في هذه الرواية قصائد ليست له مثل قصيدة طلال ابن غازي من الدغيرات التي مطلعها: **الله من كبدٍ بها المرزايم**. وتفسر الرواية نخوة آل رشيد **انا اخو نوره** بأنهم يسمون أحد أخواتهم نورة ولا يزوجونها لتكون عزوتهم وإذا ماتت سمّوا أخرى بهذا الإسم ومنعوها أيضا من الزواج.

وهكذا تسهم الأخيلة والمجازات الشعرية في توليد الأساطير نظرا لجهل الرواة في كثير من الأحيان بالأسباب والظروف الباعثة على نظم القصيدة ومحاولاتهم إضفاء تفسيرات حرفية لما تتضمنه من أخيلة ومجازات. ومما يعزز هذه العملية التوليدية أن الراوي لديه حرية أكثر في ارتجال السالفة وتأليف عناصرها أثناء الأداء، خلافا للقصيدة التي يستظهرها من الذاكرة كنص محفوظ. استكشاف هذه العمليات التوليدية وآليات التحول الأسطوري في السرد الشفهي يسهل علينا عملية فرز التاريخي من الأسطوري حتى في تلك الروايات التي تتعلق بشخصيات تاريخية معروفة لا نشك في وجودها. خذ مثلا قصيدة كنعان الطيار في معشوقته بنت ابن طواله والتي منها **ركبت جوادي واركبتني هجيهيج**، وهذا مجرد تعبير مجازي عن اختلاف حاله عن حالها فهو قصّر عن إدراكها وعجز عن الاستحواذ على فؤادها، فهي لم تكترث به ولم تبادله المشاعر. إلا أن الرواة بنوا على هذا البيت حكاية طويلة عريضة مفادها أنه حاول اختطافها فاحتالت عليه بأن أركبته جملها وركبت جواده وخلصت نفسها منه (مارك ١٩٦٣/١: ٢٠٢-٤١). ومثلها تلك القصيدة الغزلية المنسوبة لفتاة قحطانية والتي تشيد فيها بشجاعة شليويح العطاوي وتقول فيها:

الورع راعى السيف حِبّه شَعاني — شعو القِطيع اللي خَذاهن شليويح
شِقْحٍ خَذاهن من ديار قْحَطان — اقفى عليهن مِرْذي الفطر الفيح
يبدي لها في نايفات البيانِ — وادلى عليها من علاوى السراديح

اقـفـوا عليـهن يَـزعـجـون الغـواني   من خـوف لا يرمي لـهـم بـالمصـابيـح
خِـلّي على الضلع القْصَيّـر كـواني   ثـلاث مَـرّاتٍ وانـا اقـوم واطيـح

تصر الروايات الشفهية على أن شليويح كان مختبأ بالقرب من الفتاة وهي تنشد أبياتها بحيث يسمعها وهي لا تراه. كانت الفتاة ترعى إبل أبيها وجلست بعد العصر تتفيأ في ظل مرقبة وتنشد أبياتها. وحدث أن شليويح الذي كان يقود غزوة على قحطان صعد قمة المرقبة التي تستظل بها الفتاة يستطلع لقومه عله يرى أذوادا ينهبونها فسمع الأبيات مما حدا به إلى أن يعف عن ذود الفتاة شيمة منه وإكراما لها. وهذا أمر غير مستحيل الحدوث لكن إمكانية حدوثه ضئيلة جدا. الاكثر احتمالا أن الرواة حبكوا سالفة تتواءم مع فحوى الأبيات وخرجوا لنا بحكاية جميلة تضفي لمسة من الدراما الواقعية على ما تتضمنه هذه الأبيات الجميلة من صورة تخيلية لا تعدو أن تكون استطرادا من نوع الاستطرادات التي تحدثنا عنها في الفصل الذي تناولنا فيه طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي والشعر الجاهلي. ومثل هذه الحكايات التي تحاك حول الشخصيات العصامية مثل شخصية شليويح هي التي تساهم في تضخيم سمعتهم وتنمية رصيدهم البطولي وهي مما يحرص ذووه وجماعته على إشاعتها وترويجها.

وهذه هي حكاية شليويح مع الفتاة كما رواها لي علي العباد سنة ١٩٧٩:

هذي بنت ابن حويل القحطانية متجوّزةٍ له رجالٍ جايْزٍ لَه ومْضَحّيةٍ بباعرُه. شليويح غازيٍ قحطان وهو سبّار ربعه، هو السبر، هو سبرهم، وراقيٍ بالضلع والضلع بُه لُه قيفٍ حَدِر مثل الغار، بين راس الضلع وبين تْحَتِيُّه، بمثناة الضلع، والبل نِشيرٍ حدر الضلع بالشعيب مْفَلّيِه والبنت هذي تْغَزِل بتغزالته وتغني ما دريت بشليويح. يوم انهت قصيدتَه وهو يتسمّع لَه حوّل مع جنبٍ ثاني: سلام ياراعية الذود. ياهلا. إيه، قام يتَلَغْوي بلغوة قحطان، هم يعرفون يتلغوون بلغوة بعض من شان ما يدرون القحاطين ان هذولا عتبانٍ غازينهم، علشان ما يْتِبَيّنون. انشِدَه عن لُه ذاهبِه، بس يبي يغَفّلَه. يوم اخذ له شوي، قال: انتي اوّلا يوم انتي تغنين غناتك بشليويح، انتي تعرفينه؟ قالت: لا والله ما اعرفه لكن عْتيبي كفانا الله شرّه يقولون يهوّل، والا والله ما اعرفه ولا ادري وشّو. قال: انا مير تراي جايٍّ من طْرِقِه كان حولك وحدِةٍ من نياقك ما حلبتيها فاحلبيها لي. قالت: والله ان البل مْتَغارِّه لكن انك انت انشا الله فالك بوجهك. ردّت الحيران على امهاتهن يوم ابهَلت هكالخلفه وهي تفك صْراره وتحَلبَه لُه. يوم شرب الحليب خلّى رغوة الحليب على شاربُه، ما مسحُه. ذل انهم يقولون انه هَه أو يستشكون بالبنت أو كذا، هو حاسبٍ حساب البنت، خايفٍ عليَه، مع العلم انه لو الجدا جماعته يعرفون انه ديّن ولا هوب فيد هالامور، لكن خايفٍ من قحطان يقولون البنت فِعْليَّه من تِركَيَّه لأنه يبي ياخذ نيدانهم هم ولا هوب مْخَلّيٍ الا ذود هالبنت. يبي حمايةٍ لَه وتصديق لربعُه، يبي ربعُه شهودٍ بينه وبين الله ولا هوب ناشدٍ عن الناس. يوم اقبل عليهم والى والله ان الرغوه على شاربُه. قالوا: كرّم شاربك ياالامير. قال: وش فيه؟ قالوا: كن عليه رغوة ناقه. قال: ايه مير ترى الذويد الادنى هذا، هاللي بقاعة الضلع تراني اصطبحت من نياق الذود هذاك مير لا احدٍ يتعَرّضُه، جنّبوه. ركبوا خيلهم الرجاجيل، الخيل ركبَوَه والجيش عْصبوه ورا الخيل وظفّوا الاذواد على بعضَه واقفوا بَه. عاد احدٍ يقول انه اسند من يمّه شليويح وقال:

هيه تراني شليويح اللي تَوّ نشيدتك فيه، تراني هو وذودك سلّمُه حليبُه اللي حلبتي لي. واحدٍ يقول اقفى والاخبار ردّوَه الطروش.

وهذه الحكاية كما نقلها مارسيل كوربرسهوك من خالد ابن شليويح أحد أحفاد شليويح (Kurpershoek 1995: 150-6)، وتذكر هذه الرواية أن اسم الشاعره هو عايشه بنت محمد ابن عرادان الدرم، وقد يكون هذا هو اسم الشاعرة فعلا لكن ذلك لا يعني في حد ذاته صحة الأحداث كما وردت في الحكاية:

وهو يْغَزِي في طريقِه الثاني، المْغَزى الثاني لديار قحطان. هو يْغَزي على قحطان دايم، أكثر مغازيه. وهو يروح ويتعدّى التيس ويتعدّى السراديح، ويوم جا يم صْفير المِضَبّه آخر ديرة قحطان قريب الدواسر، قال: ياقوم، نوّخوا جيشكم ولزّموا خيلكم في الوادي هذا لا يشد منكم احد أنا بابْدا المرقاب، صفير المضبه، يعني قاره، مثل ما تقول قاره، ضلع، قاره ولْها غيران. قال: أنتم لزّموا جيشكم، نوّخوا جيشكم ولزّموا خيلكم ولا يشد منكم احد لان ابْدا الضلع واجيكم بالخبر. بدا بصفير المضبّه ويوم بدا، وهو باديها من الغرب واعتلى علاها الى هو يشوف البل الواجد اللي ما لها نهايه في الجو شرقٍ من صفير المضبه. ولْيا هو يسمع له صوتٍ تْحَتِه، صوت، وهو يقرب من الصوت، ولْيا صوت بنتٍ تغَنّي، وهو يجلس قريبٍ منها ولْيا هي تمثّل أبياتٍ من الشعر وهي جالسه في الغار في فيّة العصر وهو اعتلاها من الغرب قالت: . . . وهو يجي يمشي لين رد السلام عليها. وهو طبعا حفظ قصيدتها، مِسكَها. سلام. عليكم السلام. يابنت وراك هْنَيّا؟ قالت: لي نوقاتٍ في هالابل. قال: انتي تعرفين شليويح. قالت: ان كان ظني يصدق فانت شليويح. قال: انا شليويح وانتي الله عطاك ابلك علشان هالقصيده، قومي انزلي لابلك واعزْليها وايقفي عندها، وابلك الله عطاك ايّاها. قالت: الله يجعل الدنيا ما تجيني فيك اللي سمعت ذا الابيات وفكّيت لي ابلي. قال: يالله، قومي، روحي اعزلي ابلك. راحت وهو جالس في محلّها اللي قامت منها. راحت وعْزَلَت وعْزَلَت وعْزَلَت وعْزَلَت ووقفَت. قال: بقي لك لون؟ قالت: لا. قال: ايقفي عند ابلك. وهو ينزل على قومه وقال: ياقوم، اخذوا البل كلها اللي في الجو هذا الا البل اللي عند الحرمه لا تجونها. وهم يغيرون وهو في مْقَدّمتهم وحريصٍ عَلاها بنْظره لا احد يجيها. لين هم خَذَوا البل كلها، يْعاين فيها حريصٍ علاها لا احد يجيها، واقفَوا علاها. البل عندها رعيان. الرعيان تولّفَوا مع البنت قالوا: يابنت عطينا راحله، نبي نصيّح اهلنا على ابلهم يلحقونها. أهلهم قحطان كثر الضلعان، ما لهم نهايه، قطِين على الهوّه، الهوّه غربٍ من صفير المضبّه. قالت البنت: لا والله ما آني معطيتكم راحله تا تباتون معي بيتَوا معي بتروحون لاهلكم على رجلاكم، كيفكم، أنا ما آنيب مصيّحةٍ قحطان. باتَوا معها. أصبحت مْفَلّيه وورْدَت الليل الثاني وعارضَت ابوها. قال: وين ابل قحطان اللي معك؟ قالت: يابوي انا شريدة عَزْبة قحطان كلها. قال: وين راحت؟ قالت: أخذها شليويح بارْحَة لَوّلَه. قال: ياملعونة الحرثانيه، أو ياملعونة الوالدين، ياملعونة الحرثان –عاد في لغتهم– ليش ما صيّحْتي قحطان على ابلهم؟ قالت: أنا كيف اصيّح قحطان على ابلهم وشليويح معطيني ابلي؟ ما آني مْصَيّحةٍ عليه، عاملٍ معْروفٍ فِيّ. البنت عاد رِدّدَت عنها العلوم ليا هي عايشه بنت محمد ابن عرادان الدرم من الروق من قحطان.

التاريخي كإعادة إنتاج للأسطوري

التداخل بين التاريخي والأسطوري لا يتوقف عند حد تحول أحداث التاريخ إلى

روايات أسطورية وفق الآليات التي تحدثنا عنها، بل إن عدم تمييز الثقافة الشفهية بين التاريخي والأسطوري يجعل من عالم الأسطورة ذاته أنموذجا يحتذيه عالم الواقع وبموجب ذلك يتحول السرد التاريخي إلى محاكاة للسرد الأسطوري. مثلا هناك الكثير من المشاهد التي ترد في روايات تغريبة بني هلال ورحلة الضياغم الأسطورية تتكرر في روايات الأحداث والنزاعات القبلية التي يفترض أنها أحداث تاريخية. أي أن الأعمال البطولية التي أنجزها أبطال الضياغم وبني هلال تعيد الرواية الشفهية إنتاجها بحذافيرها على يد فرسان القبيلة، لكن ليس بالضرورة إنتاجا فعليا بقدر ما هو إنتاج سردي. لنورد بعض الأمثلة على ذلك:

١/ لما ضرب عرار زوجته عميرة وكسر سنها أرسلت سنها المكسور لأخيها عمير لتحثه على الأخذ بثأرها من عرار، وهذا ما فعلته سلمى السعَدِية المداوية من الزميل التي كسر سنها ابن وتيد فأرسلته لعبكل ابن ثنيان الذي كان حينها يقيم في الأحساء وجاء من هناك للأخذ بالثأر لها من ابن وتيد، كما تقول الرواية الشفهية.

٢/ اختلف حسن ابن سرحان وابا زيد وذياب ابن غانم من منهم يتزوج الصفيرا بنت الزناتي خليفة والتي لا تتزوج إلا بمن تريده هي حسبما جاء في البيت:

قالت لهم ما تاخذ الا برايها   لو كان جمّالٍ ردي العزايم

وتقول الرواية الشعبية أن مليكة بنت أصفر التي تزوجت من زميل جد الزميل من سنجارة من شمر أيضا: **رَجلَه بعينَه، تقول ما آخذ الرجل كود اللي انا اشوف فَرْسِتُه على الخيل ويدخل نْظِري.**

٣/ لما اقترب بنو هلال من ديرة الملك الغضبان حاكم بلاد التركمان طلب منهم عددا من النساء والأموال مقابل استقرارهم بأرضه وخاطبهم بلهجة شديدة فأجابه أبو زيد بهذه القصيده:

يقول ابو زيد الهلالي سلامه   نيران قلبي زايدات وقيد
ياغاديٍ مني على كور ضامر   تقطع فيافي برها البعيد
إلى جيت للغضبان بلغ سلامي   عطه كتابي من غير نكيد
قل له لقد طلبت عشر اموالنا   وخاطبتنا بالغيض والتهديد
وطلبت بنات مكحّلاتٍ نواعس   بنات الاماره مثل ورد البيد
ما كنت تعلم ياخسيس ان وراهن   أسود قروم هلال وكل حميد
وراهن حسن أمير قيس وعامر   حامى النسا من كل قرم عنيد
وراهن ابو نكتا بدير ابن قايد   على متن ضامر مثل نار وقيد
ووراهن ابو موسى ذياب ابن غانم   على ظهر خضرا للغزال تصيد
وراهن ابو ضرغام شيخ شبابنا   ستين الف قومه أو تزيد
وانا ابو زيد الهلالي سلامه   أخلي الفوارس على التراب مديد
أفني أكابركم وكل رجالكم   واجعل دماكم على التراب بديد

وهذا يذكرنا بموقف شويش العجرش مع الأتراك الذين تقدموا بطلب مماثل من

شمر الجربا فتصدّى لهم شويش العجرّش في قصة يتداولها الرواة ويلحقونها بأبيات لردهان ابن عنقا تقول:

خذيت بالخابور مشتى ومرباع لا شفت سلاف ولا شفت مظهور
هنيكم يانايمين حدر قاع ما مركم ودي تقفاوه خاكور
مِتّوا على شيمه وحشمه وبِزّاع ما من عديم يحترف ينغز الثور؟

٤/ يقول الرواة عن هجرة بني هلال إلى بلاد المغرب:

ويرسل الله عليهم القحط ثمان سنين بنجد. بنت حسن ابن سرحان يا من هذا سرت. قالت مرة ابوَه: بنتك تسري لعشير. وهو يساريَه ابوه. وهي تشبط لَه راس طويله وتِخيِل البرق: عزّك، عزك، عزك. يا والله ما هي يم العشران. قال: وش تخيلين؟ قالت: اخيل البِرق. قال: وين هو؟ قالت: ما تشوفه انت، انا ياالله اشوفه، بعيد. قال: نبي نروّده يابنتي.

ويتكرر هذا المشهد بحذافيره مع بنت بهيج راعي عقده ومع بنت ابن قدران شيخ الرمال من الغفيله.

٥/ حينما قرر عامر الخفاجي أن يصحب بني هلال في رحلتهم إلى الغرب أودعته أمه ذياب ابن غانم ليتكفل بحمايته ورعايته:

يوم نوَوا يمشون قامت امه، ام عامر، شويله، جابت كسرين غنم، ذراعين مطبوخات قالت: دونك ياذياب ودونك يابا زيد كولوا حلالهن وعطون حرامهن. ابا زيد ملخ الهبره، كلاه، وطوّح العظم وذياب كلى الهبره ونقش اللحيم اللي على سنونه وحطه على العظم وعطاه اياوه.

ويتكرر هذا المشهد مع قويّله بنت ساير التوم الحافي حينما ودعت أباها بخيت ابن ماعز العطاوي، بما في ذلك موتيفة تمييز اللحم الحلال من اللحم الحرام في بعض الروايات. وتوديع الإبن أو القريب الذي يصطحب الغزاة مع فارس معروف بالنخوة والشجاعة حدث يتكرر كثيرا في سوالف البدو، وقد جمعت عددا من السوالف المماثلة مثل المرأة التي ودعت إبنها عامر الصلج.

٦/ حينما قرر الهلاليون ترك نجد والهجرة إلى بلاد الغرب:

قالوا: يالربع خلوا البليّة هذا، ابا زيد، يرحل. قالوا: ما يرحل وهو يخبر عليا قفوُه. قالوا: وش الحيله؟ ما نقوى نرحل الا هو معنا. قالوا: الحيله نشرط لنا لصلبي نقول ايتنا الصبح من سد الخلا والى جيت وحولت عند ابا زيد والمجلس صاك نبي ننشدك نقول من اين انت جاي، قل جايٍ من عرب العقيلي ونبي نسعلك نقول العقيلي وش قعّده، هو ما يبي يجي، قولة العقيلي قعّده بنت له وجعانه وتوفّيْه (= توفّت) ونبي ننشدك البنت وش اسمه، قل اسمه عليا، أغديه يبّس ويرحل بنا يم الربيع، يتمدّى مع الربيع، هاللي ثبرنا بهالمنزل المدهر سلامة هو وعشّيقته. جاهم الصلبي من سد الخلا. قالوا هذا طرقيٍ جا من يم عربانا يجيب لنا العلوم.

وقد لجأ راشد ابن قدران، شيخ الرمال من سنجارة، إلى نفس الحيلة حينما أراد أن يخدع كعيب الظبي زوجة شايع الامسح ليوهمها بأن شائعا مات ليتزوجها هو وطلب من أحد الصلب أن يتظاهر بأنه جاءهم من العراق وأنه حضر دفن شائع.

٧/ مثلما اضطر الهلاليون لما احتدم القتال بينهم وبين الزناتية لتربيط أبي زيد تقول الرواية الشعبية أن الأسلم فعلوا نفس الشيء مع ضاري ابن طواله في حرب

الأسلم فيما بينهم على أبطه، وأقسم ضاري على النساء إن لم يطلقنه أن يقتلهن جميعا إذا انتهى القتال وفك القوم رباطه:

وتثور الكرام على الكرام. الطوالة بس خمس وعشرين. وهم يقضبون ضاري وهم يحدّدونه، معهم بواردين، فتِل. حدّدوا ضاري ما يبونه يهوش. قال: يالحريم اطْلِقنّن والله ما الاسلم محددين يِما اموت، يا انفكّت الهوشة يبون يطلقونن، لكن متى ما اطلقونن والله ما يْعَلاكن الراس والا اطْلِقنّن. وتجيه مْرتُه وتطلقه. وياخذ السيف ويركض عليهم.

وهذه الروايَة الهلالية:

تطاردوا هكاليوم وتصير هكالنهار كسيرة على بني هلال. وهم يقومون لك على ابا زيد ويطرحونه ويحدّدونه، يكتفونه، ذالّينٍ عليه، ما يخلونه يحارب، خافوا يذبح، مودعينه ذخيره، ان راح ابا زيد تروح الدنيا كله. يوم طالع الرجال يحاربون قال للحريم: ياحريم فكن كتافي، والله ان ما فكّيتن عنّي الحديد لاقطّع روسكن، بني هلال ما هم مربّطين لين اموت، يا انفكّت الهوشة يبون يطلقونن، والى اطلقونن والله ان ما اطلقتنّن هالساعه لامحى ساسكن. فكن عنه ولوّح على فرسه وراح يحارب.

٨/ قصة اعتقال العثمانيين لشيخ العجمان راكان ابن حثلين قصة معروفة حيث حبسوه في مدينة نيش، عاصمة بلغاريا حاليا، لمدة سبع سنوات وشارك في حربهم ضد الروس في صربيا مما كان سببا في العفو عنه وإطلاق سراحه. لكن القصة التي يوردها الرواة الشعبيون عن مبارزة راكان لفارس المسقوف قصة أسطورة تتفق في كل حذافيرها مع مبارزة ذياب ابن غانم للزناتي خليفة. والقصة يجدها القارئ منشورة في ديوان ابن فردوس (د. ت.: ١٥٨-١٦٢)، أما مبارزة ذياب للزناتي وقتله له فها نحن نوردها مختصرة غاية الاختصار:

قوم خليفة الزناتي عْملَوا حَفِر على الديره، سنع جرِْف، خَنْتَق. ويقومون يدرّبون خيلهم تقمز هالحفر. يا مار خيلهم صارت تقمز الحفر وبني هلال خيلهم ما يقمزنّه، طيبهن بالبر. ويحمى الطراد بين بني هلال هم وايا الروم، قوم الزناتي. ويبيّدهم الزناتي، يقول يا منّه صاح جْفَلَن جَفِل جميع خيلهم وتظهّرهم وقام يجدع منهم. ذياب جنّابٍ مع البل ويحفر له زبيه ويخلي فرسه الخضرا تطمر من فوقه غاد وجاي، غاد وجاي، يدرّبه تجمح مثل فرس الزناتي. ويركب ذياب ابن غانم ويجيك للميدان يبي الزناتي. الزناتي خيال، ما له ملاقي، يا صاح جفلن الخيل. يوم شاف ذياب وهو يقيف وهو يصيح، على خبره قبل. بالاول يتلاقون هم وبني هلال ويكسرونهم بني هلال لين ياصلون الحفر، إلى وصلوا الحفر ينكسن خيل الهلالات. الزناتي يوم نط الحفر وثْثالث فرس ذياب، الخضرا، وتنطّ الحفر عطية الله. ويقومون يتطاردون تحت القصر وهو يسحب الشلفا ذياب، تبرق. قال الزناتي: كريم يابرق بغير سحاب. قال ذياب: ما غير شلفا بيمين ذياب. وهو يزرقه بالشلفا الى شاكّته، يا واسرته للارض، قامت تلولح من بين كتوفه مثل ذيل الجربوع. ضربته الشلفا مع العتيرا والى شارحة بغّاقته.

ولا يتوقف تأثير أساطير الضياغم وبني هلال على الجانب السردي بل يتعداه إلى الإبداع الشعري، وقد سبق أن ألمحنا إلى التشابه بين الأشعار الهلالية والأشعار النبطية القديمة. ومن أوجه هذا الشبه أن ذكر الديار عند الشعراء الهلاليين مربوط بذكر الخيل والنعم والحسناوات اللاتي كان الشاعر يسامرهن

ويتلهى بمداعبتهن، وهذا موضوع تقليدي يكثر الشعراء النبطيون من طرقه. كما أن الشاعر النبطي مثل الشاعر الهلالي غالبا ما يستهل قصيدته بذكر اسمه والتعريف بنفسه، على غرار: يقول الخلاوي والخلاوي راشد. وأعتقد أن هذا التقليد بالنسبة للشعر الهلالي فرضته الطبيعة السردية للتغريبة والتي هي عبارة عن مسرحية بممثل واحد هو الراوي. وحيث أن الراوي نفسه يتقمص شخصيات الرواية جميعها ويقول الشعر على ألسنتهم، فهو مضطر للجوء إلى هذه التقدمات التي هي بمثابة إشارات وحيل سردية يلجأ لها لينبه المستمعين إلى تغيّر الشخصيات وتناوب الأدوار ويعرفهم بشخصية القائل.

نمر ابن عدوان نموذجا للتحول الأسطوري

قصة حب نمر ابن عدوان وزوجته وضحا وأشعاره فيها أصبحت واسعة الإنتشار ولها العديد من الروايات المتضاربة التي يصعب التوفيق فيما بينها. فالأشعار التي تروى منسوبة لنمر ابن عدوان في نجد وشمال الجزيرة العربية سواء بين البدو أو بين الحضر وسواء منها المطبوع أو المخطوط أو ما يروى شفهيا، كلها أشعار جزلة مستقيمة المبنى والمعنى. أما ما جمعه الباحثون، العرب والأجانب، من فلسطين والأردن وبادية الشام، بعضها من رواة يفترض أنهم أحفاد نمر وأبناء عشيرته الأقربين، فهو في غاية الركاكة والغثاثة، ولا أدري كيف يمكن قبول هذه النصوص على أنها شعر، وكيف يمكن التصديق بأن نمر نفسه قال تلك الأشعار الجميلة التي يتناقلها الرواة في نجد إذا كان أهله في بادية الأردن وفلسطين لا يستطيعون رواية بيت واحد مستقيم الوزن! وهذا أمر طالما حيّرني. فكل الأشعار التي تأتي من هناك والتي يفترض أنها من أشعار البدو لا يمكن القبول بها مقارنة بما تنتجه جزيرة العرب، فهي كلها مختلة الوزن والقافية ومعانيها فجة وملتبسة. هذا مع العلم بأن في الأردن وفلسطين شعر مغنى جميل جدا ومستقيم في أوزانه وقوافيه ومعانيه، مثل أغاني الفلاحين وأغاني الأعراس المنشورة هنا وهناك. كل هذه الأغاني يمكن تقطيعها على نفس التفعيلات وبنفس الطريقة التي يُقطّع بها الشعر العربي الفصيح والشعر النبطي السليم، بمعنى أن أوزانها لا تقوم على النبر وإنما على عدد وطريقة مزج المقاطع الطويلة والمقاطع القصيرة. فلماذا يقيمون أوزان هذه الأغاني والأشعار ولا يقيمون أوزان الشعر النبطي!

يكفي الاطلاع على الصفحات الأولى من كتاب روكس العزيزي عن نمر ابن عدوان لمعرفة مدى الاختلافات والاضطرابات التي طرأت على سيرة هذا الشيخ وأشعاره أثناء تنقلها بين مختلف البيئات اللغوية والثقافية حتى تحولت في النهاية إلى رواية أسطورية، بل خرافة لا تمت للواقع بصلة. لقد تغلغلت الأسطورة في حياة نمر ابن عدوان وفي شعره بحيث أصبح من الصعب أن نحصل على معلومة واحدة

عن حياته يمكن الوثوق بها والركون إلى صحتها، هذا على الرغم من قرب عهده نسبيا وعلى الرغم من احتفاء العديد من الكتاب، عربا وأجانب، بحياته وشعره. يقول المستكشف النمساوي أولرِخ سيتزن Ulrich Seetzen أنه حينما كان في رحلة إلى البلقا سنة ١٨٠٦ زار منزل الشيخ نمر ابن عدوان على أمل أن يدون منه بعض قصائده لكن نمر لم يكن متواجدا في النزل وقال له أهل القطين أن بإمكانه أن يسجل قصائد من ابن عمه عباس الصالح العدوان الذي قالوا إنه شاعر مجيد (Seetzen 1854-9: 327, 380). وتتفق الروايات على أن سنة وفاة نمر هي سنة ١٢٣٨هـ الموافق ١٨٢٣م عن عمر يناهز الثامنة والسبعين، كما ذكر ذلك المستشرق الإيطالي سيلاه ميرل Selah Merrll الذي قال في صفحة ٢٧٥ من كتابه شرق الأردن *East of the Jordan* الذي نشره سنة ١٨٨١ أنه زار القبر سنة ١٨٧٦. كما دوّن شاهد القبر المستشرق الألماني هاينرِك فراونبِرْغَر Heinrich Frauenberger (Spoer 1923: 188-9)، ويقول سبور H. H. Spoer إنه في حوالي سنة ١٩٠٥ زار القبر ورأى آثار دم القرابين التي كانت تذبح عليه. كما أشار الأنثروبولوجي الأمريكي أندرو شريوك Andrew Shryock في كتاب له عن الأردن صدر عام ١٩٩٧ إلى نمر وإلى قبيلة العدوان. وتختلف الروايات حول اسم المكان الذي فيه قبره هل هو "ياجوز" أم "عين العجوز". ويقولون إن شاهد قبره هو وسم قبيلته وثلاثة أبيات من الشعر تقول:

وتنقلك المنايا من ديارك ... ويبدّلك الدهر دارٍ بدارك

ودود القبر يرعى بيعيونك ... وعين الناس ترعى بيديارك

وما تقدر ترد الدود عنها ... ولا تحرز تحامي عن ديارك

وأول من نشر قصائد لنمر ابن عدوان هو أوغست والين الذي أورد له قصيدتين ضمن قصائد أخرى جمعها من منطقة الجوف عام ١٨٤٥ ونشرها خلال الفترة ١٨٥١-١٨٥٢ في العددين الخامس والسادس من مجلة الجمعية الألمانية للاستشراق *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gessellschaft*. يذكر والين أن وصوله إلى الجوف كان بعد وفاة نمر بسنوات قليلة وأنه أخذ القصيدتين اللتين نشرهما له من شخص من أهالي الجوف يسمى سلمان قال إنه رافق نمر وتتلمذ عليه في نظم الشعر. وفي سنة ١٨٦٠ جمع قنصل بروسيا (ألمانيا الشرقية) في دمشق يوهان جوتفريد فيتشتاين Johann Gottfried Wetztein بعض الأشعار والمخطوطات الشعرية من مضارب البادية السورية من ضمنها نتف مما يقال أنه شعر نمر (صويان ٢٠٠١: ٢٢). وبعد ذلك نشر سبور أربع مقالات متتالية عن نمر وشعره ساعده في إثنتين منها إلياس نصرالله حداد. وفي سنة ١٩٩١ أصدر الباحث الأردني روكس بن زائد العزيزي كتابه عن نمر ابن عدوان. هذا عدا الروايات الشفهية غير المدونة والتي يتداولها الرواة الشعبيون عن نمر ابن عدوان في نجد وشمال الجزيرة العربية، وكذلك القصائد المطبوعة في مجاميع الشعر النبطي

المنشورة في المملكة العربية السعودية ودول الخليج (صويان ٢٠٠١: ٥٦٧-٩).

يذكر سبور أن نمر له من الإخوان صالح أكبر منه وكايد أصغر منه. وولدت له وضحا ولدا واحدا هو عقاب، وله من زوجات أخريات إبنه البكر فارس وله كذلك مسلط وسلطان وبنت اسمها ساره. وفارس يسمى أيضا فاضل وله من الولد قبلان الذي له من الولد فهد أبو فواز وفواز له من الولد صالح الذي كان ما زال على قيد الحياة سنة ١٩٠٦ وكان سنه متقدما آنذاك. ومن شيوخ العدوان في وقت نمر عباس الصالح وأخيه حمود الصالح الذي تولى الشيخة بعده إبنه ذياب الحمود (Spoer 1923; Shryock 1997: 252-3). ومن المعلومات التي ذكرها سبور عن نمر قوله إنه كان معاصرا للشيخ مطلق السلمان الخريشا من شيوخ بني صخر الذين تغلبوا على العدوان وأزاحوهم عن ديارهم. لكن الروايات المتداولة في شمال الجزيرة تقول إن نمر كان معاصرا لسلمان الخريشا، وليس مطلق. يقول الراوية خفيج ابن بدهان:

اول متلاقين نمر هو وسلمان الخريشا، يقول عاد نمر ابن عدوان:

الله يجـيـبك لِيّ من غـاد لى هون	الله يحطك بالنظر من تلاتي
يحـرم عليّه شـرب بنٍّ وغليـون	ان كان ما مسّت ضميرك هواتي

رد عليه سليمان الخريشا:

يانمر ابن عـدوان يافـارس العين	هوشك بعـينك والرمك صـافنات
وراك مـا تركب على سِـبّق الخـيل	يا جـا نهـار الكون تْسَـوّي سـواتي

يعني انك بواردي بس ولا تخوض السماره. بعدين تلابسوا والله يجيب بارود نمر ابن عدوان بيد سلمان وخْذَه ياسلمان. يوم جا ثاني سنه وهم يتلابسون بعد نوبه وهو يَخَمْشَه نمر منه، يسترجعه. ويقول عاد فيها:

يامـرحـبـا يابندقي عـقب غـربه	ترحـيـبـة المْـحل بْغِـرّ المزون
كم راس شـيخٍ بالملاقـا عَـفَـر به	تلقى مـضـاريبَـه بحـد المتـون
وليـا تلاقت سـربةٍ هي وسـربه	مـا عـاش من شـافن مـذانب عـيوني

بعد حلف انه كود يذبح سلمان. وادري ام سلمان وهي تجيه مرّةٍ من المرات وهي تلوّذ على نمر وهي تقَع عليه، على راسه، وهي تحبه. قال: وش جابك يام سلمان؟ قالت: والله جابن انت حلفت انك كود تقول الا يمسك من ضميري هواتي على ولدي وذالّةٍ انك تذبحُه. قال: انطيتك ياخالتي، انطيتك اياوه، ولكن الى منّا تلاقينا لا يصير مع الشنق اللي انا من تلاته، يصير مع شنق وانا مع شنق.

الروايات الشفهية، شعرا ونثرا، التي جمعتها من رواة البادية في نجد وكذلك المنشورة في مجموعات الشعر النبطي مثل مجموعة منديل الفهيد (١٩٨٣ : ٧٤-٩؛ ١٩٩٠: ٤٨-٥٠؛ ١٩٩٠: ٣٠؛ ١٩٩٥ : ١٠٣) تختلف كليا عن الروايات التي جاءت من بادية الشام. ففي القصيدة التي نشرها والين ومطلعها:

ياحـمـود واركب يم هاك القـبـيلة	**قل له ربيع بلادنا مـثل مـا كـان**

يقول الراوية سلمان الذي أملاها على والن أن نمر وجهها لابنه حمود علما بأن المعلومات التي أوردناها أعلاه عن نمر لا تذكر له ولدا بهذا الإسم. أما منديل الفهيد

فيذكر أن حمود هو فداويٍ عند نمر (فهيد ١٩٩٠: ٤٨–٩)، على حين يشير سبور إلى أن هناك ابن عم لنمر نازعه الإمارة وهو حمود الصالح المذكور أعلاه (Spoer 1923: 178). ويورد أندرو شريوك Andrew Shryock تفاصيل أكثر عن حمود الصالح هذا وإمارته وصلته بنمر (1997: 252-3). ويرد اسم حمود في حكاية أخرى تروى عن نمر لكن حمود في هذه الحكاية اسمه حمود العرفجي من أهالي مدينة عنيزة. تقول الحكاية كما رويتها عن خضير الربوض:

حمود العرفجي من اهل عنيزه ذبح ابن عمه وجلى عند نمر وجاور نمر ثمان سنين. وركب نمر يم عنيزة وساق المدّى واصلح قالة حمود العرفجي مع جماعته وعقب ذلك نكس حمود يم ديرته. يوم ان حمود سمع بمصيبة نمر بوضحا جا يعزيه من عرض اللي يعزونه وخذى عنده وقت. يقول يا منه شافه تقل يبي ينام ثار حمود وانجضع يبي كود نمر ينام. يقول له: اشوفك البارحة ما نمت، وش علمك؟ انا قمت عنك ابيك تنام. قال: ايه ما نمت. الى حلم بوضحا يفوع. عاد يقول يركي على حمود العرفجي:

البارحة فزيت من غرقة النوم جاني حبيبي واختفى عقب ما جان
واصبحت مذهول من العقل معدوم ما لي حذى وضحا خليل وخلان
الله نشد ياحمود عن معرفة يوم وحنا ثمان سنين ياحمود جيران
ياحمود يظهر لك صديق من القوم ويظهر من الربع الموالين عدوان

لكن المعروف بين الرواة أن قائل البيتين الأخيرين من هذه القصيدة هو مفَضّي الأحمدي الحربي حينما جاور العليان من عبده من شمر وقال بعد فراقهم قصيدة يسندها على إبنه حمود منها البيتين الأخيرين. ولكن لورود اسم حمود في القصيدة نجد بعض الرواة يخطؤون فينسبونها لنمر. ثم إنه لا وجود لشخص اسمه حمود العرفجي من أهالي عنيزة ولعل الرواة وهموا وخلطوا بينه وبين محمد العرفج من أهالي بريدة الذي تولّى أمارة الجوف في عهد الإمام تركي بن عبدالله آل سعود. وهناك قصيدة أخرى موجهة لشخص اسمه حمود ينسبها الرواة لنمر ابن عدوان ضمن سالفة سجلتها من رضا ابن طارف الشمري تقول:

نمر تشاكل مع جماعته وانتزح عنهم وقال يتوجد عليهم يوم ابطى عنهم:

ياونتي ونة خلوج تحني غدى ولدها باختلاف الظعونِ
ياحمود قل لحمود وش جاه مني ربعٍ تحاكوا بي وعنكم نحوني
ياحيف ما وادعتهم غيظ مني الا وهم ياحيف ما وادعوني
من عقب ما نجري ببيتي يدِنِ مِتْوَنّسٍ واونّس اللي يجوني
من عقب ما انا زبن من هو زبني اليوم انا ادوّر لراسي زبون

قال هالقصيده وجماعته لابدينٍ لُه يبون يذبحونه يوم عرفوا مكانه. تراهم هم من اول يتتبعونه يبون يذبحونه. يوم سمعوه يقصد فَهَوا لين خلص. وبَحّر الى مير يوم ثاروا عليه. قالوا: وش وازاك على هالقصيده؟ قال: وازان بعدكم. قالوا: احلف انك ما تعلم اننا نسمعك. قال: والله لو احسب انكم قريب ما قعدت بهذا، كان هجيت عنكم ذله. قالوا: أجل لا بالله قالتك ترانا مسقطينه وسامحين وارجع لجماعتك.

وهذه الحكاية تتقاطع تفاصيلها ونهايتها مع حكاية أخرى تروى بروايات متعددة

وتنسب مرة لدغيّم ابن هذال ومرّة لمشعان ابن هذال، تقول أحد روايات الحكاية كما سجلتها من صويلح ابن دبيان ابن صالح من أهالي جبه:

مات ابوهم والى مير دغيم اخوة له اكبر منه كلهم ويزعمهم انهم اطيب منه، وهو صار حظيظ فلكن ما من فعلٍ مثل هذولاك. يوم مات ابوهم واركب يادغيم يم محمود راعي بغداد، قال: والله ابوي مات وانا ابي امارة الهذال. واكتب له ورقة وانطه اياوه. جا يم اخوته قال: ومّرن محمود. قالوا: ما يصير حنا اطيب منك. تشاوروا قالوا نبي نركب لمحمود. واركبوا لمحمود. قال: والله جانن دغيّم وومّرت دغيم هو القرن الواقف وانتم لا جيتونن، وما زوله حي هو اميركم. قالوا: وشي حياته؟ طلق نحطه براسه. قال: يا ذبحتوه ما تومر بَه الا انتم. عندهم واحد رفيق لدغيم وركب عليَه ومس عليَه وسرى بليله وجاوه على الصيهد، قال: والله الربع تواصوا على ذبحك فلكن كان لك مزبن انحش. وعلّق عليهن العشا وثلاث ليال يهزّهن مقبّلهن القبله ليا ما طب على الحزول بين لوقة وبين الروض. وليا هكالفيضة العشا وهو ينزل به ويبني البيت. هذولاك يوم جوا قالوا: وين الشيخ؟ قالوا: الشيخ له ثالث ليلة أمسى ولا اصبح استقبل من هانا. قالوا: بس طلع ونجيبه انشا الله هالحين نذبحه ونجيب الحلال والعبيد. وهم يطلبونه ويوم جوا ليا على نزلتهم بالفيضة. هم تبرزوا عملوا عشاهم وكالوا بواريدهم، قال: شف انت حطه بالعبد وانا اذبح دغيم فلكن لا تثوّر الا انا مثوّر اول. واحد صار باوزار القش من قفو وواحد صار بالرفه. يقول وهو لك يراعي له ليا مير فارش له له قطيفة العبد ومرتكي على الشداد ويعشي الربابه، يعشّيه يبي يتكلم. قال وكاد يبي يتكلم مير ابشوف وشو كلامه اللي هو يبي يقول. قال:

يالله يالمعـــبـــود ياخـــيـــر مـــاجـــود   تفـــزع لعـــبـــد بالخـــفـــيـــه شكى له
تفــــزع لقلب به دواكــــيك ولهــــود   ومن الرفـــاقـــه ضـــيق الهم باله
من الربعـة اللي طاوعـوا شـور مـحـمـود   مـــا ادري بلاهم بغض والا جـــهـــاله
والا بلاهم هفـــيـــة الحظ وحـــســـود   يا صـار مـا احـد خـاسـر من حـلاله
المرجلة حـــــــبلـه طـويـل وممدود   شـــوف العـــيـــون ولا تعـــوز الدلاله
واللي قـصـر حـبله فـلا هوب مـزيود   طرق المراجل مـــا عليـــهن كـــفـــاله
يلعنك يا صـبي نشـا مـا ادرك الجـود   يموت مـــــا هـام المراجل ببـــــاله
هذاك لا يبكى ولا هوب مـــفـــقـــود   ودك مـع الخـــفـــرات يلبس دلاله
والله دين الحق مـــعـــبـــود مـــشـــهـــود   فْـــلا ادوّر الا عـــزكم والجـــلاله
والله مـا لي من هوى النفس مـقـصـود   الا مـــعـــزتكم على كل حـــاله

وهم يفوعون واللي يحب راسه واللي يحب رجليه. والله ما دريت بنا؟ قال والله اني ما علمت بكم. قالوا انت ابونا وملعون يلعن محمود. وارجعوا به.

وقد سبق لنا القول أن من ضمن مؤشرات انزلاق النص نحو السرد الأسطوري هو أن يتضمن إشارة إلى تربّص الطالب بالمطلوب ثم تصنته لأبيات يبوح بها المطلوب يعبر فيها عن خوفه من الطالب ويعلن براءته من التهمة التي يطلبه بها دون أن يشعر بوجوده مختبئا قريبا منه، كما في النصين السابقين، الأول منهما عن نمر ابن عدوان والثاني عن دغيم ابن هذال. وتتعدد الروايات التي تقحم نمر في مثل هذا الموقف وتتفق كلها في توظيف هذه الجزئية لكنها تختلف في التفاصيل الأخرى مثل شخصية الطالب وملابسات الطلب والتهمة. هذه أحد الروايات التي سجلتها من

طليحان ابن مخلف العميم. لاحظ في هذه الرواية أن حمود، الشخصية التي تتكرر كثيرا في الحكايات التي تروى عن نمر ابن عدوان، يتحول إلى حمودين اثنين يَشيان به عند جاره، كما تتكرر جزئية اتهام نمر بقتل أحد أفراد قبيلة بني صخر:

تقاصروا عوّاد ابن فايز ونمر ابن عدوان سبع سنين. ويقرا الخطوط عواد ويعدّيهن على نمر، هم جيران. واقر هكالخط ياعواد ونمر لاهسٍ على انه يبي يعطيه يقراوه عِقْبُه واثره ما عطاوه اياوه، مد يده وحطه بهذا عواد، كماوه عنُه. واخانة هالخط -يقوله نمر- عواد يشرّفن بالعاده على الخطوط وهالخط هذا والله انه نجس، قْصرِهُ عني، حطه وراوه، وشوا يالربع مضمون هالخط! والله وْيِحْتَسّ. قال: عقاب -عقاب ولده- خلنا نرحل ياولدي. قال: انت وش علمك؟ قال: عواد جاوه له خط وقراوه وقصره عني وحطه وراوه وهي ما هي عاده والخط هذا وكاد انه بنا، انا اعرفه. قال: وشو؟ قال: الحمودين؛ حمود وحمود يقولون تروه نمر اللي ذبح اخوك ياعواد بالطراد اللي هكالحين. قال: يابيه الله يهديك. قال: بس، علّمتك. يقول وهم لك يرحلون. يوم رحلوا وخَذوا يقول وهو لك قال: ياجماعه هذا الخط اللي انا كنيت عن نمر، يقول هو اللي ذابحٍ اخوي، واليوم لو هو مقيم على قِصره والله ما يذوره ذاير لو هو ذابح ابوي باثر اخوي، واليوم يوم انه نهج انا والله ابدور اخوي عنده. يا نمر صياد، يصيد الصيد، وعقاب ولده صقار. قال: شف، ولدي ياعقاب لا نصلي الصفره ولا نمشي الا جميع، لو تشوف الصيد يمشي عند خشمك كود نصلي الصفره جميع. قال: ما يخالف. يقول جوك الفايز عداة عليه تسعه، على نمر. قال عواد: شوفوا انتم يالفايز، انا ما انا ذال من نمر، ولا من ولده، لكن عاد السباحة عن الغرق، لكن انتم لا تقولون شين لين اعمل اللي انا ابي. يوم جوا يا بس الولد، هو ما هوب به نمر. وهو الموعد اننا ما نصلي الصفرة الا جميع. ابوي وين هو! ابوي وين هو! هم العداة بالرواق يتنون نمر يحضر. يا مير تنحنح نمر يا هذا هو جاي. يقول والى معه له ظبيين. قال: وين انت خرّعتن؟ يقوله الولد. قال: ابجي بالصفرة مير نطيت لي رجم وطالعت ديرة عواد -هم بالرواق يسمعون- وبس اراعْيَه ولا والله من الصبح وانا ابكي، حسبنا الله على اللي كان السبب. قال: تبي تعشى؟ قال: ما ابي العشا، وارمةٍ كبدي، لي سبع سنين وانا عند عواد ويوم نهجت منه اللي لا سمعت لا كلمه ولا علمه ولا شي. ويستدني الربابه نمر ويدلي يعوطه:

قضى النقا من عند بيت الشعر راح	ياكود كنزٍ عند عواد حاويه
لى يابعد شفاح لفاح سرداح	ما فات يوم يا قريبه مشانيه
وحياة منشى الغيم خلاق الارواح	ياخوك فاني ما ادري وين الفّيه

يقول وهو يهمزهم عواد وهو يقْفي، قال: الحقه الحقه، هالحين هاللي حلف وهو ما هو داريٍ بنا، انا كود اسعله. يقولون وهم يتنحنحون ويهوون عليه. ياالله حيه، ياالله حيه. ياهلا بهالحس، عواد! قال: تراك تهمي يانمر، جينا عداة عليك، يقول انت اللي ذابحٍ اخوي، ان عطيتن معابير الرجال اعتقتك، احلف لي ان ما هو ببطنك، الليلة ما قسم الله لنا قضانٍ بك. قال: والله اني ما ادري اخوك هو منيّته من السما والا من الوطا، اني لا انا ولا خمستي اني ما ادري وين اخوك. قال: قضينا، ياالله ياالله اطبخ لنا هالظبا زاد نتنقذ. وينكسون لاهلهم.

وهذه رواية أخرى رواها لي خفيج ابن بدهان يفترض أنها تتناول نفس الحدث، لكن لاحظ الاختلاف الواضح بين الروايتين:

نمر ذبح واحد من العدوان، منهم، ورحل، جلى عنهم، ونزل على عواد ابن فايز من بني صخر. وابطى هو واياوه، ما يْعَدون جميع. اثاري ناس متلاقين اول لقوه قالوا ان اخو عواد

مذبوح واللي ذبحه نمر ابن عدوان هاللي ما يمشي الا هو واياوه جميع هالحين. اثاري عواد تنكّر من هالسالفة. ابن عدوان استحس ان قصيره هذا انه يعني اطاع به الحكي، اشتك. وعلّم الحريم سر خفيه، انت يانمر، قال: لا يجي الصبح ولكن جميع حاجة عندهم، ترانا رحيل الصبح. يوم رحلوا وهو يركب فرسه ويمر على عواد يوادعه. واوقف قال: وش هاللي رحلك يانمر؟ وش اعجلك؟ قال: اشتهينا الرحيل ونسلم عليك واقبل مني هالكلمتين هذولي:

بيت الندا عن كل بيت الشـــعـــر راح ياكـــود كنزٍ عند عــــواد حــــاويه
لى يابعــد شـــفـــاح لبـــاح نبـــاح مـــا يومٍ اللي مـــا قـــريبــه يشـــانيــه
وحـــيـــاة رب البـــيت خـــلاق الارواح ياخـــوك مـــا هـو عند نمر حـــراويه

يوم راعوا العدوان اللي هو جالي عنهم دربلوا عليه يا مير هذا مظهوره، يعرفون مظهوره، يوم جاهم بشونة العدواني هذي غرب من اربد هنا. قالوا نمر ما جاكم وصط هالنهار بهالقايله، هم بالقيظ، ووقع عليكم الا حاديه شيٍّ جايبه، الا زعلٍ جايبه. مير ثوروا واللي هافيٍ بْبَطنُه تحت الفراش، لُه، يوم جا ونزل علينا. يقولونه ربعه، جماعته. وهي تنطحه الرجال: ياالله حيّه، ياالله حيه. ويحيّون به ويحوّلونه عن الفرس وينزلون هله ويبنون البيت وقالوا انت اميرنا والرب الله واللي ببطنك كله تحت الفراش تحتك يوم جيتنا. واقبلي يالعين الدوا وخلصوا.

وهذه رواية ثالثة أفادني بها خضير الربوض تختلف عن الروايتين السابقتين وفيها تظهر وضحا على مسرح الأحداث ليتزوج بها نمر. وزواج نمر في هذه الرواية يختلف عن الرواية التي قدمها روكس العزيزي في كتابه والتي هي أقرب إلى النسج الخرافي:

ابو نمر وقعدان القاضي من بني صخر اخوة سره ويقول له ياعمي، نمر يقول لقعدان ياعمي. ويغزى باهل البلقا واهل الشمال على كل ناحيه ويقول ياعمي تراك وكيل على الزرايع والفلاليح تاخذ حقنا وتعطيهم حقهم. قاموا الفلاليح يمشون بامر قعدان. يوم انه خذى له كم من سنه جوه هل السو قالوا: انت هالحين لو تموت والا تْهَفي صارت البلقا لابن قعدان. وايت الفلاليح قال: من هو عمكم ياهالفلايح، من هي له هالفلح؟ قالوا: لقعدان. هو أول كد ذبح ست ارقاب جميع وساقهن عنه عمه قعدان. عقب ذلك نكس على عمه وذبحه. وانحاش يم جديع ابن قبلان، الملحم شيوخ المصاليخ، عنزة، يم سوريا. وجلى عندهم. قالوا ابشر لك برفاقة اطيب من رفاقتك وتراك انت شيخنا. وقام يغزي بهم وكل من تْبِعُه وْخذ والا ذْبِح. وتمَقْشَروا به الناس وتمقشر بنفسه وخذى عند جديع سبع سنين. بعدين جا يم جماعة قعدان يبي يقع عليهم على حسناهم وسايتهم. وهو يترجى من فلان وفلان من ربعه اللي يحكون له ويسنّعون قالته ولا صملوا. الى جاوه الطرقي منهم يقول ما عينت فلان وفلان ما حكى بقالتي يقول ما سمعت شي. هو جا يم بيسان ضلع طويل يا مار هذي ظعاين العربان رحيل. وهو ينط راس بيسان واقعد به ويشوف العرب يبنون بيوتهم، يا مير هو يعرف العرب ويعرف بيوتهم، هذاك بيت الفلان وهذيك خيل الفلان وذيك اباعر الفلان. يوم جا نصف الليل بالشتا ذبحه البرد وطفت النيران وهو يجي بيت القعدان يوم جاوه والى مجمّرة النار وخذ الدلة وعمّر وتقهو. يوم شعت النار يا مير السبيل على جبهته يا مار را ع الدلال اثاريه واعي، قال: نمر؟ قال: ما شفت غيره. قال: وش جابك؟ قال: جاي ابيك تذبحن. قال: الا غير هذي؟ قال: هذي البارود دوك اياه واذبحن وريّحن من تالي حياتي. وعض اصباعه مستسلم. ثار عمرو، كبير البيت، ومشى على اخوته واحد واحد، يقول: طلبتك! وذاك يقول: انطيتك، وش تبي؟ يقول له: رح سلم على نمر. والى ما جا وضحا، قال: طلبتك! قالت: عطيتك. قال: ابجوزك ولد عمك نمر.

قالت: وين هو؟ قال: هو هذا على النار. شبوا النار وطقوا نجر الماو، نجر الماو ما يطق كود لذيره. ومن جاهم قال: ابشر بنمر وان سالفته زانت. قال: ابشر بالبشاره والعانية لنمر. ما جا من باكر الظهر الا اللي معقول عندهم خمس وتسعين وضحا من البل بشاير والعانية كل بيت يوخذ منه شقه بطوله وقصره وما غابت شمس هكاليوم الا هم بانين بيت نمر وادخلوا عليه وضحا. يوم اصبح والاوه بكيفة ما مثله.

رواية خضير تقول إن أبو وضحا قعدان القاضي من بني صخر، وهذا يتفق مع رواية ابو هليّل الذي يقول:

وضحا وعجايب ابوهن قعدان. نمر اخذ وضحا شابه باول عمره وعجايب نْعَسيْه، انتصف عمره عند هله ولا فيه شيخ ما خطبه وعيّيْه لما شافت فعل سليمان الخريشا عشقته وخذته. وضحا انجبت من نمر وعاشت معه اربعطعش عام، هو ذاكرهن بعرض قصيدة له يوم يقول:

أخـذت انا واياه سـبـعـة عـوامـا مع مـثلهن في كـيـفـة مـا لهـا لون

لكن سبور يقول إن وضحا هي بنت جديع ابن هذال من شيوخ بني صخر (Spoer 1923: 179). ويبدو أن الرواة الذين استقى منهم سبور هذه المعلومة خلطوا بين جديع ابن هذال من مشايخ عنزة والذي لا علاقة له بنمر وبين جديع ابن قبلان من الملحم من عنزة الذي يقول الرواة إن نمر وجه له بعض قصائد الشكوى بعد وفاة وضحا. يقول هؤلاء الرواة أن نمر بعد وفاة وضحا من محبته لها قرر ألا يتزوج أي امرأة أخرى إلا إذا كان اسمها وضحا، وتزوج أربعين فتاة تدعى وضحا لكنه لم يجد مثيلا لزوجته المتوفاة. يقول ابو هليّل:

وضحا يوم توفاه غريم الموت انسهج وضاق صدره. كل مرقب ياخذ يمه مشوار يما يجي الليل وهو مثل العقاب براس هالمرقب يقصد ويبكي، يتذكر طبايعه وزين حياتُه هو واياه. وما ذُكِر له من بنتٍ اسمه وضحا نحره وخطبه لما كمل اربعين وضحا، أخذهن وخلاهن، ما لقى مثل وضحا. ويعيب عليه ولده عقاب. قال: يابيّي انت من موتة امي وانت بحزن وضيقة صدر وحنا ياعيالَه نسيناه وانت عجزت تنساه الله يدفع البلا، وانا متهَوّل ما ادري وش مولّعك مع امي يا صار امي عايبه، به عيب انا اخبره، ما ادري انت شايفه او لا. قال: وشو العيب؟ قال: العيب ظهره عايب، ظهره وانا وغدٍ هكالسنين ازحف واظهر مقابل من تحت ظهره وهي متنقّحه. قال: آه، هذا بلا ابوك ياعقاب، ياولدي انا اخذت اربعين وضحا أدور بهن وحدة عايبٍ ظهره مثل امك ما لقيت، وخليتهن كلهن، مير انت خبل تحسب ان هذا عيب، ما انت داري انه زود حلا.

بعد وفاة وضحا صار نمر يتلمس العزاء في الأشعار ويبحث عن من يبثه أحزانه، ومن ضمن من اشتكى لهم جديع ابن قبلان الذي تقول أحد الروايات التي أسلفناها أنه التجأ إليه بعد أن قتل قعدان القاضي. يقول راضي ابن غريّب:

نمر ابن عدوان ماتت له وضحا زوجته، ويرى نمر بنفسه انه ما فاجت الدنيا بشر على سطح الارض مثل ما فاجته. الناس شايفين اكبر من ذلك ولكن المذكوره قال كل عين تبكي شقاه. نمر على قدر مصيبته من ناحية زوجته كل ما يذكر له شاعر، شيخ قبيلة شاعر يرسل له قصيده ينخاوه على مصيبته ويعبر له عن نفسه وعن حزنه على وضحا. يرد عليه شيخ هالقبيلة القصاد، يرد على نمر ابن عدوان كتعزيه من هالشي هذا. ضمن من قصد به انت

يانمر ابن عدوان قصد بجديع وارسل له جديع مرد ولِمس عقله. هجع نمر ابن عدوان يمكن له اسبوع اسبوعين ترك الشعار كله انت يانمر ابن عدوان وحمّد على جديع، قام يسند عليه، كل ما يقصد يعَنّز على جديع. قصد له قصيده وارسل به له مرسال لجديع. يوم ان مندوب ابن عدوان وصل طوارف عربان جديع واستخبر عن جديع قالوا جديع عسى ما حالك حاله أكانت عليه له قوم ومذبوحين عياله اربعه واخوه الخامس واخذوا الحلال والحله ويدوج بظهر الحصان كل ليلة عند له بيت عنزي معشي جديع ومعلّق على الحصان. بغى يرجع انت يامندوب ابن عدوان لأنه ما تنجاب هالسالفة وهالقصيدة هذي لجديع وهو بهالصفة هذي. برّق قال ابن عدوان ما هو بحال جديع ولا مصيبته، بحال نفسه وانا ان نكست على ابن عدوان ذبحن لكن ما على الرسول الا البلاغ. وين جديع؟ قالوا عند هكالبيت هذاك. نوخ على البيت اللي به جديع. بعد العشا، قال: ياجديع والله انا مرسال لعميلك ابن عدوان. وْجِب القصيده. قال: انت سرّاي والا مصبح؟ قال: لا بالله مصبح ياطويل العمر. قال: الى اصبحنا يكون خير. أصبحوا على خير. مندوب ابن عدوان شد على مطيته وصوت له جديع، قال: تعال يارجال ابن عدوان، ياجيت نمر ابن عدوان سلم لي عليه وسلمه هالقصيده.

لم تكن مصيبة جديع أهون من مصيبة نمر[(١)]، لكنه لشدة تعاطفه مع نمر قرر أن يزوّجه بنته جوزاء بعد أن طلب منها أن تغير اسمها لتصبح وضحا علّها تعزّيه عن وضحا المتوفّاة. يقول رضا ابن طارف الشمري:

اتفق جديع ابن قبلان مع نمر ابن عدوان انه يزوجه بنته وضحا. قيل انه ما ياخذ الا اللي اسمه وضحا، يبي يعني ما يصوت بالبيت الا باسم وضحا من زود معزة وضحا عنده. ملتوي لسانه على وضحا. قال: اسمه وضحا؟ قال: آه. قال: لا بالله مقبوله. قال جديع لبنته: تريني يابنتي اوهبتك نمر ابن عدوان وسميتك وضحا. قالت: ليش تسميني وضحا وتقلب اسمي، انا ما اتحمل اني اجيب بوضحا لاجل اني الاسم اللي ما هو اسمي يتِعْبَن. قال: والله يابنتي هو يشكي لي وعشير لي وقام يشكي لي واحرجن يعني بالشكوى ولا يقبل الا باسم وضحا وقلت بنتي اسمه وضحا والمجازاة بالدنيا ما هو بالآخره. قالت: ترى ما اتحمل الا شهر واحد اجيب بوضحا والا عقبه ما اجيب الا باسمي. قال: يابنتي ربما انك ما تاخذين شهر، وش عليك. هو ياخذ حريم ولا يبطِن عنده، اختل عقلُه. خذاه. يوم انه خذاه: ياوضحا، ياوضحا. قيل انه قْعَدَت عنده تقريب شهرين، خمسين ليله، كذا، وهي تجيب بوضحا. بنت امير وطبعه زين وهي جميله وتقل يعني جاز له طبعه. عقب ذلك يوم ناداه بوضحا والى مير ملقّيته علابْيَه ولا ردت عليه. ليه ما تردّين عليّ؟ عسى ما انتيب زعلانة علينا يامعازيبك؟ قالت: لا، حشا للّه يابو عقاب لكن انت تدعيني باسم ما هو اسمي. قال: ليه، ما اسمك وضحا؟ قالت: خير، ما اسمي وضحا. قال: وش اسمك عاد؟ قالت: اسمي جوزا. قال: الاسباب اللي خلتك تسمّين بوضحا؟ قالت: ابوي نخاني نْخَوَى وقال انا قلت لنمر بنتي اسمه وضحا وقال

(١) هذا التباهي بعظم المصيبة بين نمر ابن عدوان وجديع ابن قبلان يذكرنا بما حدث للخنساء وهند بنت عتبة: روى بعضهم أن الخنساء حضرت الموسم في عكاظ، فكانت تسوم هودجها في الموسم وتعاظم العرب بمصيبتها بأبيها وأخويها، وتقول: أنا أعظم العرب مصيبة. فعرفت العرب لها ذلك إلى أن كانت وقعة بدر وقتل عتبة وشيبة ابنا ربيعة والوليد بن عتبة. فأقبلت هند بنت عتبة ترثيهم وبلغها ذلك فقالت: أنا أعظم العرب مصيبة. وأمرت بمحملها أن يقرن بمحمل الخنساء بسوق عكاظ. فقالت لها الخنساء: من أنت ياأخية؟ فقالت: أنا هند بنت عتبة أعظم العرب مصيبة، وقد بلغني أنك تعاظمين العرب بمصيبتك فبم تعاظمينهم أنت؟ قالت: بأبي عمرو بن الشريد وأخوي صخر ومعاوية، فبم أنت تعاظمينهم؟ قالت: بأبي عتبة وعمي شيبة بن ربيعة وأخي الوليد.

> مقبوله جوزن ياه ونمر صاحب معروف عليّ واخو دنيا، وقلت انا ما اتحمل الا شهر، هالحين طوّفت تقريب شـهرين، الاتفاقيـة اللي بيني وبين ابوي تعدّيتَـه وهالحين زود مْنِي، وتعبت، وهالحين انا اعلمك باسمي الحقيقي. قال: ما قصّرتي انتي وابوك وبامان الله روحي لابوك. وادفعه على جمله وروحي لابوَه.

وبينما يقول روكس العزيزي أن وضحا ماتت بسبب إصابتها بمرض الكوليرا المعدي (١٩٩١: ١٢٦) تقول الروايات النجدية إن نمر هو الذي قتلها بطريق الخطأ بطلقة من بارودة، المسماة مغيضة، وهذا مما ضاعف من مصيبته ومن حزنه عليها (فهيد ١٩٨٣: ٧٥) ومما عمّق البعد التراجيدي في الحكاية وطبعها بالطابع المأساوي بما ينسجم مع مزاج ثقافة الصحراء المليئة بالمآسي والأحزان. سبب قتل نمر لوضحا أنه كان قد طلب منها أن تحرص ليليا على أن تقيد الفرس بحديدها قبل أن تهجع للنوم حتى لا يأتي حائف بالليل فيسرقها. وذات ليلة نسيت وضحا أن تقيد الفرس وخطر ذلك على بالها وهي بجانب نمر في الفراش والذي كان يغط في نوم عميق. ومن فرط حبها له وتأدبها معه انسلت وهي عارية ولم ترتدِ ثيابها حتى لا توقظه حركتها وذهبت لتقيّد الفرس. لكن نمر استيقظ ورأى وضحا بجانب الفرس ولشدة بياض بشرتها بدت له وكأنها رجل يلبس ثوبا أبيض وظنها سارقا يعالج حديد الفرس. وكانت بندقيته بجانبه فالتقطها وصوبها نحوها وأطلق منها رصاصة أودت بحياتها في الحال. ومن موتيفة التأدب هذه توالدت موتيفات أخرى على نفس النمط يورد بعضا منها روكس العزيزي في كتابه (١٩٩١: ١٣٨)، بما فيها ما ذكر والن عن وضحا أنها من الأدب بحيث أنها حينما تنصرف من عنده تمشي إلى الوراء ولا تدير ظهرها إليه حتى تتعداه وتبتعد عنه إجلالا له. قارن مقتل نمر لوضحا كما يرد في الرواية النجدية بهذه الرواية (النجدية أيضا) لمقتل عرار لزوجته في أسطورة الضياغم، كما أخذتها عن الراوية فرتاج الذنيب:

> عرار يوم زف السيل هَلُه وغَرْقَوا كلهم جاك يم عمير، وقع عليه، قال عمير: هَفَوا؟ قال: هفوا. قال: ابشر بالخلف. وابن له بيت وعطُه اختَه، جوزه اخته خَلَفٍ لْهَلُه. أنت ياعمير جوز عرار اختـه وبنى له بيت. يقول يوم جا بعض الليالي، الليل ظلما، واثريَه نامت ما بيّشت الماخوذ الحصان، ما صكت به البيشه. هي هسّت ونسيت وانجضعت. نيمة مصلوخة معه وهي تفطن انه ما حددته. وهي تنسل مصلوخه ذالّةٍ انه ياعي، وهي تِنْسَل وهي تنحر الحصان وهي تصك البيشة. يا مار يوم اقرشت حدى حْلاق الحديد وهو ياعي يا هالمبيض يا هي مصلوخه، جلده مثل الخامة البيضا، يا هالمبيض يطلّق عن الحصان. بحّر هو، ، يعني من زايد قِردُه والا كان عساوه ما ياعي، يا مير هذا المبيض يا مير على حصانه، بيضا هي مثل بياض هدوم الرجال. وهو يستدني السيف، وهو يخطف السيف ويثكب عليه ويضربه يا ناصفَه، يا مير مثل البطيخه. يحسب انه ندّاع، سروق، يوم انه دغف يا مير هي. وهو يجيك يم عمير وهو يقعد على النار ويحرثّه. يوم وعى عمير وبحّر. قال: هي راحت؟ قال: راحت. قال: وابشر بالخلف. ويعطيه الثالثه، جذعه، صغيره.

وإن كان هذا الشاهد لا يكفي لتوضيح مدى تغلغل الأسطورة في سيرة نمر ابن

عدوان خذ هذا البيت من قصيدة له يقول:

جـــابوا طبـــيبٍ من عـــمـــان افـــتكر بي   غـــيــر النقـــاصـــة مـــا لقى بي عـــيـــابي

والذي فسر لي الراوية صالح ابن صويدر من أهالي سلمى معناه كالتالي (لاحظ في هذه الرواية أن ابن قعدان لم يعد من بني صخر، كما هو مذكور في أحد الروايات السابقة، وإنما من العداوين):

يوم ماتت وضحا انسَهَج نمر، زاغ عقلُه. يوم جا يمشي يم المجلس قال وْلدُه عقاب للجليسه، للمجلس: ياجماعه الى سلّم عليكم ابوي لا تْهَلّون به، لا تردّون عليه السلام، أغديه يزعل ويرد عليه عقله. جاهم عند ابن قعدان من كبار العَدَاوين وسلّم ولا هلّى به احد، تلافتوا الرجال ولا هلّى به احد الا ابن قعدان، راع البيت، هلّى به، قال: اقلط يانمر، اقلط يابو عقاب، اقلط، اقلط. وقف ما تحرّك، وهو بماقفُه أدار عينُه بالمجلس والى هذولا ربعه هاللي سلّم ما هلّوا بُه وهم اول هو اميرهم وهو كبيرهم. قال: ياعقاب العداوين سلمت ما ردَّوا عَلَيّ، ياولدي يذكر لنا طبيبٍ بعمان نبي ننحرُه. قال: توكّل على الله. شَدَّوا على هكالركايب ونْحَرَوا عمان. جوه، جوا الطبيب، يوم جوا الطبيب راعى لُه، كشف عليه، قال: والله ما بك مرض، هذا نقاصة عقل –زايغ عقله– ولكن والله ما له عندي علاج. وجوك على ركايبهم نكس.

وفي مفصلٍ من مفاصلها تتقاطع أسطورة نمر ابن عدوان مع أسطورة أخرى تحاك حول شخصية تاريخية معروفة هي شخصية غالب ابن حطاب من عائلة السراح من أهالي الجوف. تتكون عائلة السراح التي يقال إنها تنتسب لقبيلة شمر من ثلاثة فروع هي آلحبّوب والسلمان وآلحطاب. وقد نشبت بين هذه العوائل الثلاث صراعات مريرة حول زعامة المنطقة واستنجد كل منهم بقوة خارجية مما أتاح الفرصة لهذه القوى الخارجية من التدخل في شؤونهم الداخلية وإذكاء حدة الصراع بينهم. استنجد الحبوب بالدولة العثمانية واستنجد السلمان بابن رشيد، بينما استنجد آل حطاب بابن شعلان. وبعد حروب ونزاعات تمكن ابن رشيد في الأخير من بسط سلطته على الجوف والتغلب على حطاب وابنه غالب الذين قبض عليهما وأودعهما السجن في حائل. ومن هنا تبدأ الأسطورة التي نختصرها كما يلي. دبّر غالب حيلة تمكن بها من الهرب من السجن. كان السجن مبنيا من الطين وكان غالب لا يتبول في المكان المخصص لذلك بل يتبول على الجدار. وحينما يحضر السجان له الماء للشرب أو للوضوء كان لا يستعمل منه الا أقل القليل والبقية يسكبه على الحائط. وكلما ترطب الحائط بهذه الطريقة حكه بعظم احتفظ به من اللحم الذي يقدم له مع الأكل في السجن. وظل يحك الجدار حتى لم يتبقّ منه الا القشرة الرقيقة (الشباع الخارجي) التي ما أن يهدها حتى يخرج إلى خارج السجن. عند ذلك أخبر أباه بخطته للهرب. لكن أباه الذي تجاوز عمره التسعين أمره أن يهرب لوحده لأن الأب لو هرب معه فسوف يعيقه نظرا لضعفه وكبر سنه وبالتالي سيتمكن رجال ابن رشيد من القبض عليهما معا. وفي ظلام الليل هد غالب ما تبقى من الجدار وهرب والحديد في قدميه. ولما خرج خارج أسوار حائل ذهب إلى بيت أحد الصلب ووقف

غير بعيد من البيت فسلم وطلب من الصلبي أن يسقيه. لما أحضر الصلبي الماء لغالب أمسك به من تلابيبه وهدده بالقتل إن لم يُحضر عدته ويكسر قيد الحديد من قدميه. لكن الصلبي تردد خشية من عقاب ابن رشيد لكن غالب طمأنه بأنه سيتدبر أمره. بعد ذلك عاد غالب أدراجه إلى حائل وأمر الصلبي أن يتبعه بغنمه لطمس الأثر حتى لا يعرف رجال ابن رشيد أنه سار من حائل إلى بيت الصلبي واستنجد به. ولما دخل غالب المدينة قلب نعله وخرج منها بحيث تبدو جرته وهو يغادرها كما لو كان عائدا إليها[1] وهرب متنكرا بزي الأعراب وذهب إلى نمر ابن عدوان وحل ضيفا

---

(١) وتقول الأساطير اليونانية إن الإله هيرميس Hermes، إله المكر والخديعة، لجأ للحيلة نفسها لإخفاء أثره لما سرق ثيران الإله أبولو. والتلاقي بين الأساطير عندنا مع الأساطير اليونانية موضوع شيق يستحق البحث. والأمثلة عليه كثيرة منها هذا المثال والمثال الذي سبق ذكره عن بركات الشريف مع زوجة والده مبارك بن مطلب. ومن الأمثلة الأخرى ما تقوله الأسطورة من أن هيكابي Hecabe زوجة بريام Priam ملك طروادة Troy وهي حامل بابنها باريس Paris رأت فيما يرى النائم أنها تلد شعلة من نار، وكان باريس هو سبب الحروب التي أدت إلى دمار طروادة. وهذا قريب مما قالته أيضا أحد فتيات شيوخ العجمان لما زوجها أهلها من سلطان الدويش، شيخ قبيلة مطير، فأنجبت منه فيصل الذي أنهك العجمان بغاراتهم عليهم، وهذه الحكاية لها عدة روايات وتنسب لأشخاص مختلفين مثل ما حدث مع عمشا بنت موزم الحدب لما أراد أهلها تزويجها من الطيار. وتقول أسطورة أخرى إن البطل أوريستيس Orestes وأخته إفيغينيا Iphigenia استنقذا تمثال الإلهة أرتيميس Artimis من البرابرة الإسكاثيان Scythians في بلاد القرم وخبآه تحت حزمة من الحطب وأعاداه إلى أثينا. ويقول الظويلة من أهالي موقق إن أسلافهم كانوا يعيشون في بلدة قفار فثار عليهم بنو تميم وقتلوهم عن بكرة أبيهم إلا طفلا صغيرا خبأته أمه في زنبيل تحت عذق من الظال، أي البلح الذي لم يلقّح، وهربت به ليكبر ويصبح جدا لعشيرة الظويلة من شمر في موقق. وبعض الأساطير تربط ظهور إلهة الرومان ديانا مع الظباء بأن الصياد أكتيون Acteon استرق النظر إليها وهي تستحم في مياه البحيرة فمسخته ظبيا وأشلت به كلابه التي مزقته إربا. واستراق النظر إلى العذارى وهن يستحممن في الغدران موضوع يرد كثيرا عندنا في الأدب القصصي ابتداء من امرء القيس. فهذا مشهد شعري يتخيله جبر ابن سيار بجانب أحد الغدران ويرسمه ببراعة لا نظير لها. يقول جبر إنه بينما كان في نزهة برية يتفيأ شجر البردي على أحد الغدران إذ شاهد فتيات يتجردن من ملابسهن ويتقدمن ليسبحن في الغدير دون أن يشعرن بوجوده. ويصف هذا المشهد وصفا جميلا حيث يقول:

فيهــا ظبــاً لكنهـن لـي ربايب   لكن جنى الرمــان زاهي نهــودها
عَكَفْن ضحى يومٍ على جال مغدر   عطاشى وسيّاحٍ على الما ورودها
ثم شمّرن عن كل ساقٍ لكنه   طليعة موزٍ بين الانهار عودها
وحذفن بثياب الغلى فوق جاله   وأقبلن صَفٍّ قاضبات عضودها
تعاقبن الايدي من على اوساط خمّص   مدى العمر ما يشفي بها الا هدودها
وانا بين برديٍّ على الماي جالس   وهن صفات الخام صافي جلودها
واقفن وانا منهن أداري صبابه   ورزّن علَىّ أبراج حظّي بنودها
فأدميت انامل معصمي من توجّد   عليهن بأضراسٍ رهافٍ حدودها

ومثل ذلك ما أورده الأستاذ منديل الفهيد في الجزء السادس من مجموعه في حكاية ينسبها لدليان مملوك ابن فاضل الذي يقول إنه "كان مغرم بالنظر إلى جمال نساء البوادي حيث أنهن لا يحتجبن وعند نزولهم بالصيف على الموارد يحصل لهم مجتمع كبير وفي مصمد سيل يأخذ مدة طويلة لكثرته وصلابة أرضه فيقطنون حوله وكان فيه سدر والمذكور جعل هذا السدر مكانا يختبأ به قرب الماء وإذا صدر الورد بقت النساء للسباحة فيه ويقول في وصفهن" (الفهيد ١٤١٣، ج٦: ٦٠-٦١). ومن قصيدة دليان قوله:

يقول دليانٍ عبيد ابن فاضل   ينود ومن غير النعاس ينود
وايِق على الما يامشيط ابن فاضل   عسى على الما يامشيط ورود
تلقى بنات البدو يلعبن وصطه   ينسّفن من فوق الغدير جعود

عليه. لكن نمر لم يعرفه وهو لم يفصح باسمه خوفا من العاقبة. وحينما قدموا الطعام لم يدعون غالب مع أول المدعوين بل أجلسوه في الصف الثاني الذين لا يأكلون بأيديهم مباشرة من الإناء بل يتناولون طعامهم مناولة يناولهم إياه من يتقدمونهم في الصف الأول. لكن غالب أنف من هذه الطريقة ورفض تناول الطعام. وبعد أن انصرف الضيوف ونام الناس تناول غالب الربابة وقال القصيدة المعروفة على مسمع من بنت نمر التي كانت مستيقظة:

ياما حلى والشمس بادٍ شعقها — من حدّر الزرقا على نقرة الجوف
تسقي لنا غيدٍ ظليلٍ ورقها — يْقَلّط نماها للمسايير وضيوف
كم حايلٍ للضيف نرمي شنقها — ياكل حثث ما هو على الزاد مردوف
أخير من البلقا وحامي مرقها — مقلّطة للضيف كرعان وكتوف

وهذان البيتان الأخيران اللذان يلمز بهما الطريقة التي يطعم بها العداوين ضيوفهم هما اللذان فرّخا الأسطورة نتيجة إعطائهما معنى حرفيا بدلا من فهمهما على أنهما مجرد أبيات فخر لا يقصد بهما توثيق حدث معين. تقول الأسطورة إن بنت نمر لما سمعت قصيدة غالب أيقظت أباها ونبهته إلى أن ضيفهم لم يتعشى. قام نمر وأوقد النار وعمل القهوة وقبل أن يناول غالبا فنجال القهوة طلب منه إعادة القصيدة فحاول الإنكار لكن أمام إلحاح نمر قبل بشرط أن يعطيه الأمان. ولما أعطاه الأمان أعاد القصيدة. وحينما سمع القصيدة نمر غضب وأمر بوضع القيد في قدمي غالب وأرسل مبعوثين اثنين للجوف للتحقق من ادعاءات غالب بأن كرمهم يفوق كرم أهل البلقاء. ولما وصل الإثنان لمدينة الجوف قام الأهالي بالتناوب في إكرامهم ودعوتهم للفطور والغداء والعشاء وفي كل وجبة من الوجبات يذبح لهم مضيفوهم ذبيحتين واحدة لكل واحد مبالغة في الإكرام. وكانوا يأخذون الحنك الأيمن من رأس كل ذبيحة واحتفظوا بهذه الأحناك ليقدموها لنمر حينما يعودون إليه كشاهد على مدى كرم أهل الجوف. ولما ثبت لنمر صدق ادعاءات غالب أطلق سراحه وأكرمه غاية الإكرام. عندها طلب غالب من نمر أن يتوجه لأبيه عند ابن رشيد ليخرجه من السجن[1]. وذهب نمر إلى حائل للسعي في إطلاق سراح حطاب. لكن ابن رشيد ما أن وصلته الأخبار بأن نمر متوجها إليه لهذا الغرض حى بادر بقتل غالب قبل وصول نمر. ولما وصل نمر اعتذر له ابن رشيد مدعيا أن السيف سبق العذل[2].

هذه هي الأسطورة لكن الرواة الثقات ينفون نسبة قصيدة **لى واحلى والشمس باد شعقها** لغالب ابن حطاب وينسبونها لشخص يدعى سعود الجنيدي من أهل الجوف كان يعمل جابيا للزكاة للإمام فيصل بن تركي. ويستبعدون أن نمر ابن عدوان يأتيه

ولا درن بالعبد في قاع سدره — وقف على راسه ذوابة عود

(١) هذا يعود بنا إلى وساطة نمر في قضية حمود العرفجي في الرواية التي أوردناها أعلاه.

(٢) غاب عن الراوي أن وفاة نمر ابن عدوان كانت سنة ١٨٢٣م، أي قبل تولي عبدالله ابن رشيد أمارة حايل.

في مجلسه شخصية بارزة مثل غالب ولا يعرفه. أما هرب غالب من ابن رشيد فإن الرواة الثقاة يقولون بأن ابن رشيد كان يصطحب غالبا معه في غزواته ويضعه تحت الحراسة. وفي أحد غزوات ابن رشيد على فيصل ابن شعلان اصطحب معه غالب. ولما اقتربوا من ديرة ابن شعلان استأذن غالب من سجانه أن يذهب لقضاء الحاجة فأذن له لكنه وقف غير بعيد منه لحراسته. فركز غالب عصاه في الرمل وألبسه عباءته كما لو كان هو جالسا يقضي حاجته ثم انسل في ظلام الليل وذهب إلى مخيم ابن شعلان، الحليف التقليدي لآل حطاب، وأنذره بغزوة ابن رشيد وأقام عنده لاجئا لفترة من الزمن. بعد ذلك ذهب من ابن شعلان ونزل قرية الوشواش عند قريات الملح واشترى زملا من الإبل وصار يتكسب من الغزو ومن بيع الملح. يقول فرحان ابن سلطان الحمود، وهو مسن ينيف عمره على التسعين عاما قابلته في الجوف بتاريخ٣/٦/١٤٠٤:

> مات حطاب بالحبس. غزى متعب ابن رشيد على الروله واخذ غالب والحميدي معه، محدّدين، الحديد بايديهم، وعليهم وِقّاف. راحوا كنهم يطيرون الما وكل حط عباته فوق عصاه كنهم يشرّبون، الله يكرمك، وانسلوا. الوقاف كل واقفٍ على رفيقه بارودة بايده. يوم تباطوهم وجوا والاهم منحاشين بظلام الليل. وينحرون نايف ابن شعلان. وينذرون ابن شعلان وابن شعلان يجرد عنزه من الشنبل وجاي. يوم دري متعب ابن رشيد ان ابن شعلان استنذر انكف. وعرف نايف ابن شعلان أن قوم ابن رشيد يبون يتفرقون عنه إلى توصطوا النفود، كل يروح لاهله ولا يبقى معه الا الحضر. قام تبعهم. وعلى ما هقى ابن شعلان تفرق جيش ابن رشيد واغار عليهم وذبح منهم خلق كثير، اربعين جوز اخو اللي ذِبْحَوا هكاليوم، بس الاخوان. وهذا اللي زعّل عبيد على متعب، زعل على ذبحة اهل حايل لأنه أشار عليه بالاول انه ما يغزي بالحطاب. وحرّش عيال طلال على عمهم متعب وذبحوه. غالب جلى عند ابن شعلان وقعد عنده مير انه تكسّف، ما تعود على عيشة البدو. الثمره انه طابت نفسه من ركض مع البدو وانحدر ونزل الوشواش عند قريات الملح وشرى زمل وصار يتكسب من الغزو ومن بيع الملح.

ومع ذلك نعود لنؤكد أن السوالف والقصائد مهما اختلفت رواياتها وبعدت عن أصلها وأوغلت في عوالم الأسطورة والخرافة فإن ذلك لا ينفي منشأها التاريخي وتجذرها في وقائع الأحداث اليومية المعاشة. وكما سبق القول، فإن السالفة تبدأ على شكل تقارير إخبارية متناثرة " علوم" من شهود عيان ومشاركين فعليين في أحداث السالفة. وشيئا فشيئا تتعنقد هذه العلوم على شكل سالفة تتبلور على ألسنة الرواة ويصقلها التداول الشفهي إلى أن يطغى فيها الأسلوب الأدبي الروائي على حقائق التاريخ. طبيعة الرواية الشفهية وآليات التداول الشفهي هي المسؤولة عن هذا التحول من بذرة التاريخ إلى شجرة الأسطورة. أن تطمس الأسطورة معالم حياة الشاعر وتمحى تفاصيلها لا يعني أنها تنفي وجوده التاريخي ولا أنه نظم قصائد ربما حرّفتها الرواية الشفهية ونأت بها عن الأصل.

موثوقية المادة الشفهية

تداخل التاريخي والأسطوري وما تتعرض له السوالف والقصائد من تحويرات وتغييرات يقودنا إلى التساؤل عن القيمة العلمية لهذه المادة الأدبية كمصادر توثيقية. يمكن النظر إلى القيمة التوثيقية للنص الشفهي من ثلاث زوايا؛ الزاوية اللغوية والزاوية التاريخية والزاوية الإثنوغرافية.

حين النظر إلى النص الشفهي كوثيقة لغوية فلا بد لنا من التفريق بين النص الشعري والنص النثري. النص الشعري كما قلنا يستظهر من الذاكرة لذا فهو أكثر ثباتا من النص النثري الذي يرتجل ارتجالا أثناء الأداء. النص النثري يوثق لهجة الراوي. حتى الحوارات التي يضمنها الراوي روايته والتي يفترض أنها قيلت على ألسنة شخصيات قديمة هي لا توثق لهجة تلك الشخصيات القديمة وإنما لهجة الراوي، لأن النصوص النثرية عادة لا تحفظ وتستذكر. لكن الأمر بالنسبة للنصوص الشعرية يختلف باختلاف طول المدة الزمنية التي تفصل بين الرواية وبين الفترة التي يفترض أن القصيدة قيلت فيها. القصائد التي يتناقلها العامة عن طريق الرواية الشفهية وينسبونها إلى شخصيات موغلة في القدم مثل بني هلال لا يمكن الاعتماد عليها كوثائق لغوية تمثل الفترة الهلالية لأنها قصائد منحولة. وحتى لو سلمنا بصحة نسبة قصيدة قديمة إلى قائلها المزعوم فإن عدم ثباتها لفظيا عن طريق الرواية الشفهية يجعلنا في شك وحذر من الاعتماد عليها كنموذج يمثل الواقع اللغوي والأدبي للعصر الذي يفترض أنها جاءت منه. ومما يقوي شكنا في نسبة بعض الأشعار النبطية إلى القدماء أننا نجد أبياتا تروى باللهجة العامية وتنسب إلى شخصيات من العصر الجاهلي مثل كليب والمهلهل وجساس وعنترة. وقد جمعت بنفسي بعضا من هذه الأشعار من الراوية سعود ابن جلعود من أهالي سميرا قرب حائل. وعموما فإنه كلما ابتعدت القصيدة زمنيا ومكانيا عن قائلها الأصلي تراكمت التغيرات التي تطرأ عليها وأصبح تحقيقها وردها إلى أصلها أمرا متعذرا، مما يضع ظلالا من الشك حول قيمتها كشاهد لغوي وتاريخي.

إذا نحل الرواة، لسبب أو لآخر، قصيدة ونسبوها لشخصية حقيقية لها وجود تاريخي فإنه لا يعتد بهذه القصيدة من الناحية التاريخية، إلا إذا أردنا أن نبحث في البواعث والظروف السياسية والاجتماعية الداعية إلى نحلها. كما أن القصيدة المنحولة لا تصلح كشاهد لغوي على لغة عصر قائلها المزعوم لكنها قد تصح كشاهد على لغة العصر الذي نُحلت فيه، والتي قد تختلف عن لغة القائل المزعوم بحسب قربها أو بعدها زمانيا عن عصره. أي أن النحل يفقد النص قيمته التاريخية لكنه مع ذلك يبقى شاهدا يمثل الواقع اللغوي والأدبي للعصر الذي نُحل فيه. فالقصائد التي يرويها العامة عندنا في نجد حتى عهد قريب وينسبونها إلى المهلهل وكليب وجساس لا علاقة لها إطلاقا من الناحية اللغوية (ولا التاريخية) بهذه الشخصيات وإنما هي نماذج من لغة العصر الذي نُحلت فيه، أو بالأحرى لغة العصر الذي تم فيه تدوينها أو تسجيلها صوتيا، والتي قد تختلف عن اللغة التي تم فيها الانتحال أصلا. فمن الممكن مثلا أن تعيش شخصية في الجاهلية مثل عنترة

> بن شداد وبعد تفشي العاميات يقول الرواة والقصاصون الشعبيون أشعارا على لسان عنترة باللهجة العامية ويتداول الناس هذه الأشعار ويتوارثونها عن طريق الرواية الشفهية لعدة قرون وتتعرض جراء ذلك لتغيرات لغوية تنأى بها عن الأصل المنحول، ثم يأتي بعد ذلك من يدونها برواية العصر الذي تم فيه التدوين ولغته التي تختلف عن لغة الرواة الأقدمين الذين نحلوها أصلا والتي هي بدورها تختلف عن اللغة التي كان يتكلم بها قائلها المزعوم عنترة وينظم بها شعره (صويان ٢٠٠٠: ٢٥٢).

هذا بالنسبة للنص الشفهي كشاهد لغوي، أما بالنسبة لقيمته كشاهد تاريخي فإن اعتماد النص الشفهي في حفظه وتداوله على الرواية الشفهية يعني تعدد الرواة ومن ثم تعدد الروايات، كل يروي النص من وجهة نظره وبما يخدم مصلحته. المجتمعات الشفهية لا يوجد لديها مفهوم الموضوعية والحياد والفصل بين ذات المتكلم والموضوع؛ أي أنه لا توجد معلومات محايدة أو معرفة بحتة للمعرفة ذاتها. هذه المفاهيم لا توجد إلا في المجتمعات التي تأصلت فيها الممارسة الكتابية. أما الحديث الشفهي فإنه تعبير عن ذات المتكلم وعن مشاعره ومصالحه وأهوائه ونظرته إلى العالم من حوله. المتحدث الشفهي حينما يروي حادثة فإنه لا يدلي بشهادة بقدر ما يعبر عن موقف ورؤية شخصية نابعة من خلفيته الثقافية والاجتماعية. لذلك فإن الحادثة الواحدة تختلف روايتها من شخص لآخر حسب اختلاف المشارب والأهواء وحسب اختلاف التوجهات السياسية أو الدينية أو غير ذلك من الاعتبارات الأخلاقية والمصلحية. وغالبية السوالف تحكي أحداث صراعات بين قوى متضادة، وهنا يصبح الخلاف واضحا بين الروايات المستقاة من هذا الجانب وتلك المنقولة من ذاك الجانب. وكلما اختلفت الأهواء وتباعدت المصالح واحتدت التحيزات بين الرواة، كلما زاد الاختلاف بين الروايات الذي قد يصل إلى حد التعارض، ربما ليس في الأحداث ذاتها وإنما في التفسيرات التي تحيط بهذه الأحداث والدوافع ورائها والنتائج المترتبة عليها، وربما تجاهل أحد الفريقين بعض الأحداث التي ليست في صالحه والتي يؤكد عليها الفريق الآخر ليورد بدلا منها أحداثا أخرى وقعت فعلا لكنها تصب في صالحه. فكل واحد من الفريقين يحاول أن يروي الأحداث ويفسرها بما يخدم مصلحته. ولذلك فإن تحديد هوية الراوي وانتمائاته أمر ضروري لتقييم مصداقية روايته.

والرواة ليسوا من صنف واحد. فالرواة المحترفون الذين ينظرون إلى رواية السوالف والأشعار كمادة ترفيهية يختلفون عن أولئك الذين ينظرون إليها بقدر أكبر من الجدية والإحساس بالمسؤولية. هناك رواة موثوقون يقولون الحق ولو على أنفسهم لأنهم يعتبرون أن الرواية أمانة وأنه من العيب على الإنسان أن يجانب الحقيقة. وهناك جنس آخر من الرواة لا تهمه الناحية التاريخية ولا يسعى للتحقق من صحة الأحداث ليس لأنه يتعمد التدليس ولكن لأن ما يهمه فقط هو الدرس الأخلاقي المجرد الذي يمكن استخلاصه من السالفة، بصرف النظر عن وقائعها

وشخوصها، كما حدث مثلا بالنسبة لقصة المهادي مع جاره السبيعي أو ما حدث لقصة ماجد الحثربي مع مفوز التجغيف حيث انطمست حقائق التاريخ لتحل محلها العظة والدروس الأخلاقية في الشهامة والمروءة والوفاء والأمانة والعفة وإكرام الجار والدخيل (مارك ١٩٦٣/١: ١٧-٩٢). وبعض الرواة يتحيز لقبيلته أو منطقته بحيث لا يسمح لنفسه برواية سالفة تحط من قدر جماعته أو تضخم ما بينهم من شقاقات وخلافات داخلية، خصوصا إذا كان جمهور المتلقين من خارج جماعته، وإن اضطر لذلك حور في السالفة بما يخفف من الأضرار المعنوية المترتبة على روايتها. والبعض من الرواة قد لا يتورع حتى عن التحريف وفق ما تمليه مصلحته الشخصية أو للترفيه عن من يرجو عطاءهم ومراعاة خواطرهم. ولو أن مجلس الرواية تم في بيت أمير القرية أو شيخ القبلية فإن الراوي في أغلب الظن سوف يركز على الأحداث التي وقعت في عهد السلطة الحالية ويتحاشى الخوض في أحداث الماضي التي حدثت على عهد الأمراء أو الشيوخ السابقين الذين يحتمل أن الأمراء أو الشيوخ الحاليين كانوا قد انتزعوا منهم السلطة. أما الرواة الترفيهيون فإنهم عادة لا يهتمون بدقة الرواية وصحة الخبر والإسناد، ما يهمهم هو الشكل الأدبي للسالفة وقصيدتها. وقد جرى على هذا المنوال المؤلفون في العصور الأخيرة الذين يطمحون لرواج مؤلفاتهم والكسب من ورائها فغلبوا الجانب الأدبي الترفيهي على الجانب التوثيقي، بل إن البعض قد يتعمد إضافة بعض البهارات التي تملّح **السالفه**. ومن الأمثلة على هذا النوع من التأليف كتاب الشيخ عبدالله بن خميس **من أحاديث السمر** (١٩٧٨)، وكتاب سعد بن عبدالله الجنيدل **خواطر ونوادر تراثية** (١٩٨٧)، وكتاب محمد بن زبن بن عمير **حكايات من الماضي** (١٩٨٢). ويمكن أن يقال عن مثل هذه المؤلفات أنها لا توثق التراث بقدر ما هي تستلهم التراث.

ونظرا لطبيعة المادة الإثنوغرافية فإن السوالف والقصائد كمصدر إثنوغرافي أكثر موثوقية إلى حد ما منها كمصدر تاريخي. المعلومات التاريخية في السالفة أو القصيدة تشكل المضمون الظاهر للوعي الذي يسهل الوصول إليه والتعرف عليه، ومن ثم تحويره من قبل الرواة وتسخيره لخدمة أغراض ومصالح معينة أو لإيصال رسائل محددة. كما لا بد من التذكير هنا بما سبق وأن قلناه بأن النص الشفهي مزيج من الأدب والتاريخ. البناء الدرامي في السالفة لا يعدو أن يكون في الأساس عبارة عن سلسلة متتالية من الأحداث التاريخية. ولذلك قد يضطر الراوي أحيانا، لسد فجوة في السرد القصصي أو للتعويض عن حلقة مفقودة في سلسلة الأحداث، إلى إقحام أي حدث يمكن أن يسد هذه الفجوة من الناحية الدرامية والفنية بصرف النظر عن مصداقيته تاريخيا. أما المعلومات الإثنوغرافية فإن ليس لها هذه الوظيفة الفنية الواضحة في تعزيز تماسك الحلقات في البنية السردية. كما أن وجودها

وجودا مستترا وليست في متناول الوعي وظاهرة له بنفس الوضوح كما في المعلومات التاريخية ولا يسهل الوصول إليها بدون إعمال الفكر والاجتهاد في التحليل. عدا عن ذلك فإن المعلومات الإثنوغرافية تتناول ممارسات ومعتقدات وقيم وأعراف ومعايير سلوكية مشتركة بين الجميع، ولا فضل فيها لأحد على أحد ولا مجال فيها للمناورة أو التحريف، على خلاف الأحداث التاريخية ذات الطبيعة المحددة والتي يشكل كل منها حدثا فريدا واستثنائيا يخص جماعة دون أخرى أو شخص دون آخر. وبينما يمكن أن نشك في حدوث واقعة تاريخية بالذات فإن الجانب الإثنوغرافي من حياة البدو ومعيشة الصحراء المتمثل في العادات والتقاليد وأساليب المعيشة لا يعدو كونه ممارسات عامة تتخطى محددات الزمان والمكان. هذا يضيق مجال المنافسة بين القبائل في هذه الأمور فالجميع يخضع لها ويتقيد بها في سلوكه وفي علاقاته مع الآخرين، مما يعني أنها لا تشكل مجالا للصراع تستطيع فيه هذه القبيلة أن تتغلب على تلك. الاعتماد على النصوص الشفهية كمصدر تاريخي أمر محفوف بالمخاطر لأن كل فئة تريد أن تشكل التاريخ بما يخدم أغراضها وأهدافها، ولكن يمكن الاطمئنان إلى النصوص الشفهية كمصدر إثنوغرافي لأن العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية أمور مشاعة تشترك فيها كل القبائل والمناطق وليس لأحد فيها ميزة عن غيره. إنها تمثل الخلفية الثقافية والاجتماعية التي تجري فيها أحداث التاريخ.

المعلومات التاريخية التي تتضمنها السوالف والقصائد توثق الصراعات القبلية والإقليمية ولذلك يرى البعض أن الخوض فيها الآن قد يشكل زعزعة للاستقرار السياسي والاجتماعي. وهذا على خلاف المعلومات الإثنوغرافية التي لا تخص قبيلة دون أخرى ولا يثير الحديث فيها أي حزازات قبلية أو إقليمية. ولذلك فإنها ليست عرضة للرقابة الصارمة مثلما هو عليه الحال بالنسبة للتاريخ القبلي ولا يضطر من يخوض فيها إلى تحوير الوقائع وتحريفها لتجنب المحاذير الرقابية لأن ليس فيها أية محاذير تذكر. بل على العكس، نجد أن الناس دائما كانوا ينظرون إلى قيم البادية وثقافة الصحراء نظرة مثالية بصفتها تمثل بالنسبة لهم قيم الفروسية والمروءة والشهامة والنخوة والأمانة وكل القيم الأصيلة التي يمجدونها. هذه النظرة المثالية المصبوغة بالرومانسية والنوستالجيا هي التي ينبغي الاحتراز منها في تعاملنا مع ثقافة الصحراء لأنها تبعدنا عن الموضوعية العلمية المحايدة. والكثير من المؤلفات الشعبية ومجاميع الشعر النبطي التي نشرت في المملكة العربية السعودية ودول الخليج تنحى هذا المنحى الرومانسي الممزوج بالنوستالجيا والحنين إلى الماضي وقيم الأجداد، وخير مثال على ذلك، كما يتضح من عنوانه، كتاب فهد المارك الذي يتألف من أربعة أجزاء وعنوانه **من شيم العرب** (١٩٦٣). في هذا النوع من المؤلفات

التي تبالغ في تمجيد الماضي والإعلاء من شأن العنصر العربي الأصيل والتي تقترب في طرحها من النظرة الشوفانية نجد أن الكاتب لا يهمه توثيق الأحداث تاريخيا كما حدثت بالفعل وأنما همه فقط هو أن يثبت مثالية الماضي وسمو القيم السائدة عند الأسلاف. ومن المؤسف أن الكثير من الكتب المنشورة في مجال الشعر النبطي وتراث البادية تنحى في هذا الاتجاه.

يمكننا الاعتماد على المادة الإثنوغرافية التي نستخلصها من الشعر والسوالف أكثر من اعتمادنا على المادة التي نحصل عليها عن طريق الأسئلة التي نطرحها مباشرة على الإخباريين. حينما يُسأل أي شخص عن ثقافته أو مجتمعه فإنه غالبا سيرسم لهذا المجتمع صورة مثالية بعيدة عن الواقع ويتحدث عن عاداته وتقاليده وقيمه كممارسات ساكنة متجمدة خارج سياقها الاجتماعي والثقافي، بدلا من الحديث عنها كممارسات عملية حراكية تتشكل وفق الظروف والمناسبات وكوسائل للضبط والربط وكأدوات توظف للعمل الاجتماعي وتحقيق المآرب السياسية بما يتمشى مع فهم هذا الفريق أو ذاك ويخدم مصالحه.

ومع كل هذه التحفظات يمكننا القول بأن القصائد وما يتعلق بها من سوالف كمصادر ثقافية واجتماعية أكثر موثوقية من غيرها من أجناس الأدب الشعبي الأخرى لأن مضامينها على الإجمال مستمدة من الواقع المعاش، على خلاف الأجناس التخيلية مثل الحكايات الشعبية والأساطير والملاحم التي تتألف مضامينها أساسا من عناصر فنية وموتيفات أدبية وطرز نموذجية ذات طبيعة رمزية ومجازية منتشرة على نطاق عالمي بين كل المجتمعات والثقافات، وتعبر عن مكنونات اللاوعي الإنساني وإسقاطاته. تفسير دلالات هذه الأجناس التخيلية وفك شفرتها يتم بطريقة غير مباشرة عن طريق اللجوء إلى توظيف مناهج التحليل النفسي ونظريات النقد الأدبي، مما يفتح الباب واسعا أمام الاختلافات في الفهم والتأويل. بينما السوالف والقصائد، وإن كنا لا ننفي خلوها تماما من الدلالات الرمزية، واضحة المضامين في الأغلب الأعم ومواضيعها واقعية ومباشرة وتعبر عن حياة الناس اليومية.

البداوة والبدائية

يصور النموذج الخلدوني البداوة العربية التي تقوم على رعي الإبل وكأنها مرحلة بدائية مضادة للحضارة وسابقة لها، وربما أنه كان في ذلك متأثرا بالصورة السلبية التي بلورتها وكرستها نقوش وكتابات الحضارات النهرية في بلاد الرافدين عن أهالي الصحارى العربية التي كانت في صراع لا ينقطع معهم. ومعلوم أن الكتابة، التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالتحضر، ظهرت أول ما ظهرت لدى حضارات وممالك الهلال الخصيب التي استفادت منها في حسم صراعها الثقافي والأيديولوجي مع البدو لصالحها. ولقد ظلت ولا تزال الثقافة العربية تتبنى هذا النموذج الخلدوني المنحاز ضد البداوة بالرغم من أن الدراسات الأنثروبولوجية والأركيولوجية الحديثة لا تدعم هذا الموقف.

نقد النموذج الخلدوني للبداوة

تمر على الجزيرة العربية دورات من الخصب ومن الجفاف. في أعوام الخصب يتكاثر الناس ويحدث ما يشبه الانفجار السكاني. ويتلو ذلك سنين عجاف يهلك فيها الحرث والضرع فتلفظ الجزيرة بسكانها على شكل موجات متتابعة من الغزوات أو الهجرات التي تتدافع باتجاه الهلال الخصيب، وآخرها الهجرات التي قامت بها قبائل شمر وعنزة إلى ما يسمونها ديرة الحِبّان (أي الحبوب) أو ديرة الريف والرغيف أو دويد العسل (دويد تصغير ديد أي نهد أو ضرع، أي الضرع الذي يدر العسل، لاحظ العلاقة بين هذه النعوت وما ورد في الكتاب المقدس عن بلاد اللبن والعسل land of milk and honey. وفي التاريخ الحديث وصلت جيوش الدولة السعودية الأولى إلى كربلاء، وكادت جيوش فيصل الدويش والإخوان أن تصل إلى هناك في النصف الأول من القرن العشرين. لذا كان من الطبيعي أن يسود الصراع علاقة حواضر ومدنيات الهلال الخصيب مع الموجات المتعاقبة من الغزاة والمهاجرين المندفعة من قلب الصحراء العربية. وكثيرا ما اضطر ملوك الآشوريين والبابليين في عصور ما قبل التاريخ إلى القيام بحملات تأديبية ضد البدو، كما حدث في عام ٦٩١ ق. م. حينما قام سيناحاريب بحملة تأديبية ضد الملكة العربية Te'elhunu أجبرها على الفرار من أمامه والالتجاء إلى دومة الجندل. أما الملك البابلي نابونيدوس Nabonidus فقد توغل في حملاته التأديبية ضد الأعراب والتي استغرقت عشر سنوات (٥٥٢-٥٤٣ ق. م.) حتى وصل إلى دومة الجندل (أدوماتو) وتيما والعلا (ديدان) والحائط (فدك) وخيبر ويثرب (Eph'al 1982: 118-22).

كانت الكتابة هي الوسيلة الفعالة التي استخدمتها حضارات الهلال الخصيب في كتابة التاريخ، بما في ذلك صراعهم مع البدو، وفق رؤيتهم هم للأحداث

وتفسيرهم لها. كما لعبت الكتابة التي نشأت في أحضان المدنية دورا أساسيا في بلورة أنساق فكرية ومقولات أيديولوجية مناهضة للبداوة تصورها كحالة أقرب إلى الدمار منها إلى العمار وأميل إلى الفوضى منها إلى النظام وإلى الكفر منها إلى الإيمان. هذا بينما الحياة البدوية حياة ترحالية لا تبني ولا تشيد وثقافتها ثقافة شفهية لا تقيد ولا توثق. إننا بذلك نعدم الشواهد التي نستطيع من خلالها أن نفهم وجهة النظر البدوية حيال صراع البدو مع الحضر. ومع تزايد سلطة الإرث الكتابي أخذت الكتابة تحل محل المشافهة في تخزين المعارف وتشكيل الوعي العام. وعلى مر القرون تتراكم ما تنطوي عليه الكتابة التاريخية من تحيزات ضد البدو وثقافتهم مشكلة بذلك تضادية بين الثقافة الشفهية والثقافة الكتابية موازية للتضادية بين البداوة والحضارة (Kurpershoek 2002: 7-8) .

هذا الموروث الكتابي المنحاز ضد البداوة كان هو الأساس الذي قامت عليه الديانات والمدنيات الكتابية اللاحقة في الشرق، بما في ذلك المدنية العربية، التي تصور البداوة على أنها تتنافى مع الحكم المدني الذي يستند إلى قوانين مكتوبة ومع الشعور الديني المقدس الذي يقوم على نصوص سماوية مكتوبة، فالدين حضري، كما في القول المأثور. ومما كرس هذا التصور أن أهل الهلال الخصيب، وكذلك الفرس، ساهموا مساهمة جوهرية في صياغة المدنية العربية منذ مراحلها المبكرة، بما تشبعت به أذهانهم من تحيزات ضد البداوة حملوها معهم من ثقافاتهم الأصلية. ولو رجعنا إلى البدايات الأولى للتاريخ العربي الإسلامي، حينما كان العنصر العربي الذي تغلب عليه البداوة هو العنصر الفاعل والمؤثر، فإننا نلاحظ أولوية المشافهة وتفضيل التلقي الشفهي على الكتابة، كما يدل على ذلك تردد الخليفة أبي بكر في كتابة القرآن الكريم وعدم تدوين الحديث الشريف إلا في مراحل لاحقة، وعدم منح الإجازات لطلاب العلم إلا بعد تلاوتهم لمادة علمهم تلاوة شفهية على من يأخذون العلم عنهم. وحينما تأسست الدولة الإسلامية وترسخت الكتابة وتحولت مراكز صياغة الحضارة العربية من بلاد العرب إلى بلاد الشام والعراق ومصر، ترسخت التحيزات المدنية ضد البداوة والتي اصطبغت في شكلها المتطرف بصبغة الشعوبية التي اتخذت من التهجم على البداوة وسيلة للنيل من العنصر العربي. قيام الدولة المدنية وما يصاحب ذلك من الدخول إلى عالم الكتابة والموروث الكتابي يقود بالضرورة إلى التشبع بهذه التحيزات المدنية ضد البداوة وتشربها. هذا يعني أن الحضارة العربية بتحولها إلى حضارة كتابية وقعت هي نفسها في مصيدة الانحياز ضد ذاتها، خصوصا بعد نشوء مفهوم الدولة الذي هو على النقيض من مفهوم القبيلة. لذلك نجد ابن خلدون يرى في البداوة نقيضا للحضارة وضدا لها. صعوبة انقياد البدو وأساليب حياتهم التي تقوم على الحل والترحال وعلى الغزو والغارات لا

تتوافق مع ما يتطلبه التحضر وقيام الدولة وتكريس سلطتها المركزية من أمن واستقرار ونظام وانضباط، ناهيك عن عدم التوافق بين النظام القبلي عند البدو الذي يقوم على صلة القرابة والعصبية وبين مفهوم الدولة الذي يقوم على مفاهيم العقد الاجتماعي والمواطنة والخضوع لسلطة مركزية تستمد شرعيتها عادة من الدين.
طبيعة الحياة البدوية، كما يراها ابن خلدون، منافية للعمران ومناقضة له لأن البدو

أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خُلُقا وجِبِلّة وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومنافٍ له . . . طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران، هذا في حالهم على العموم. وأيضا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس وأن رزقهم في ظلال رماحهم وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه. فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران. وأيضا فلأنهم يكلّفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم لا يرون لها قيمة ولا قسطا من الأجر والثمن والأعمال، كما سنذكره، هي أصل المكاسب وحقيقتها وإذا فسدت الأعمال وصارت مجانا ضعفت الآمال في المكاسب وانقبضت الأيدي عن العمل وابْذَعَرّ الساكن وفسد العمران. وأيضا فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد ودفاع بعضهم عن بعض، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبا أو غرامة. فإذا توصّلوا إلى ذلك وحصلوا عليه أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم وقهر بعضهم عن أغراض المفاسد. وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصا على تحصيل الفائدة والجباية والاستكثار منها كما هو شأنهم. وذلك ليس بمغن في دفع المفاسد وزجر المتعرض لها. بل يكون ذلك زائدا فيها لاستسهال الغرم في جانب حصول الغرض. فتبقى الرعايا في مَلَكَتِهم كأنها فوضى دون حكمٍ. والفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران (خلدون ١٩٨٨/١: ١٨٧–٨).

وهكذا غض ابن خلدون الطرف عما يقوم بين البدو والحضر من علاقات اقتصادية وتبادلات تجارية وتعاون وتكامل في مختلف النشاطات الإنتاجية والخدمات وسلط المجهر على الفروق الاجتماعية والسيكولوجية التي تباعد فيما بينهما وتميز أحدهما عن الآخر، وتصبغ علاقتهما بصبغة الصراع السياسي والتضادية الثقافية. وتحتل البداوة في النموذج التطوري الذي يقدمه ابن خلدون لثنائية البدو والحضر مرحلة أولى بدائية متوحشة سابقة لمرحلة الحضارة وأصل لها ومتقدمة على وجود المدن والأمصار. يقول ابن خلدون:

قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى

قياد المدينة. وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته (خلدون ١/١٩٨٨ : ١٥٢).

ولكي يبرز التعاقبية الحضارية في هذه الثنائية عمد ابن خلدون إلى تمثيل الطرف الحضري في أرقى درجات التمدن والتحضر بينما مثل الطرف البدوي في أدنى درجات التوحش وخشونة العيش "فكانوا لذلك أشد الناس توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم" (١/١٩٨٨ : ١٥٢). لكن افتراض أولية البدو على الحضر يتنافى مع تأكيد ابن خلدون في موقع آخر على أن البدو لا غنى لهم عن الحضر مما يعني أنه يستحيل وجود البدو إلا بالتزامن مع وجود الحضر الذي يمدونهم بحاجاتهم الضرورية، كما يقول (خلدون ١/١٩٨٨ : ١٩١-٢)، وكما أثبتته الدراسات الميدانية الحديثة (Lee and Bates 1974: 191)، وهذا ما سيتضح لنا في الأسطر التالية.

وفي تعريف ابن خلدون للبدو ترد عبارات مثل قوله "المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام" و"من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة" ومن "يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة إنما هو قصد الاستظلال والكن لا ما وراءه وقد يأوون إلى الغيران والكهوف" (خلدون ١/١٩٨٨ : ١٥١). أي أن ابن خلدون يشمل تحت مسمى البدو حتى الفلاحين المستقرين في قراهم الزراعية المتناثرة في أجواف الصحاري العربية. بينما يحصر مسمى الحضر على أهل المدن والعواصم والأمصار ومن يمتهنون التجارة والصناعة ومن بلغوا الغاية في الغنى والرفه واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر

ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وُجدهم (خلدون ١/١٩٨٨ : ١٥٠).

هذا المفهوم الخلدوني للبدو يتطابق مع مفهوم أهل الهلال الخصيب الذين كانوا منذ فجر التاريخ وحتى عهد قريب يعتبرون أهل وسط الجزيرة العربية وشمالها كلهم من البدو، بما في ذلك الفلاحين، خصوصا وأن الفروق الشاسعة بين البدو والحضر، التي نلحظها مثلا في الحواضر العربية الأخرى، لا وجود لها في وسط الجزيرة وشمالها، ولأن أهل الجزيرة، بدوهم وفلاحيهم، يعتمدون اعتمادا يكاد يكون كليا في معظم شؤون حياتهم على الإبل، رمز البداوة وحياة الصحراء، ولأنهم ألصق

الناس بأهل البادية أينما وجدوا في الأقطار العربية الأخرى وأقربهم لهم لغة وطباعا. حينما تطرق الرحالة الإنجليزي تشارلز داوتي Charles M. Doughty للعقيلات في كتابه **الترحال في الصحراء العربية** *Travels in Arabia Deserta* قال عنهم إنهم عرب من وسط الجزيرة العربية، وغالبا من القصيم حيث المدن والقرى التي تنطلق منها قوافل الإبل مثل بريدة وعنيزة والعيون والبكيرية والخبراء والرس ويترددون على بلاد الشام والعراق لجلب الإبل والتجارة. ويصفهم قائلا "وبما أنهم ولدوا في موطن البداوة فهم أحذق الناس في التعامل مع لصوص البدو وأقدر على ردعهم. وإذا اعتلوا نجائبهم رفعوا أصواتهم ينشدون القصائد التي يسخرون فيها من البدو الذين ورثوا كرههم بحكم أنهم من سكان الواحات" (Doughty 1921/I: 49). ولاحظ داوتي أن أجسام العقيلات النحيلة ووجوههم السمراء الشاحبة تختلف عن الدمشقيين بأجسامهم الأنيقة ووجوههم البيضاء العريضة. ولا يرى الدمشقيون أدنى فرق بين هؤلاء النجديين وبين البدو، ويعدون جميع سكان نجد بدوا أقحاحا يتكلمون العربية النقية ويعتبرون الأمير ابن رشيد والأمير الوهابي من أمراء البدو (Doughty 1921/I: 49-50). ويضيف داوتي قائلا "وسكان المدن لا يضعون كبير ثقة في هؤلاء الوافدين عليهم من سكان واحات الصحراء نظرا لهيأتهم غير المألوفة وأشكالهم الغريبة. ولذلك يحذر المسافرون منهم بعضهم البعض: الويل للحاج الذي تنقطع به مطيته ويتأخر عن الركب ويقع في أيدي هؤلاء العقيلات! أُفّ! سوف يقطعون رأسه وحزام كيسه الذي يحفظ فيه نقوده! ولما خطر لي في بداية رحلتي أن أصطحب هؤلاء النجديين نهاني أصدقائي وحذروني من أنهم سوف يقتلونني حالما تبتعد عن أنظارنا قرية المزيريب. إلا أنني فيما بعد تعرفت على الكثيرين منهم ووجدتهم كلهم طيبين. هؤلاء هم العرب الذين زرتهم فيما بعد في بلادهم نجد" (Doughty 1921/I: 50). ويقول عبدالعزيز عبدالغني إبراهيم في كتابه **نجديون وراء الحدود: العقيلات** "كان العقيلات من حضر القصيم وشمر إلا أنهم كانوا في النهاية يعايشون البدو ويجرون على عادتهم ويعرفون –بحكم ما قاموا به من أعمال ارتبطت أوثق الارتباطات بالبدو والبادية– أصول التعامل مع البدو والعيش في أوساطهم. وحين خرج هؤلاء إلى العراق والشام ومصر لم يكونوا في فكر تلك الأمصار إلا أنهم بدو، ولم يعرفوا في كتابات تلك الفترة إلا بذلك اللقب" (إبراهيم ١٩٩١: ٢٣١).

لم يعتمد أهل الهلال الخصيب على الإبل بشكل أساسي في شؤونهم المدنية والعسكرية ولا في نشاطاتهم الزراعية والاقتصادية. لم يكونوا مثلا بحاجة إلى الإبل كوسائل للنقل لأنه كانت لديهم وسائل أخرى بديلة كالعربة والبغال والحمير والخيول. وكانت طرق الري عندهم تقوم في الغالب على شق القنوات لجلب المياه من الأنهار، وربما اعتمدوا على مياه الأمطار. فلم يكونوا بحاجة إلى حفر الآبار العميقة

للوصول إلى الماء وجذبه بواسطة الطاقة الحيوانية، كما هو الحال في جزيرة العرب التي يعتمد الري فيها على السواني التي تعتمد أساسا على الإبل. وهكذا لم يتآلف أهل الهلال الخصيب مع الإبل ولم يعرفوها عن كثب وعدّوها حيوانات غريبة وحشية لا يقتنيها إلا البدو الذين يقطنون الصحراء ويعيشون حياة الرعي والترحال. ولم يتصور أولئك أن أهمية الإبل عند حاضرة الجزيرة العربية لم تكن تقل عن أهميتها عند البادية، ليس فقط كمصدر للحليب واللحم والوبر والجلود وإنما كوسيلة للنقل وحمل الأثقال والأعمال الزراعية، وكانت من أهم الوسائل التي استخدموها في أسفارهم وغزواتهم وحملاتهم الحربية. وحينما كانت الحشود الغازية تنطلق من قلب الجزيرة على ظهور الإبل لتهاجم أطراف العراق والشام كان أهل تلك النواحي يعدون أولئك الغزاة بدوا لأنهم جاؤوهم أول ما جاؤوهم على ظهور الإبل التي ارتبط اقتناؤها عندهم وركوبها بالبدو، علما بأنه قد يوجد من بين الغزاة، وربما شكلوا الغالبية منهم، من ينتمون إلى فئات الفلاحين من سكان القرى الزراعية والمدن. ويقول جواد علي بعد تحليله لمعاني لفظ "عرب" في النقوش القديمة

> وخلاصة ما تقدم أن لفظة (ع ر ب)، (عرب)، هي بمعنى التبدّي والأعرابية في كل اللغات السامية، ولم تكن تفهم إلا بهذا المعنى في أقدم النصوص التاريخية التي وصلت إلينا، وهي النصوص الآشورية. وقد عنت بها البدو عامة، مهما كان سيدهم أو رئيسهم. وبهذا المعنى استعملت عند غيرهم. ولما توسعت مدارك الأعاجم وزاد اتصالهم واحتكاكهم بالعرب وبجزيرة العرب، توسعوا في استعمال اللفظة، حتى صارت تشمل أكثر العرب على اعتبار أنهم أهل بادية وأن حياتهم حياة أعراب. ومن هنا غلبت عليهم وعلى بلادهم، فصارت عَلَميّة عند أولئك الأعاجم على بلاد العرب وسكانها (علي ١٩٩٣/١: ٢٥-٦).

ومنذ عرف أهل الشمال هذا الجنس من البشر عرفوهم قادمين إليهم غزاة على ظهور الإبل، رمز البداوة ومعيشة الصحراء، فربطوه بها، كما تشير إلى ذلك السور التوراتية والنقوش الآشورية والبابلية التي تخلد انتصارات الملوك الآشوريين والبابليين ضد الغزاة من البدو وأسرهم وأخذ إبلهم (Hoyland 2001: 59-60) . وفي المصادر الآثارية القديمة التي تأتي معظمها من منطقة الهلال الخصيب وكذلك في التوراة والإنجيل، وحتى عند ابن خلدون، ترد الكلمتان "بدو" و"عرب" كمفردتين مترادفتين تشيران إلى سكان قلب الجزيرة العربية وشمالها، دون التفريق بين الرعاة منهم والفلاحين (علي ١٩٩٣/١: ٢٧٤، ٦/٤؛ Eph'al 1982: 5-6) . ففي الإصحاح السادس من سفر القضاة Judges في العهد القديم يرد ذكر حشود البدو سكنة الخيام من آل مدين والعمالقة الذين ينقضون على إبلهم بأعداد لا تحصى كأسراب الجراد ليعيثوا فسادا في حقول الإسرائيليين في فلسطين. لكن هؤلاء الغزاة من قوم آل مدين والعمالقة لم يكونوا في واقع الأمر كلهم من البدو الرعاة، كما تلمح إلى ذلك النقوش ونصوص التوراة، بل كان بينهم الفلاحون والتجار، وهذا ما تشير إليه الدراسات الأركيولوجية الحديثة (Knauf 1988). يقول جواد علي:

والعرب في التوراة، هم الأعراب، أي سكان البوادي، لذلك فإن النعوت الواردة فيها عنهم، هي نعوت لعرب البادية، أي للأعراب، ولم تكن صلاتهم حسنة بالعبرانيين.
وفي كتب اليونان والرومان والأناجيل، نعوت أيضا نُعت بها العرب وأوصاف وصفوا بها، ولكننا إذا درسناها وقرأنا المواضع التي وردت فيها، نرى أنها مثل التوراة، قصدت بها الأعراب، وقد كانوا يغيرون على حدود إمبراطوريتي الرومان واليونان، ويسلبون القوافل، ويأخذون الإتاوات من التجار والمسافرين وأصحاب القوافل للسماح لهم بالمرور (علي ١٩٩٣/١: ٢٦٢).

ما يتضمنه النموذج الخلدوني من تضادية صارخة وصراع حاد بين البدو والحضر لا يعكس العلاقة بين بدو الجزيرة وحضرها بقدر ما يعكس الصراع بين ممالك الشمال وحواضرها من جهة وبين موجات الهجمات والهجرات القادمة إليهم من قلب الجزيرة العربية من جهة أخرى. ولقد سيطر النموذج الخلدوني لثنائية البدو والحضر على الثقافة العربية وتبنته كموقف رسمي لها وأصبح هو النموذج الشائع والسائد. ورغم تطور الدراسات الأنثروبولوجية في العصور الحديثة لا يزال هناك من يرى أن البداوة بمفهومها العربي، والتي تشير إلى رعاة الإبل الذين ينتجعون الصحراء بحثا عن المراعي لقطعانهم، مرادفة للبدائية، تلك المرحلة المتوحشة التي تمثل البدايات الأولى لتطور الجنس البشري، وأنها أتت بعد مرحلة الجمع والصيد وانبثقت مباشرة منها كامتداد طبيعي لها. ومما كرس هذا النموذج أولوية البداوة وسيادة مفاهيمها وقيمها وتصوراتها في الثقافة العربية وما تعكسه مفردات اللغة العربية من تجذر في البيئة الصحراوية والحياة الرعوية. ولقد فسر البعض هذه الأولوية الثقافية واللغوية على أنها أولوية تاريخية وأن البداوة سابقة للحضارة. وربما ساهم في شيوع هذا الفهم الخاطئ العلاقة اللفظية، ولا أقول الاشتقاقية، بين البدو والبدائية وأن البدو، مثلهم مثل الجماعات البدائية، يعيشون حياة تنقل غير مستقرة.

البدائية بالمفهوم الأنثروبولوجي الصرف تشير إلى تلك الجماعات الصغيرة المعزولة التي تعيش على الالتقاط وعلى الجمع والصيد وتشكل فيها العلاقات القرابية الأساس الذي تقوم عليه كل العلاقات الاقتصادية والسياسية. هذه المرحلة البدائية تسبق مرحلة الزراعة واستئناس النبات والحيوان. وتعيش الجماعات البدائية حياة تنقل دائب بحثا عن الطرائد وعن المصادر الطبيعية للغذاء. فحينما تنضب مصادر الغذاء الطبيعية في مكان ما تضطر الجماعة إلى الانتقال إلى مكان آخر. وحياة التنقل التي يعيشها البدائيون تختلف عن حياة التنقل التي يعيشها البدو لأن البدو يتنقلون بحثا عن المراعي لإبلهم بينما يتنقل البدائيون بحثا عن القوت لأنفسهم. والإنسان البدائي ليست له سلطة تذكر على الحيوانات التي يصطادها، فهو لا يغذيها ولا يربيها ولا ينميها وهي لا تعتمد عليه في شيء البتة. أما البدوي فإن حيواناته لا تستطيع البقاء بدون رعايته وقيامه على خدمتها، فهو يرعاها ويسقيها

ويحميها من الوحوش ويعالجها إذا مرضت ويجلب لها الفحل ويساعدها أثناء الولادة ويستنسل الأنواع الجيدة منها. وانتفاع البدوي من حيواناته لا يقتصر على أكلها، كما هي الحال بالنسبة للإنسان البدائي، بل هو يستفيد من حلبها وركوبها كما يستفيد من صوفها وجلودها وعظامها. كل هذه النشاطات المرتبطة بعلاقة البدوي بحيواناته، بما تتطلبه من أدوات وتقنيات ومهارات ومعارف، تشكل ثقافة أرقى من أن نقول عنها أنها بدائية. لذا لا يجوز لنا مقارنة البداوة بالبدائية لأنها تختلف عنها نوعيا وتتفوق عليها بمراحل من الناحية الثقافية ولأن متطلبات الحياة الرعوية لا تقل عن متطلبات الحياة الزراعية من حيث المستوى التكنولوجي ومستوى التنظيم السياسي والاجتماعي. لكن اعتراضنا هنا على اعتبار البداوة مرادفة للبدائية وأنها تمثل مرحلة من مراحل تطور الجنس البشري سابقة للزراعة لا ينفي كون النظام القبلي، كنظام سياسي واجتماعي، يمثل مرحلة سابقة لقيام الدولة. فقيام الدولة بسلطتها المركزية ومؤسساتها المدنية يعد تجاوزا للنظام القبلي والدولة لا تقوم إلا على أنقاض القبيلة، وهذا ما يغذي حدة الصراع بين الدولة والقبيلة، كما سنوضحه فيما بعد.

وفي إطلاق صبغة البدائية وصفة التوحش على البدو تجاهل لحقيقة أنثروبولوجية مفادها أن المجتمعات البدائية بطبيعتها مجتمعات صغيرة معزولة ليس لها أي احتكاك بالمجتمعات المتحضرة، وحالما يحدث هذا الاحتكاك، خصوصا إذا كان مكثفا ومتصلا، يبدأ المجتمع البدائي في التغير بفعل تأثيرات الحضارة الأقوى. والمجتمعات البدوية ليست مجتمعات معزولة بل إنها ترتبط ارتباطا عضويا مع المجتمعات الحضرية التي تشكل معها أجزاء مترابطة من الصورة الأكمل والمجتمع الأشمل الذي يتحرك بكامل طبقاته ومكوناته في مسيرته التاريخية وصيرورته الثقافية. الاختلاف الثقافي بين البدو والحضر لا ينبغي حمله على محمل أن الثقافة الحضرية أرقى وأكثر تطورا من الثقافة البدوية. قد يكون هذا صحيحا في الجانب المادي من الثقافة ولكننا نخطئ في اعتماد هذا الجانب مقياسا وحيدا للتقدم الثقافي لسببين؛ السبب الأول أن ثقافة الحضر المادية متاحة للبدو يستفيدون منها ويتعاملون معها كيف يشاؤون، وعدم استخدامهم لأداة من أدوات الحضر لا يعكس تخلفهم الثقافي بقدر ما يعكس عدم حاجتهم استخدام تلك الآلة كوسيلة إنتاجية. الاختلاف التقني المادي بين البدو والحضر لا يعكس اختلاف المستوى الثقافي بينهما بقدر ما يعكس اختلاف حاجة أولئك عن حاجة هؤلاء. ويجلب البدو معظم أدواتهم وحاجاتهم المادية من الحضر، فهم لا يصنعونها بأنفسهم، بما في ذلك الحبال والبكرات والدلاء التي يستخدمونها لجذب الماء من الآبار لسقي إبلهم وعصي الخيزران التي يسوقونها بها يجلبونها من الحضر، هذا عدا ملابسهم وسلاحهم وحليهم وآنيتهم،

أي أنهم يشاركون الحضر ثقافتهم المادية ويستفيدون منها بالقدر الذي يلبي حاجاتهم، مثلما يشارك سكان الريف الإنجليزي في المنجزات الحضارية المتاحة لسكان لندن. المتخصصون من الصناع والحرفيين يقدمون خدماتهم ومهاراتهم للبدو والحضر على حد سواء. أين الفارق التقني بين البدو والحضر إذا كان كل ما هو متاح للحضر هو متاح أيضا للبدو؟ والسبب الثاني الذي يمنع من اتخاذ الجانب المادي مقياسا وحيدا للتقدم الثقافي هو أنه حتى لو افترضنا أن الثقافة المادية أكثر تطورا عند الحضر فإن البدو لا يقلون تطورا عن الحضر في الجوانب الأخرى من الثقافة، إن لم يتفوقوا عليهم، مثل التنظيمات الاجتماعية والسياسية والقضائية والقدرات الحربية والفصاحة والبيان وغيرها. لا أحد ينكر دور البدو في الفتوحات الإسلامية قديما وفي توحيد المملكة العربية السعودية حديثا. كيف يمكن لمجتمعات بدائية أن تلعب مثل هذه الأدوار العظيمة التي تنم عن قدرات حربية ومهارات تنظيمية ولوجستية هائلة!

منذ حوالي ١٠,٠٠٠ عشرة آلاف سنة انتقل الإنسان من مرحلتي الجمع والصيد، وبشكل متزامن، إلى مرحلتي الزراعة والرعي، وذلك بعد أن نجح في تدجين بعض أنواع النباتات، وخصوصا الحبوب، واستئناس الحيوانات، بما فيها الضأن والماعز والبقر والحمير والكلاب. لذا نستطيع القول أنه منذ أن تجاوز أهالي الشرق الأدنى مرحلة الجمع والصيد وهم منقسمون إلى فلاحين يحرثون الأرض وإلى رعاة يقومون على تربية قطعان الماعز والضأن ويزاحمون الفلاحين على موارد المياه والأراضي الخصبة. أي أن ظهور الرعي كان متزامنا مع ظهور الزراعة ولم يكن سابقا له. بل إن هناك من يرى أن مهنة الرعي جاءت بعد ممارسة الإنسان للزراعة بفترة طويلة؛ خصوصا وأن هناك ميل نحو الاعتقاد بأن تدجين النباتات سبق استئناس الحيوانات. بعد تدجين النبات أصبح من السهل استئناس بعض أجناس الحيوانات العاشبة التي اعتادت على مهاجمة المزارع بحثا عن الغذاء أو رعي ما يتبقى من الزرع بعد حصاده، خصوصا في موسم الجفاف، وفي الوقت نفسه كان المزارعون يشجعونها على ذلك ليساعد روثها في تسميد التربة وكذلك ليسهل عليهم اصطيادها. فقد شكلت الحقول المزروعة عنصر جذب وإغراء لا يقاوم لقطعان الحيوانات البرية مما ساعد الإنسان على التحكم في حركاتها ليبعدها عن الزرع قبل حصاده، وبعد الحصاد يشجعها على رعي ما يتبقى من القصب والتبن والحشائش. ولا يستبعد أن الإنسان استعان بالكلب الذي نجح في تدجينه منذ وقت مبكر في توجيه حركة الحيوانات والتحكم بها. وهكذا صارت الحيوانات هي التي تبحث عن الإنسان وتأتي إليه ويتحكم في حركتها بعدما كان هو الذي يطاردها وتتحكم حركتها في حياته. ومما كرس من اعتماد هذه الحيوانات على الإنسان أنه صار يتصدى

لحمايتها وطرد السباع التي تهاجمها في الحقول، ولربما أنه اتخذ من صغارها حيوانات أليفة يتلهّى بها ويسلّي بها أطفاله ويغذّيها من محاصيله الزراعية ويتخذ منها وسائل يغري بها حيوانات أخرى للاقتراب منها والقبض عليها واستئناسها. وبالتدريج أصبحت هذه الحيوانات مستأنسة تعتمد في غذائها وحمايتها وتزاوجها وبقائها على رعاية الإنسان لها، ولربما شكلت عامل جذب لحيوانات أخرى من جنسها المتوحش. وهكذا نشأت بينها وبين الإنسان عمليات اعتماد متبادلة لمصلحة الطرفين لدرجة لم يعد لأحدهما غنى عن الآخر.

وحسب هذا الرأي فإن استئناس الحيوانات جاء بعد أن تمكن المزارعون من مد القنوات وزراعة مناطق بعيدة عن مجاري الأنهار وجافة لا تتوفر فيها المراعي للأنعام، وبعد أن حدث التفجر السكاني نتيجة إنتاج الغذاء مما جعل المساحات المزروعة لا تكفي إلا لإنتاج ما يكفي من الغذاء للإنسان دون الحيوان (Lee and Bates 1974: 187-192). وبعدما زادت أعداد الحيوانات المستأنسة على مدى مئات السنين بحيث لم تعد الحقول المحصودة وحشائش المزارع كافية لإطعامها اضطر أصحابها إلى سوقها في النهار إلى المراعي البرية بعيدا عن قراهم ليعودوا بها إذا حل المساء (Sauer 1952: 97; Phillips 1965: 6-7). ومع تطور الوسائل الزراعية استولى المزارعون على المراعي الخصبة القريبة منهم والتي يعتمد عليها الرعاة وحولوها إلى أراضي زراعية لإنتاج الحبوب والخضروات والفواكه وغيرها من المحاصيل الصالحة للاستهلاك البشري. وشجعت زيادة المحاصيل إلى الاستمرار في توسيع الرقعة الزراعية على حساب المراعي مما أدى إلى زيادة حجم القرى وزيادة الكثافة السكانية. أما الرعاة فقد اضطروا إلى التوغل في المناطق الصحراوية بحثا عن المراعي لمواشيهم بعيدا عن مزاحمة الفلاحين. وكلما توغل الرعاة بعيدا في الصحراء كلما أصبحوا هم وماشيتهم عرضة للسباع والوحوش وللسلب والنهب من الغزاة والطامعين. هذا بالإضافة إلى حاجتهم لسكن يأوون إليه وإلى من يساعدهم في إعداد الطعام ويعينهم على الرعي والحلب وما إلى ذلك. في هذه المرحلة كانت الزراعة والرعي قد أصبحتا مهمتان شاقتان كل منهما تحتاج إلى مهارات خاصة وتفرغ دائم مما جعل من الصعب الجمع بينهما. ولذلك انفصل الرعاة عن الفلاحين واصطحبوا معهم عائلاتهم وصاروا يعيشون في جماعات منظمة ليساعدوا بعضهم بعضا وليتعاونوا في الدفاع عن مراعيهم ومواشيهم. وكما أثبتت الدراسات الميدانية والأركيولوجية، وكما ألمح إليه ابن خلدون أيضا، فإنه يستحيل وجود البدو دون وجود الحضر الذين يمدونهم بحاجاتهم الضرورية من المنتجات الزراعية والتقنية (Bar-Yosef & Khazanov 1992: 4-6; Khazanov 1983: xl-xlii, 3, 89-90, 97-9; Kohler-Rollefson 1992: 11-6; Marx 1992: 259). ولا أدل على اعتماد البدو على الفلاحين من أن من ضمن العقوبات التي دأبت السلطات في الماضي فرضها على

بعض القبائل لإخضاعهم وتأديبهم منعهم من الامتيار والاكتيال من الحواضر.

استئناس الإبل وظهور البداوة

البداوة بمفهومها العربي الذي يشير إلى رعاة الإبل الذين يعيشون حياة الحل والترحال ويتوغلون في البيد والقفار لم تظهر على مسرح التاريخ إلا بعد اكتشاف الزراعة بآلاف السنين، ذلك أن استئناس البعير لم يتيسر إلا منذ حوالي ٤,٠٠٠ أربعة آلاف سنة، بينما يعود استئناس النخلة إلى أكثر من ٨,٠٠٠ سنة. كما أن استئناس الضأن والماعز والحمار تم قبل استئناس الإبل بقرون.

يتفق المختصون على أن استئناس البعير مر بمراحل مختلفة ومتدرجة استغرقت عدة قرون، ابتداء من الاستفادة من بعره كوقود وصيده من أجل لحمه في الألفية الرابعة قبل الميلاد، ثم رعيه للاستفادة من حليبه وصوفه في الألفية الثانية قبل الميلاد. ولم يتسنّى تذليل البعير واستخدامه للركوب إلا في مراحل متأخرة من الاستئناس وبعد أن تم ترويضه وتدريبه على حمل الأثقال، وهذا مهّد لاستخدامه في الركوب في الأغراض السلمية أولا ثم في الأغراض الحربية لاحقا. إلا أن هناك خلافا بين هؤلاء المختصين حول أين وكيف ومتى بالتحديد تم استئناس البعير. هناك فريق يربط بين استئناس الإبل وتجارة البخور معتمدين في ذلك على النصوص التوراتية والنقوش الآثارية. يحمل لواء هذا الرأي ألبرايت W. F. Albright، ويشايعه عليه دوستال W. Dostal وريتشارد بولت Richard W. Bulliet. يقول ألبرايت إن بداية تذليل البعير واستخدامه لحمل الأثقال والبضائع تعود إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد وكانت في منطقة حضرموت وما جاورها حيث كان قد تم استئناس البعير هناك مبكرا كمصدر غذائي وليس كوسيلة للنقل والسفر (Bulliet 1975: 36-56). وبعد أن نشطت تجارة البخور والتوابل في حدود القرن الثاني عشر قبل الميلاد، والتي كانت في البداية في يد أهالي حضرموت وظفار، بين جنوب الجزيرة وبلاد الروم ومصر وبلاد الرافدين ظهرت أهمية البعير كوسيلة للنقل وحمل البضائع بعد أن كان مجرد مصدر للصوف واللحم والحليب ومشتقاته. وقبل البعير، كانت الحمير هي وسيلة النقل المتاحة والتي لم تكن لها ما للإبل من قدرة على قطع الفيافي والصحاري الشاسعة وتحمل مشاق الرحلة الطويلة. وبعدما أدرك الساميون في شمال الجزيرة أهمية تجارة البخور بدأوا زحفهم التدريجي إلى جنوب الجزيرة حتى تم لهم بسط نفوذهم هناك وسيطروا على تلك التجارة وأسسوا طريق البخور الذي يمر بمنطقة عسير والحجاز والذي وصفه المؤرخ اليوناني بلايني Pliny في القرن الأول الميلادي. وبعد ذلك تم نقل البعير من جنوب الجزيرة إلى شمالها وبدأ توطينه هناك كما تشير إلى ذلك بعض النقوش ويؤكده ورود ذكر الإبل ما لا يقل عن ٥٦ مرة في التوراة (جبور ١٩٨٨: ١٥٧، ٣٧٢-٣، ٣٩٩؛ Khazanov 1983: 100). وتدل قصة

زيارة بلقيس، ملكة سبأ، للملك سليمان وكثافة استخدام البخور في المعابد اليهودية والطقوس الدينية في ذلك العهد على نشاط التبادل التجاري بين فلسطين وجنوب الجزيرة في القرن العاشر قبل الميلاد (Retso 1991: 187-9).

أما جان ريتسو Jan Retso فله رأي آخر يخالف فيه ألبرايت فيما يتعلق باستئناس الإبل وتذليلها وترويضها للركوب وحمل الأثقال (Retso 1991). يعترف ريتسو بوجود شواهد على انتشار الإبل ذات السنام الواحد في بلاد العرب منذ الألفية الرابعة قبل الميلاد، كما تدل الحفريات التي عثر عليها المنقبون في موقع عين الأسد في الأردن وموقع أم النار في عُمان ومواقع أخرى، لكن هذا لا يعني أكثر من انتشار الإبل آنذاك في الجزيرة ربما كقطعان سائبة. كما يشكك ريتسو في إمكانية الاعتماد على وجود حفريات قديمة لعظام الإبل في مناطق السكنى البشرية كدليل على استئناسها لأن ذلك في رأيه قد لا يعدو أن يكون مجرد الاستفادة منها كموارد غذائية وصيدها لأكل لحمها دون استئناسها. كما ينفي إمكانية الاعتماد على النصوص التوراتية من العهد القديم لأنها في معظمها تمثل انعكاسات وإسقاطات للأوضاع والظروف السائدة وقت كتابتها وتدوينها والذي يأتي بعد زمن الأحداث التي تتحدث عنها بعدة قرون، ولذلك لا يمكن الاعتماد على نصوص تعود إلى ما قبل تاريخ بداية التدوين الكتابي لنصوص العهد القديم، أي من القرن السابع حتى القرن الخامس قبل الميلاد. كما يستشهد بالدراسات التي تشير إلى أن استعمال البخور بشكل ملحوظ وانتشاره الواسع في فلسطين وسوريا وبلاد الإغريق وحوض البحر الأحمر المتوسط عموما لم يبدأ إلا مع بداية القرن السابع قبل الميلاد، وهذا ما تؤكده النقوش والحفريات الموثقة، إضافة إلى عدم ورود أي ذكر للبخور في ملحمة هومر التي تعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد وتتحدث عن حياة المحاربين والطبقة الأرستقراطية في بلاد اليونان. وقد عُثر في أوروك Uruk على تماثيل طينية لإبل تُظهر بروزا خلف السنام قد يعني استخدامها للحمل، كما لوحظ في بعضها حزٌّ على الأنف مما قد يرمز للرسن المستخدم لقيادة البعير، لكن هذه مجرد تخمينات وليست استنتاجات مؤكدة يمكن الركون إليها. كما توجد بعض الرسوم للإبل على جوانب الجبال الصخرية في بلاد العرب لكننا لا نجد رسوما لإبل مركوبة أو تحمل أثقالا تعود إلى ما قبل القرن الخامس قبل الميلاد.

يقول ريتسو إن الدلائل الآثارية المؤكدة على استخدام الإبل في الركوب وحمل الأثقال كلها تعود إلى ما بعد القرن التاسع قبل الميلاد وتأتي من النقوش والتماثيل الآشورية التي وجدت في بلاد الرافدين وبلاد الشام ويظهر فيها العرب راكبين على أكوار الإبل، منهم من يمسك بعصا ومنهم من يمسك بقوس ومنهم من يمسك بزمام البعير. هذه الدلائل الآثارية تشير إلى أن الإبل تم ترويضها وتذليلها للركوب في

حدود القرن التاسع قبل الميلاد ولأغراض حربية. أما تجارة البخور فإنها، كما سبقت الإشارة، لم تنتشر في تلك الأصقاع إلا في حدود القرن السابع، مما يعني أن طريق البخور لم يتم تدشينه إلا في تلك الفترة. كل ذلك يشير إلى أن استئناس الإبل وتذليلها حدث أول ما حدث على يد القبائل العربية المنتشرة في الصحراء السورية وشمال الجزيرة العربية ولقي تشجيعا من الآشوريين الذين تنبّهوا إلى فوائد استخدام الإبل في النقل وفي الأغراض الحربية، مما يعني أن تجارة البخور لم تكن هي الدافع الأساسي لذلك. وتشير النقوش والحفريات إلى أن الجيوش الآشورية والبابلية غالبا ما كانت تضم فرقا من الرماة العرب يركبون إبلهم حاملين قِسِيّهم مما أدى إلى اختفاء عربات النزال التي تجرها الخيول. والراكب الذي يعتلي كور البعير يعلو من مكانه المرتفع على راكب الفرس مما يجعله في وضع أفضل للهجوم والدفاع. كما أنه في حالة الخطر أو الهزيمة يستطيع ركاب الإبل الهرب والتوغل بعيدا في جوف الصحراء حيث لا تستطيع الخيل أن تلحق بهم. أي أن تجارة البخور لم تنشط ويزداد الطلب عليه إلا بعد أن استتب لعرب الشمال استخدام الإبل في الركوب وحمل الأثقال مما أتاح لهم الاتجاه بقوافلهم نحو الجنوب لجلب هذه البضاعة الثمينة، مما يعني أن طريق البخور بدأ من الشمال إلى الجنوب وليس العكس. ومما يرجح ذلك أن المؤثرات الثقافية واللغوية في جزيرة العرب كان اتجاهها في الغالب من الشمال إلى الجنوب، على عكس الهجرات البشرية التي كانت تتجه من الجنوب إلى الشمال.

وهناك العديد من النقوش الآشورية والبابلية التي يظهر فيها ذكر العرب مقرونا بالإبل وكلها تعود إلى ما بعد بداية القرن التاسع قبل الميلاد، أقدمها النقش الذي يخلد انتصار الملك الآشوري شلمناصر الثالث Shalmaneser III في معركة خاضها عام ٨٥٣ق. م. قرب قرقر شمال حماة ضد عدد من الحلفاء على رأسهم ملك دمشق الآرامي المدعو Hadadezer وكان من ضمن الأسرى في تلك المعركة جندب العربي الذي أخذ منه الملك الآشوري ١,٠٠٠ ألف بعير (Eph'al 1982: 21, 75-7) . وفي ذلك النقش ترد كلمات مثل "جمل" و "إبل" و "ناقة" و "بكر"، وهي بلا شك كلمات مستعارة من العربية القديمة. وفي عام ٧٣٨ ق. م. تغلب الملك الآشوري Tiglath-Pileser III على زبيبي Zabibe ملكة العرب (Eph'al 1982: 23, 82-3)، مثلما تغلب في عام ٧٢٣ ق. م. على الملكة شمس Shamsi ملكة العرب وأخذ منها ٣٠,٠٠٠ ثلاثين ألف بعير بعد أن فرت من أمامه "كالأتان الوحشية" إلى جوف الصحراء (Eph'al 1982: 35-36, 83-7). وبعد ذلك قام الملك الآشوري سيناحاريب Sennacherib (٧٠٤-٦٨١ ق. م.) والملك الآشوري أصوربانيبال Assurbanipal (٦٦٨-٦٢٧ ق. م.) بحملات تأديبية ضد ملك العرب خزعل Haza'el وابنه عويضه Uaite ونهبا إبلهما (علي ١٩٩٣/١: ٥٧٤-٦٠٦).

وتشير الشواهد الآثارية إلى أن الآشوريين في الفترات الأخيرة من حكمهم الذي انتهى مع نهاية القرن السابع قبل الميلاد استخدموا الإبل في أغراض النقل وفي الأعمال اللوجستية العسكرية وفي حمل الأثقال والمعدات والماء والطعام للجنود. لكن هذه النقوش والتماثيل تشير أيضا إلى أن الآشوريين لم يكونوا يجيدون التعامل مع الإبل وكانوا يستعينون في ذلك بشيوخ العرب إذا دعتهم الحاجة لذلك. ومنذ ذلك التاريخ أصبح البدو من أهل الإبل المتمرسين بركوبها يشكلون فرقا في جيوش الإمبراطوريات والممالك في ذلك الوقت مثل الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسية. فلولا مساعدة العرب وإبلهم في نقل الماء والجنود لما تمكن الآشوريون بقيادة ملكهم Esarhaddon سنة ٦٧١ ق. م. ولا الفرس بقيادة Cambyses سنة ٥٢٥ ق. م. وقيادة Artaxerxes سنة ٣٤٣ ق. م. من عبور مفازات الصحراء المهلكة لغزو مصر. كما أن القائد الفارسي Cyrus في وقعة Sardis التي خاضها مع Croesus ملك Lydia سنة ٥٤٦ ق. م. استعان بالعرب الذين أرهبت إبلهم خيول العدو وأجبرتها على الفرار. وفي سنة ٤٨٠ ق. م. استعان الملك الفارسي Xerxes بالعرب في حملته على بلاد اليونان (Eph'al 1982: 137-38, 140-141, 195, 200; Kohler-Rollefson 1996: 287-8).

ونظرا لكثرة العرب وعزتهم ومنعتهم في صحرائهم وما منحته لهم الإبل من حرية الحركة يئست ممالك السومريين والبابليين والفرس والرومان من إخضاعهم والسيطرة عليهم مما اضطرها إلى مهادنتهم واتباع سياسة الاحتواء معهم فدفعت لهم العطايا وأوكلت إليهم حماية الحدود والمنافذ والمسالك والطرق التجارية وخفارة القوافل التي تمر عبر بلادهم وشكلت منهم فرقا من الهجانة ضمتها إلى جيوشها المحاربة، ومنهم من عينتهم ولاة إداريين أو قادة عسكريين، وقد استمر هذا الوضع حتى عهد المناذرة في العراق والغساسنة في الشام (Hoyland 2001: 61).

شكل تذليل البعير وتسخيره للنقل والركوب مع بداية الألفية الأولى قبل الميلاد الخطوة الأولى نحو سيطرة عرب الشمال لاحقا على تجارة التوابل والبخور وعلى وسائل نقلها من جنوب الجزيرة العربية إلى مصر والعراق وبلاد الإغريق والرومان مما وفر لهم فيما بعد ثروات طائلة. كان الطلب على البخور عاليا وكانت أسعاره مرتفعة جدا مما لفت أنظار الممالك انذاك باتجاه الجزيرة العربية وقامت بينها ولعدة قرون حروب طاحنة لمحاولة السيطرة على هذه الثروات المغرية (Betts & Russell 2000: 24-32). ولا أدل على ضخامة الثروات التي حصل عليها العرب من تجارة التوابل والبخور من الغنائم التي كان ملوك الآشوريين يغنمونها في غزواتهم وحملاتهم التأديبية ضد العرب أو الأتاوات التي كان العرب يضطرون أحيانا لدفعها لأولئك الملوك لتفادي هجماتهم واتقاء شرهم. ففي حملته على شمس Shamsi، ملكة العرب، حصل الملك الآشوري Tiglath-Pileser III من ضمن الغنائم على ٣٠,٠٠٠ بعير وعلى

٢٠,٠٠٠ رأسا من الغنم وعلى ٥,٠٠٠ حقيبة من التوابل. أما ياوطا بن خزعل Yauta b. Hazael فقد اضطر للحفاظ على مشيخة قبيلته بعد وفاة والده إلى زيادة ما كان يدفعه والده للملك Esarhaddon من إتاوة سنوية بمقدار حوالي ١٠ أمنان من الذهب و ١,٠٠٠ قطعة من الأحجار الكريمة و ٥٠ بعيرا و ١,٠٠٠ حقيبة من التوابل (Eph'al 1982: 106, 128; Hoyland 2001: 59-60, 102-12).

واعترافا من البدو بأهمية الإبل في حياتهم يسمونها "النعم" وهي كلمة مشتقة من النعمة التي ينعم بها الله على البشر، ويسميها العرب المتأخرون عطايا الله. وتدور جل أحاديثهم ومسامراتهم حول الإبل وشؤونها وعلاقتهم بها، والكثير من الصور والمجازات والاستعارات والتشبيهات في لغة البدو وأدبهم مستمدة من علاقتهم بالإبل. ومعلوم أن نسبة عالية من مفردات اللغة العربية وأبيات الشعر العربي تتمحور حول أسماء الإبل ونعوتها ووصف طبائعها وسلوكياتها. الإبل جعلت من البداوة التي تقوم على حياة الرعي والترحال في البراري أمرا ممكنا وضروريا في الوقت نفسه. يضطر البدو إلى التوغل في القفار بحثا عن المراعي لإبلهم التي بدونها لا يستطيعون التوغل في القفار. تفوق البعير على باقي وسائل النقل وكفاءته كأداة للركوب وقدرته على حمل الأثقال مكنت البدو من التوغل بعيدا في الصحراء واستغلال موارد رعوية لم تكن متاحة لهم من قبل. والإبل لها القدرة على أن تمضي مدة تتراوح من أسبوع في فصل القيظ إلى ثلاثة أسابيع في فصل الشتاء دون الحاجة إلى شرب الماء، كما أن أهلها يستطيعون الاكتفاء بحليبها عن الطعام والشراب لمدة طويلة. قبل استئناس البعير واستخدامه كوسيلة للنقل والركوب، لنا أن نتصور صعوبة الانتقال والحركة على المجموعات الرعوية البسيطة التي لا تملك إلا الشاء والماعز وليس لديها من وسائل النقل إلا أبدانها وبعض الحيوانات التي ليست لها كفاءة الإبل، مثل الحمير. عدم وجود الإبل يقف عائقا دون الاتصال والتنسيق بين الجماعات المتباعدة التي تفصلها مسافات الصحراء البعيدة المهلكة ليشكلوا مع بعضهم البعض جماعة أكبر وقوة أخطر لأغراض الهجوم أو الدفاع. وقد تحدث مصادمات بين الجماعات الرعوية على الماء والمرعى ولكن قبل استئناس الإبل لم يكن من الممكن شن الغارات والغزوات للكسب والاستيلاء على قطعان الاخرين وسوقها والهرب بها في مجاهل الصحراء.

وتزداد أهمية البدو مع ازدياد أهمية الإبل كوسيلة من أنجع وسائل النقل والمواصلات عبر الطرق الصحراوية، حتى إنها استطاعت أن تكتسح العربة التي اختفت تماما من الوجود. إلا أن البعير لم يتحول إلى مصدر قوة حقيقية للبدو وعامل حاسم في صراعاتهم الحربية إلا بعد أن اكتمل تطوير النوع الملائم من الأشدة. استئناس البعير في حد ذاته لا يكفي ليجعل من البدو قوة ضاربة تهدد

الفلاحين والحضر وتسيطر على الطرق التجارية. كان لا بد لهم، إضافة إلى الإبل، من تطوير صناعة الأشدة وأدوات الركوب، وهذا تم عبر قرون طويلة ومر بمراحل عديدة. أول نوع من الأشدة تم اختراعه نوع بدائي عثر المنقبون على بقايا أثرية له في جنوب الجزيرة ولا يزال شائع الاستخدام هناك ويُسمى الحداجه أو الهولاني، وموضعه خلف سنام البعير، وهو الذي يقول فيه الشاعر سالم ابن عامر ابن خرمان الضاعني العجمي:

ياراكب اللي ينهضن الهوالين حيلٍ زَهَن اكوارهن الكلايف

ويمكن استخدام شداد الهولاني في النقل والأغراض السلمية لكنه لا يلائم الأغراض الحربية مثل الكور الذي طوره لاحقا عرب الشمال وموضعه خلف غارب البعير فوق السنام مباشرة. يشير تمثال عثر عليه المنقبون في موقع تل حلف أن تطوير هذا النوع الأخير من الأشدة كان قد بدأ مع بداية القرن التاسع قبل الميلاد على شكل حشية توضع فوق سنام البعير مباشرة وتشد بحزامين متصالبين يمران من تحت بطنه. ومع بداية الألفية الأولى قبل الميلاد كان الفرس قد طوروا أدوات ركوب الخيل بما في ذلك السرج. وكانت تلك الفترة تمثل بداية اتصال البدو بالفرس فأخذوا منهم فكرة السرج التي طوروا عنها الشداد الذي كان ما زال على شكل حشية توضع على السنام، ولكن بدلا من تثبيتها بحبلين متصالبين أصبح البدو في حدود القرن السابع قبل الميلاد يشدونها بثلاثة حبال؛ واحد يمر من تحت بطن البعير وآخر من تحت ذيله وثالث من عند جرانه، وذلك اقتداء بطريقة الفرس في شد السرج على الحصان. كما تنبه العرب إلى أن الفرس في حروبهم يستخدمون العربات التي تجرها الخيول ويركب العربة اثنان أحدهما يوجه الحصان والآخر يرمي الأعداء بالسهام من قوسه. وطبق العرب هذه الفكرة بأن يركب أحدهم على شداد البعير (الحشية) ومهمته توجيه البعير بينما يركب رديف خلفه مهمته إطلاق السهام. وقبل بداية القرن الأول الميلادي كان الفرس قد استكملوا تطوير السرج ليصبح قريبا من شكله الحالي فاقتدى بهم البدو في تطوير شداد البعير مستبدلين الحشية بأعواد مقوسة ومتصالبة قريبة الشبه في شكلها من الشداد المستخدم عند البدو حتى وقت قريب والمسمى الكور. ويظهر هذا النوع الأخير من الأشدة في صور منحوتة عثر عليها في تدمر تعود إلى بداية القرن الميلادي الثالث ومثله مثل الشداد له قربوسان (واحدها قربوس، وهو ما يسميه البدو غزالة الشداد، والاشتقاق من المغزل، ليس من الغزال) مرتفعان أحدهما خلف الراكب يتكئ عليه وأحدهما أمام الراكب يقبض عليه، مما يثبت جلسة الراكب ويحرر يده للتعامل مع الأسلحة الفعالة مثل السيف والرمح بكفاءة عالية ودقة في تصويب الهدف، ويغنيه عن الرديف الذي كان في السابق يركب خلفه ليطلق السهام على الأعداء (Dostal 1959, 1979) .

ومما عزز من مكانة البعير في شمال الجزيرة ظهور مملكة الأنباط العربية، التي

يمتد تاريخها من سنة ٣٠٠ ثلاثمائة قبل الميلاد حتى سنة ١٠٥ مائة وخمس بعد الميلاد، ومن بعد ذلك مملكة تدمر. وقد توثقت علاقة الأنباط والتدمريين بإخوانهم وأبناء عمومتهم من البدو رعاة الإبل في الصحراء العربية الذين كانوا يستعينون بهم في نقل البضائع على إبلهم وفي حراسة القوافل التجارية مما فتح الباب وأفسح المجال أمام أولئك البدو أخيرا لاحتكار وسائل النقل والاستحواذ على الحركة التجارية والحصول على الثروة التي مكنتهم من اقتناء السلاح وأسباب القوة اللازمة بعد أن كانوا جماعات مستضعفة لا حول لها ولا قوة تعيش على هامش الحياة الاقتصادية والسياسية. ومع ازدياد فاعلية الإبل كوسيلة من وسائل الحرب بدأت تبرز أهمية البدو ويشتد بأسهم وبدأ الحضر والفلاحون يستشعرون قوتهم ويدركون خطرهم. وحينما كانت الممالك العربية القديمة، مثل مملكة الأنباط ومملكة تدمر، في أوج قوتها، كانت قادرة على كف أذى البدو ومنعهم من الاعتداء على طرق التجارة والحواضر والقرى الزراعية. ولكن بعد أن قضى الرومان على الأنباط واحتلوا عاصمتهم البتراء، وبعد أن تداعت الممالك العربية الأخرى، عمت الفوضى جزيرة العرب واحتد صراع القبائل البدوية فيما بينها وبين بعضها وكذلك فيما بينها وبين الفلاحين الذين تحول البعض منهم إلى البداوة، وصار البدو يفرضون الأتاوات على القبائل الضعيفة وعلى القرى وعلى المسافرين والقوافل التجارية التي تمر عبر ديارهم (Caskel 1954).

البعير والفرس: القوة المزدوجة

استئناس البعير وتطوير الشداد من المنجزات الحضارية التي ساهمت بها ثقافة البدو وشكلت قفزة تكنولوجية لا يستهان بها في تاريخ الجنس العربي (Zwettler 2000: 225, 268). وهذا في حد ذاته يغني للتدليل عى أنه من الخطأ معادلة البداوة بالبدائية التي لا تمتلك الخبرات الواسعة ولا المعارف التقنية ولا القوة التخيلية التي تمكنها من الربط بين هذه الخبرات والمعارف للخروج بمنتج على هذا المستوى التقني الرفيع. ومن مكملات هذا المنجز الحضاري دخول الحصان إلى الجزيرة العربية في القرن الأول الميلادي (Hitti 1956: 20-1) واكتشاف العلاقة التكاملية بينه وبين البعير. وقد لاقى هذا الاكتشاف نجاحا كبيرا بين عرب الصحراء حتى إنه أصبح لا غنى للبدو عن الخيل في حروبهم وغاراتهم وأصبحت الخيل مصدر قوة القبيلة ورمز عزتها "**الخيل عزٍّ للرجال وهيبه**"، وصارت تقاس قوة القبيلة بعدد خيلها، التي يسمونها السبايا لأنها الأداة التي تمكنهم من السبي، مثلما تقاس ثروتها بعدد ما تمتلكه من أذواد الإبل. استطاع البدو توظيف علاقة الاعتماد المتبادل بين البعير والحصان ليجعلوا من الحصان بسرعته الفائقة مكملا للبعير بصبره اللامحدود وقدرته على التحمل وحمل الأثقال. وفي الغارات البعيدة لا تستطيع الخيل نقل راكبيها هذه

المسافات الطويلة، كما أنها، بخلاف الإبل، لا تستطيع الصبر عن الماء والغذاء لمدة طويلة خلال الصحاري المقفرة ومساحاتها الشاسعة. لذا يحتاج الغزو البعيد إلى إبل لحمل الماء والحشيش أو الشعير للخيل، وهؤلاء يسمون زماميل، وإبل أخرى هي الركايب أو الجيش، يمتطيها الغزاة مستجنبين خيولهم التي لا يعتلون ظهورها إلا حزّة الغاره. يقول ساجر الرفدي:

ياما حلا المسلاف باوّل ظَعَنها   مستجنبين الخيل يبرا لهن خور

الإبل جعلت من تربية الخيل في الصحراء والاستفادة منها في الهجوم والدفاع أمرا ممكنا. بدون الخيل يصعب على البدوي الدفاع عن إبله واستنقاذها من الغزاة لو نهبوها. وبالمقابل تحصل الخيل على معظم غذائها من حليب النوق الذي يؤثرونها به على أنفسهم. يقول عمرو بن براقة:

غبرت خيلُنا نُقاسِمُها القو   ت ولم يُبقِ حاصدُ المحل عودا
شتوة توسع الجمال لها الرِّسـ   ل ونسقي عيالَنا تصْريدا

ويقول جرير:

إنا كذاك لمثل ذاك نُعِدّها   تُسْقَى الحليبَ وتُلبس الأجلالا

ويقول جرير أيضا:

نُعشّيها الغبوقَ على بنينا   ونُطْعِمُها المحُيل على الصفار

ويقول كنعان الطيار:

مغذّاةٍ على حب الشعير   ودرّ خلاف طلقٍ ما يزادِ[1]

ويقول مشعان ابن هذال:

ياسْعيد بدّوا بالغبوق الكحيله   قم بدّها بالبِرّ قبل العيالِ
احلب لها الشقحا الشناح الطويله   لعيون بيضٍ نقّضن القذالِ

ويقول عبدالله ابن هذال:

مرجان كرّب سابقي في جلاله   واحلب لها من درّ ذودٍ خواوير[2]

ويقول هادي المسيحير المعيضي العجمي:

قال ابن مرزوق الذي له حصانِ   من خيل نجدٍ طيّباتٍ عموقه
منايحه من جل ذودي ثمانِ   ما حن نذوق الا شرايد غبوقه[3]

ويقول راعي النحيا جرمان من فرسان آل حبيش من العجمان:

أبدّيها ولا ابدّي عليها   سوى الضيفان في عسر الليالِ

ولا أدل على أهمية الفرس عند البدوي من أنه يرفض التخلي عنها أو بيعها مهما كان العرض مغريا. انظر إلى قول فارس من بني تميم طلب منه ملك من ملوك اليمن

(١) طلق: صرف، لم يخلط بالماء.

(٢) خواوير: لبنها غزير.

(٣) أي أن حليب هذه النوق الثمان التي هي أسمن ما في الذود يذهب معظمه للفرس ولا يبقى لهم منه إلا الشيء القليل.

فرسا له يقال لها سكاب فمنعه إياها:

أبَـيـت الـلـعـنَ إن سـكـابَ عِـلْـقٌ	**نـفـيـسٌ لا تُـعـار ولا تُـبـاعُ**
مُـفَـدّاة مُكرّمـة علينا	**يُجـاع لـهـا العيـالُ ولا تجـاع**

ومثله قول شداد بن معاوية العبسي:

ومن يَكُ سـائلا عـنـي فـإنـي	**وجـروةَ لا تـرود ولا تُـعـارُ**
مـقـرّبـةُ النسـاء ولا تراها	**أمـام الحي يتـبـعُـهـا المهـار**
لهـا في الصـيف آصـرة وجل	**وست من كـرائـمـهـا غـزار**

وما أشبه ذلك بقول عبدالكريم الجربا حينما بعث له أحد ولاة الترك يطلب منه فرسه:

أرسلت لي يالبـيـه خط يروعٍ	**تطلب عـذاب مْـشـاتلات الصـروع**
أبي ليـا من ضـبـضبن الجـموع	**أبي عليـهـا مع وجـيـه الطنايا[١]**

ومثله قول عبيد الرشيد في موقف مماثل:

يابيـه انا لكروش مـا اعطي ولا ابيع	**قـبلك طلبـهـا فـيـصل وابن هادي**
مـا جِـمِّع اصله بالقـراطيس تجـمـيـع	**أصله يعـرفـونه جـمـيـع البـوادي**
باغٍ الى من صـعّطوها المصـاريع	**وصـاح الصـيـاح وثار عج الطراد**
أصلّهـا لعـيـون بيضٍ مـفـاريع	**فـوق الحنايا والسـبـايا عـوادي[٢]**
هذاك بيـعـه كـان تفـهـم لهـا بيع	**لى منّهن جلبن بسـوق المعـادي**

وقول محمد ابن هادي حينما طلب منه أحد العبادل من الأشراف أن يبيعه فرسه:

يالعـبـدلي لا تكثّـر السـوم بالغـوج	**لو كـان طارينا الثـمن كـان بعناه**
شـقّي عليـه بردّةٍ والغلب عـوج	**لى حل بنحـور السـبـايا مـثـاراه[٣]**
تناطحـوا واوقف على الزمل عـمـهـوج	**من شح في عـمـره عـسى الخـيل تاطاه**

ولكن مهما كانت معزة الفرس عند البدوي فإنها من الناحية العملية لا قيمة لها في المحيط البدوي إلا كوسيلة للدفاع عن الإبل أو استنقاذها من الغزاة إذا نهبوها. فالفرس في واقع الأمر ليست لها نفس المنافع التي للإبل، بل إنها تشكل عبئا على البدوي. يقول تشارلز داوتي:

> كنا جالسين هكذا، وكلما نهض أحد منا التفتت إليه الفرس وصهلت بصوت خفيض على أمل أن يكون هو الذي سيحضر لها شربة لذيذة من الحليب الدافئ، وتحدق فيه وتصهل بابتهاج. كل فرس عند البدو يخصص لها صاحبها ناقة تُسقى حليبها حيث أنها لا تطعم الشعير، وأعشاب الصحراء الجافة لا تكفي غذاء لها. وبما أن الفرس لا تجتر وتتعرق كثيرا فإنها كائن لا يتحمل الجوع والعطش. ولذلك فإن الفرس مكلفة للشيخ البدوي في

(١) **مشاتلات الصروع**: تجاذب العنان لنشاطها. **الطنايا**: عزوة قبيلته شمر.

(٢) فيصل ابن تركي آل سعود ومحمد ابن هادي ابن قرمله شيخ مشايخ قحطان. **المصاريع**: مفردها **مصراع** وهو العنان، لأنه يصرع الفرس، أي يكبح جماحها. **صعّطوها المصاريع**: لبسوها العنان ولأن العنان يلبس من عند الأنف شبهوه بالسعوط. **أصلّها**: أهجم بها على الأعداء دون مبالاة بالخطر.

(٣) **الغلب**: كناية عن الرماح لأنها تكسى بريش النعام "**الغلب**"

> الصحراء الذي عليه أن يؤمن بعيرا مخصصا ينقل لها الماء. فهي تشرب مرتين في اليوم، بل ثلاث مرات في الأيام الحارة، وحمولة بعير من قرب الماء لا تكاد تكفيها لشرب يومين. من عنده امرأة وفرس لن يذوق طعم الراحة أبدا، كما يقول المثل، لأن هذه ممتلكات سريعة العطب وحالتها دائما على حافة الخطر. . . . يحلبون أولا للفرس وبعد ذلك (وغالبا في نفس الإناء) لأهل البيت (Doughty 1921/ I: 304).

ولذلك نجد البدو في قصائدهم وسوالفهم يذكرون الإبل كثيرا ويتغنون بها في كل ظرف ومناسبة من جوانب متعددة وزوايا مختلفة. أما الخيل فلا يذكرونها إلا مقرونة بالإبل ومواطن الذب عنها. تمعن في هذه القصيدة للشيخ سعيد المقارح المري من آل بحيح التي يمتدح فيها ناقته نيلة وينعتها بضخامة الجسم وغزارة الحليب وحسن التأديب والطباع، ثم يُثَنّي قائلا أنه أعد للدفاع عنها فرسا يستطرد في وصف قوتها ونشاطها وسرعة جريها. ويقدم الراوية جهويل المري للقصيدة بهذه المقدمة:

> ابن مقارح مري من آل بحيح، من جماعتنا، له ناقة اسمها نيله. نيله، سلمك الله، عند الباديه هي الناقة الزرقا، الدخَنا، يسمونها نيله انها لونها منيّله. نيله هذي ناقةٍ أحسن منها ما يوجد، طويله وجليله ورفيعةٍ عن الارض، الى مدّيت يدَك ما تلحق ظهرها، والى حلبتها للضيوف تروي ضيوفك كلهم. عاد طبوعها زينه، الى راحت لها من محل أو خلاها راعيها على قليب تعرفه من لَوّل ما تعدّاها لما يسوقها راعيها، تروح ترعى الرعي وترجع على القليب، والى صوّت لها راعيها تجي وتجيب معها امّهاتها، الايفها، تقود الايفها، تجيبهن النياق الطِيّاح. الطِيّاح البل الطرعات اللي خطاها طوال تروح ودّها ترعى من العشب الطرف ولا تِقِر في محلٍّ واحد، تروح منّك قبله وتفتل جنوب وتاتيك من شمال وتروح من قبله وتجيك من شرق، ما تدري من اين جات الا وقت ما تهدّف يمّك وتشوفها. تبرى لها، تبرى لنيله، البل الطرعات والعجوم والاباكير اللي خطاها طوال وغوالي، اللي ما بعد جابت الحيران والمعاشير اللي حشوانها ببطونها ما بعد ولّدت، هذي ما يردّونها مزلّبينها تزليب، مخلينها على هواها، مطبّعينها طبيعه. وبعدين اهلها يدعونها ويتعبون عندها، يشمّلونها الى برق الوسمي وهم في الربع الخالي ووكّدوا البرق شمال شدّوا معتمدينٍ على الله لَوّل ثم على ان الله لَوّل يبي يطرح لهم الحيا. ولا يستعلمون ولا يعملون شي لما ينطحهم العشب. تسمع؟ والى من افرعوا بالصيف، لى من هبت الهيفيّه م الجنوب تِفرِع البل لديارها، مهاملها بالقيض ويسوقونها، طال عمرك، بين الشعف والفروق. الفروق فيها غضا وفيها رمث وفيها كل عشبٍ يطلع. والشعَف جِبَل ومْشَرّفٍ على السهل وفيه عشب سهل وفيه عشب جبل. ويجون بها مع هذاك الطريق، بين الشعف والفروق. وذاك الحين الوقت خوف. قاموا على الحيران وقال اقهر الحيران، اقرع الحيران ياصْبَي -اخوٍ له صغير- اقرع الحيران في ذا المكان، في راس النباوه، في راس نباوةٍ على شان لى جات نيله انها من طول رقبتها لى من ضيعت حوارها تركز رقبتها فوق ولا عاد تشوف الناس. وقال خل الحيران في راس النباوه على شان الى رجعت نيله بالطِيّاح تشوف حوارها. لأن الحيران الى حولت من النباوه وجت مكان الحوار ما عيّنته -هي تشوفه ما دامها ترعى والا ان ضاعت والا ضاع حوارها تركز راسها ولا عاد تشوف الارض، تقول تطالع بالنجوم. نيله جت مكان الحيران والى والله ان الورع خلى الحيران تحول لها بنقره وفاعت نيله. والى ان الوريع يطرّد الحوار ويرغّيه، مجوّد راسه. ونيله تسمع رغاوه ولا تدري وين هو. والى صوتها جَضِر، جَرْعٍ حنينها. بعدين براطمها كبار وعريضه واذانيها طوال وصَفْنَها زين. الرجال تهيّض يوم سمع حنينها ويزرى على اخوه الورع. ويمثلها

ويشبه صوتها على بيض النعام. بيض النعام بالاول، يبيض النعام في المهامل، مهامل الصيد، يبيض النعام ويقعد البيض ويفقش وتصير البيض مثل الدرام اللي مفتوشٍ غَطاه ويدوي فيه الهوى، تسمع له حنين وصفير. هكالحين لا به دْرامات ولا به شِرْكَه ولا قَواطي، ما به الا بيض النعام تشوفه متكسر لى من طلع الفرخ منّه ويْخَلِج الهوا فيه، الهوا بامر الله يِردّ في بيض النعامه، يطلّع صوت، تسمع له حنين وووووه. يمثل صوت نيله على صوت الهوا في بيض النعامه. ويشبه مهادلها، براطمها، انها مثل حذايا الطروق، قبل يحطون النعول هذي، قبل تجينا البياتين والجواتي والحذايا الحساويات يحطون لهم حذيان طرقة وحدة من جلد الناقة. يقول:

كن صوت نيله بيضةٍ مِحّها راح — تلعب بها انواد الهبايب طروقِ
لَذْنين شرفٍ من على القحز طِفّاح — ومهادلٍ كِنْها حذايا الطروق
كن صفنها من بين الاثفان مصباح — وحليبَه احلى ما يطب الحلوق
يازينها يوم انثنت عقب طِيّاح — قد هي تدغلف ذا وذا بالنشوقِ
يازينها تبرى لدوّاه مصلاح — يوم افرعت بين الشعف والفروق
ان جا نهارٍ فيه ورد وميّاح — ينسف عليها من وسيع الشروق
وجنوبها من كادر الجم طِفّاح — شرّابةٍ ما هيب غمّا لذوقي
يامن بها الجذّاب من صوب مِيّاح — قوايمه فوق الربايع وثوق
تبرى لها مبريّة الساق شلواح — قبّا قحوصٍ للطرايد لحوق
كن طمرها لى طنّب النشر بصياح — طمر الوعل في صوح صفرا صلوق
تشدي كما ذيبٍ تقعّم لمرواح — قد هو على شوف الرعايا يتوق
ابرّها ما ني عليها بشحّاح — والدر مشموطٍ لها بالعلوق
ابغي الى شيمة هل الخيل نِجّاح — لى هي لمصراع الشبيلي نتوق
أردّها عزرٍ على روس الارماح — بمسلهبٍ من ناحلات العروق
ما عاد هي عقب التوجّاه بصحاح — متقابلاتٍ كن جْهمها حروق
فعل الصبي يكفيه عن بعض الامداح — يقلط الى ذلّوا وساع الحلوق
المرجله ما صك دونه بمفتاح — واللاش ما له بالمراجل حقوق[1]

أما شيخ العجمان راكان ابن فلاح ابن حثلين فإنه لما رثى جواده التي ماتت في

(١) **نيله**: ناقة زرقاء اللون. **بيضة**: بيض النعام حينما تفقس ويهب الهواء داخلها ويحدث دويا، يشبّه صوت رغائها الأجش. **شرف**: مرتكزات ومنتصبة إلى أعلى. **القحز**: قذالة الجمجمة ما بين أذنيها، هامتها. **مهادل كنها حذايا الطروق**: يشبه مشافرها المتهدّلة بحذاء من طبقة "طرق" واحدة. **صفنها**: ضرعها. **الاثفان**: الثفنة بمثابة الركبة للبعير. **مصباح**: نثيلة التراب تتزبّر أمام دحل الأرنب بعد حفرها ونبشها له. **عقب طياح**: بعد أن ذهبت بعيدا ثم عادت، و**الطيّاح** هي الإبل التي تشذ عن الذود وتذهب بعيدا عنه بحثا عن مرعى أفضل. **قد هي تدغلف ذا وذا بالنشوق**: تشتم الحيران وتتنشّقها بحثا عن حوارها. **أفرعت**: عادت إلى ديارها في الجنوب حينما تهب الرياح الهيفيه في موسم الصيف. **الشعف**: شعاف الجبال. **الفروق**: مراعي رملية فيها غضا وفيها رمث. **يامن بها الجذاب**: دُرّبت لتقف حاجزا بين من يجذب الماء وبقية الذود حتى لا تتدافع نحوه الإبل فيسقط في البئر. **صفح صفوا صلوق**: جال جبل شديد الانحدار. **كما ذيب تقعّم لمرواح**: يصف تأهبها للقفز والجري السريع تأهب الذئب إذا أقعى على عرقوبيه ومد يديه استعدادا للانطلاق. **الدر مشموطٍ لها بالعلوق**: يسقيها حليب النوق يخلطه مع العلوق. **شيمة هل الخيل نجاح**: لم يعد فيهم بقية من شجاعة ولا رغبة في القتال. **مصراع الشبيلي**: الرسن. **نتوق**: تجذبه وتشدّه بقوة لنشاطها وعزمها على الإقدام. **عزرٍ**: غصبا، كرها. **ما عاد هي عقب التوجاه بصحاح**: بعد أن تلاقت الخيل في ميدان المعركة لم يعد هناك مجالا إلا للمواجهة والاقتتال. **مسلهب**: رمح نحيل. **وساع الحلوق**: من يدّعون ويكثرون الكلام ومدح أنفسهم لكنهم لا يفعلون. **اللاش**: من هو لا يساوي شيئا، الرجل الخامل.

صحراء الجافورة، وهي منطقة رملية شاسعة تقع على حدود قبيلة آل مرة شرق الجزيرة العربية، لم يذكر لها من فضل إلا الدفاع عن إبله في المرعى، فهي التي تمكنه من رعي إبله حيث يجود المرعى والدفاع عنها ضد الغزاة الطامعين. يقول الشيخ راكان يخاطب ابنه خالد في البيت الأول:

البـــدو ياخـــالد نَووا بالمَحـــالِ ... وانا ثِمَـر قلبي قَـعَـد بالجـوافـيـر
يَبـــون بَرّاقٍ سِـــمَـــر له شْـــعـــالِ ... تصـبح قْنوفِـه عِـقِب وبلِه مـزابيـر
والكبـد قـاليــهـا من الحـزن قـالي ... وقلب الخطا كنه على واهج الكيــر
على جـــوادٍ مـــثل ظبي الســـهـــالِ ... مـــثل العنود اللي تربّ الدعـــاثيـر
العنق عنق اللي شطَنـهـا الغـــزال ... واذنين مـثل مْـذَلّقـات الكوافـيـر
وكن صـدرها حِـزْفٍ من البَـزّ غـالي ... أو باب حـضـرٍ ربّعـوه النجـاجـيـر
وذرعـان مـثل ملحـيّـات السـيـالَ ... وسـيـقـان مـثل مـهـدّفـات المناعـيـر
جْنوبهـــا عَـــدّت بنوق الجـــلالِ ... والحـارك اشـعى مـثل رسمٍ على بيـر
وجنبين مـا قـاست عليـهـا الحـبـال ... ولا وثّرت فـيـهـا ضـروس الشنابيـر
والذيل هملولٍ قـــفـــاه الخـــيـــال ... في عـرض نوٍّ من حـقـوق الشـخـاتيـر
والقين مـــا عَـــدّى على اربع قْـــفـــال ... وحـوافـرٍ يزهن سْـدوس المسـامـيـر
أوصـافـهـا لي من زواها الحـيـالِ ... قـرناسٍ اهوى من رفـيـع المواكـيـر
ياطول مـــا تثني لجـــاذى التـــوالي ... وعـدّى الولي عنهـا بحـسن التـدابيـر
ولا عـاد من فـعل الولي احـتـيـال ... جـاها سـهـمـهـا من ولي المقـادير
يبكي عليـــهـــا جِلّ ذودٍ مـــتـــالي ... لي بكّر الوسـمي مـزونه مـحـادير
كم قلّطتـــهـم صـــوب زين المفـــالي ... في خـــايعٍ غبّ المطر مـــا بعـــد زير
والى غـدى الصـمـان مـثل الزوالي ... وزافت جـويّان الـهـمـل بالنواوير
وانشى على القـرعـا سـحـابٍ ثقـال ... من فـيـصلٍ حط الخـبـيـرا مـيـاسـيـر
يضـفي على السـوبان سـيله رهال ... منه القـوارش فـاختن المجـاحـيـر
لي اخـضَـرّ نبـتـه في الوطا والعـوالي ... انواع عـشـبـه غـاديٍ له تفـاكـيـر
ترعـــاه دِقّ اذوادنا والجـــلال ... حـلايب الفـرسـان وقت المصـافـيـر
شِــقــاح يزهاها بزين الدلال ... صـفـرٍ عليـهن مـثل بني المقـاصيـر
تبـرا لهـا الفـرسـان في كل حـال ... وترعى بهـا القب المهـار العـيـاطيـر
يرعى بهم راعى القطيع الهــزال ... ويرتع ولو جـاه النذر والشـعـاثيـر
وان هج زمل مـعكرشـات القـذال ... وتوايقن من فـوق عـوج المخـادير
كـــمّل يقين مـــحـــذّقين العـــذال ... وخـقّـوا وخلّوا خلِفـهم والمصـاغيـر
وثار العجـاج وكـثـر فـيـه القـتـال ... ولحـقَـوا يبـون مثـقّـلات المظاهيـر
لي جن مـثل مـخـزّمـات الجـمـال ... وتواجـهن قـحص الرمك بالمناعـيـر
وذكـر عليـهـا الدين فى الاجـتـوال ... ولدن القَنا هَدْو الوجـيـه المسـافـيـر
نلحق على قبٍّ شـعـاها الحـيـال ... قـحصٍ تخـافق مـثل وصف المعـاشيـر
وليـا حـدوهن مـهـملين الحـبـال ... تحـشّـشـوهن من ثقـال القناطيـر

لى اومــا جناح الطيــر يبـغى التــوالي ... عَـشَـاه من نظم العــيــون المقــاصــيــر[1]

وجــذى الحــصــان ورقّــعن الثــقــال ... وجنّك رياع مـــبـــعـــدات المعـــاذير

ولا يختلف عنه كلام الشيخ تركي ابن صنهات ابن حميد المقاطي شيخ برقا من عتيبه حيث يقول يصف معركة حامية الوطيس على ظهور الخيل دفاعا عن الإبل:

لى صـــاح صـــيّـــاحٍ براس القـــاره ... وغـــارت على حص الوبر عـــدوانهـــا

الجـــيش زرفل والجـــمـــوع انحـــازت ... وعـــيّت على المدِّب عـــصت عِـــيّـــانهـــا

وحنا لحـــــقنا فـــــوق قبٍ قِـــــرّح ... كلّه لـعين البل وحلو البـــــانهـــــا

وش عـــــــذرنا من دون حلوات اللبن ... لى ضـــيّـــعت بالمعــتلج حـــيــرانهـــا

لى من عج الخـــــيل ثوّر دونهـــــا ... ورمت تواديـهـــا بحثّ اثفـــانهـــا

أنا على قـــبّـــا قـــحـــومٍ قـــارح ... خطرٍ على الحنكان من ذرعـــانهـــا

إلى تلاقى ذيلـهـــا مع راســـــهــــا ... تسـمع ضـريس ضـروسـهـا بعنانهـا

كن المعــــارف يوم تنهض راســـهـــا ... ثليل عـــذرا كـــاسينّ امـــتـــانهـــا

تـثـلـث عـلى رجلٍ تقـل مكســـــوره ... حَلّيت عـــيـــدان السلم ســيــقــانهـا

يالصـــانع البـــيطار واســـمع مني ... دع بالك المســـمـــار يخطي شـــانهـــا

اللـه ياقـــاها نـهـــار الهـــيّـــه ... من عين رمّـــايٍ حـــفظ علمـــانهـــا

مع ســـربةٍ يذهل لميع ســـيــوفـــهـــا ... وقـــصـــارها تلوذ في فـــرســـانهـــا

الموت مـــــعـــــهم واردٍ ومـــصَـــدّر ... والـروح كـنّـه واقـفٍ دَيّـانـهـــا

كم واحـــدٍ بالقـــاع يِسْـــهَج طايح ... عليـــه بيضٍ حَـــرّقن اوجـــانهـــا

---

(١) **نووا بالمحال:** عقدوا النية على المحال، أي التوغل في جوف الصحراء بعد طلوع نجم سهيل. **ثمر قلبي:** يقصد فرسه التي ماتت هناك وذلك تعبيرا عن حبه لها ومعزتها عنده. **قنوفه:** سحابه المتراكم كالجبال، كما في قول ابن سبيل: **تقاطروا مثل الحرار المقانيف**. **العنود:** عنود الظباء التي تقود القطيع. **تِربّ:** تعتاد وتألف. **الدعاثير:** ما يختلط فيه الرمل بالحزن. **عنق اللي شطنها الغزال:** كأنه عنق الظبي حينما تلتفت لمراقبة غزالها المتخلف وراءها. **مذلّقات الكوافير:** رؤوس الكوافير المستدقة الأطراف في أول خروجها من الليف في فرع النخلة. **حزفين:** مثنّى حزف وهما بالتان من القماش تلفان لتحملان على جنبي البعير. **ملحّيات السيال:** أغصان شجر السيال بعد ما ينزع منها لحاؤها. **جنوبها عدّت بنوق الجلال:** أضلاعها بارزة تظهر من تحت الجلال. **مهدفات المناعير:** مائلة مثل الخشبة التي تركز على فوهة البئر لتركب عليها المحالة لجذب الماء. **أشعى:** طويل. **ضروس الشنابير:** أطراف حلقة البطان التي تشد السرج. **الذيل هملول:** من نشاطها ترفع ذيلها فينتشر شعره كما رذاذ المطر. **حقوق الشخاتير:** زخات المطر. **القين اربع قفال:** القفلة هي عرض السبابة والوسطى والخنصر حينما تضمها أحدها إلى الأخرى، أي أن قينها مقاسه أربع قفلات. **سدوس المسامير:** المسامير الستة التي تثبت بها نعلة الحديد على الحافر. **القفال:** التضمير استعدادا للقتال. **جاذى التوالى:** من فرسه رديئة تجذي عن اللحاق والهرب من طعنات الأعداء. **ذود متالي:** أذواد تتلوها حيرانها. **خايع:** ملتف النبات، عشبه غزير. **جويان:** جمع جو. **الهمل:** موقع. **زافت بالنواوير:** ازدانت بالأعشاب المزهرة. **القرعا والخبيرا والسوبان:** مواقع. **منه القوارش فاختن المجاحير**: خرجت الزواحف والحشرات من جحورها. **كمل يقين محذّقين العيال:** لم يتبقّى لدى الفرسان فائض شجاعة للدفاع والقتال وبدأوا يستعدون للفرار. **لحقوا يبون مثقّلات المظاهير:** لحق الأعداء ليهجموا على الظعائن المحملة بالبيوت والأثاث لانتهابها. **لدن القنا هدو الوجيه المسافير:** صار الفرسان يتهادون الرماح، أي يقذفون بها بعضهم بعضا. **مهملين الحبال:** الفرسان يرخون الأعنة لخيلهم لتجري بكل ما لديها من سرعة. **تحششوهن من ثقال القناطير:** صاروا يتناوشون مؤخرات الخيل المنهزمة بأطراف رماحهم. **نظم العيون المقاصير**: الخيل الرديئة، كما في قول بخيت ابن ماعز العطاوي يخاطب فهيد ابن هذال الشيباني حينما منحه جوادا رديئ الأصل: **الغوج ياهذال نظمٍ عيونه**، أي متقاربة أحدها من الأخرى، ويعد هذا من عيوب الخيل لأنه، كما يبدو لي، يضيّق من مجال نظرها بحيث ترى إلى الأمام ولكن ليس إلى الجنبين.

ياماً طرَحنا دونها من فارس ... عقب الشجاعه ياكله سرحانها
ترعى بنا العرّا ويكبر نيّها ... ونْنَزّح العدوان عن حدّانها
وننزل بها في كل وادٍ مخضر ... ترعى وسو الموت عند اركانها
في نجد نرعى ما نعلّق عاني ... بسيوف هندٍ ماضيٍ برهانها[1]
يشهد لنا وادى الرشا بافعالنا ... وتشهد لنا نجد وحصا ضلعانها
قولٍ بلا فعلٍ فعيبٍ واضح ... والصدق ما يمحاه طول ازمانها

بعد امتلاكهم للخيل والإبل تمكن البدو من إحكام سيطرتهم على الطرق التجارية مما ضمن لهم الحصول على الثروة التي مكنتهم من امتلاك أدوات الحرب والأسلحة الفتاكة مثل الدرع والخوذة والسيف والرمح، بدلا من القوس والسهام. وأصبحت الجزيرة معبأة بالإبل والخيل والسلاح والرجال. واشتد الصراع بين البدو أنفسهم للسيطرة على طرق التجارة وبينهم وبين الممالك الحضرية التي كانت تحاول فرض سلطتها وسيطرتها عليهم. وليس من المستبعد أن من أهم الدوافع وراء نشوء الغزو وأعمال السلب والنهب هو محاولة القبائل القوية احتكار وسائل النقل التجاري، الإبل، ومنع القبائل الأخرى من امتلاكها بأعداد تمكنهم من دخول المنافسة، وكذلك إجبار القوافل التجارية التي تمر عبر ديارهم من دفع "الإيلاف" أو "الخاوه" وإلا تعرضت للنهب والسلب. وهكذا استجدت على الصحراء العربية ظروف استدعت تنظيما اجتماعيا وسياسيا يتجاوز مستوى تنظيم الجماعات البدائية والجماعات الرعوية البسيطة، تنظيما يتناسب مع متطلبات الغزو ومع أغراض الدفاع والهجوم ومع طبيعة الحياة البدوية المتنقلة. وهذا ما سنتطرق له في الفصل القادم.

---

(١) **القاره:** المكان المرتفع. **حص الوبر:** الإبل تساقط وبرها. **زرفل:** جرى مسرعا. **انحازت:** انحاز كل إلى جماعته. **عيّت:** عصت وأبت. **المدّب:** من يرتّب صفوف المهاجمين ويمنع تسرّبهم ليهجموا هجمة واحدة حسب الخطة التي يرسمها لهم قائدهم. **عيّانها:** الشجعان العصاة المتهوّرون. **قب قرح:** خيول بلغت سن الخامسة. **عج الخيل ثور دونها:** دون الإبل، أي أن عج الخيل حجب الإبل الشاردة عن الأنظار وأبعدها عن حيرانها، ومن شدة جريها تساقطت تواديها التي تربط بها أثداؤها من جراء احتكاكها بثفناتها. **قحوم:** فرس جريئة تقتحم صفوف الأعداء. **خطر على الحنكان من ذرعانها:** لشدة نشاطها ترفع بذراعيها إلى أعلى قريبا من الحنك. **المعارف:** الشعر على رقبة الفرس. **تثلث:** ترفع يدها وتقف على ثلاث قوائم. **السلم:** نوع من الشجر. **نهار الهيه:** نهار المعركة. **حفظ علمانها:** سدّد وأصاب الهدف. **قصارها:** الجبناء. **الروح كنه واقف ديانها:** الموت قاب قوسين أو أدنى، يصف ملك الموت الذي يقبض الأرواح بالديان الواقف بالقرب من مدينه حرصا على استيفاء دينه، يصف بذلك حرج الموقف والخطر المحدق بالجميع في قلب المعركة. **يِسهج:** يُترك لا أحد من أصحابه يأبه به لشدة خوفهم وسرعة هربهم. **العرّا:** الناقة التي ذهب سنامها من قلة المرعى. **حدّانها:** حدود المراعي التي ترعى بها إبلهم. **ما نعلّق عاني:** نرعى بحد السيف أينما طاب لنا المرعى ولا ندفع شيئا مقابل ذلك لمن تقع تلك المراعي في ديارهم.

ثنائية البدو والحضر

في تتبّعنا لتاريخ العلاقة بين البدو والحضر ومحاولة تفسير الصراع بينهما نجد أنفسنا، بحكم ثقافتنا المدرسية وتنشئتنا الكتابية، نتبنى دونما نشعر موقفا ذهنيا ومعرفيا لا يختلف في بنيته وتكوينه عن موقفنا تجاه الأدب الشفهي واللهجات ونتقمص دوما ودونما وعي منا وجهة النظر المدنية/الحضرية المنحازة ضد البداوة وثقافة الصحراء والمجتمع القبلي ومجمل نتاجه الثقافي والفني. لقد آن لنا أن نتخطى هويتنا الحضرية في كتابتنا للتاريخ ودراستنا للمجتمع وأن نتجاوز تحيزات الكتابة وأن نفهم حقيقة البداوة لا كضد للحضارة ورمز للفوضى والدمار وإنما كثقافة متكيفة لاستغلال مناطق إيكولوجية وموارد طبيعية غير متاحة للحضر ولا تتواءم مع طبيعة الحياة المدنية، بعدها علينا أن نعيد تقييم علاقة البدو مع الحضر ونفهم طبيعتها من وجهة النظر البدوية والحضرية على حد سواء. تغلُّب الثقافة الكتابية على الثقافة الشفهية يعني في نهاية المطاف انحسار البداوة وتراثها الشفهي أمام الزحف المدني المدجج بالتكنولوجيا والأيديولوجيا وأدوات الكتابة. تكاد البداوة تختفي من الوجود وهي الآن تحتضر وتموت ببطء كما موت البعير، ومع ذلك فإننا لم نبدأ بعدُ محاولة استكشاف حقيقة العلاقة الإيكولوجية بينها وبين الحضر، والتي تقوم على التكامل والتعاون مثلما يشوبها التوتر والصراع.

النموذج المحلي

عرب الجزيرة الذين يدمجهم عرب الشمال وكذلك النموذج الخلدوني تحت مسمى البدو يتمايزون فيما بينهم على المستوى المحلي ويقسمون أنفسهم حسب اصطلاحهم والعرف الدارج بينهم إلى بدو، وهم رعاة الإبل الذين يعيشون حياة الحل والترحال، وحضر، وهم الفلاحون المستقرون في قراهم الزراعية ممن يسكنون بيوت الطين ومن يستعملون الفلح من الغراسة والزراعة. الطرف البدوي في النموذج الخلدوني ينقسم في النموذج المحلي إلى بدو وحضر. لذلك تخف حدة التضادية الثقافية بين البدو والحضر في هذا النموذج وتتقلص المسافة الفاصلة بينهما وتصبح أقرب من المسافة الفاصلة بين البدو والحضر في النموذج الخلدوني. وهكذا تختلف نوعا ما دلالة كل من البدو والحضر في النموذج المحلي عنها في النموذج الخلدوني؛ كما يختلف النموذج المحلي عن النموذج الخلدوني في قِصر المسافة الثقافية بين البدو والحضر وفي أنه لا ينظر لهذه الثنائية من منظور تطوري تعاقبي "داياكروني" وإنما من منظور بنائي تقابلي "سنكروني". ثنائية البداوة والحضارة في النموذج المحلي لا ترتكز على التفاضلية أو التراتبية أو التضادية أو الصراع في علاقة البدو والحضر بقدر ما ترتكز على العلاقة الوظيفية التناظرية "السيمترية" التي تربط بينهما

والتي تقوم على تبادل الخدمات والمصالح والسلع. من هذا المنظور البنائي الوظيفي يمكن اعتبار البداوة والحضارة لا على أنهما مرحلتان ثقافيتان متعاقبتان على سلم التطور الحضاري أحدهما تسبق الأخرى، بل على أنهما وسيلتان مختلفتان لكن متكاملتان ومترابطتان للتكيف مع البيئة الصحراوية ومناخها الجاف. إنهما وجهان لعملة ثقافية واحدة أو طرفان متقابلان ومتوازيان في معادلة اقتصادية واجتماعية وسياسية واحدة، كل منهما يرتكز على قاعدة إنتاجية وتكنولوجية تختلف عن الأخرى تبعا لما تمليه معطيات الإيكولوجيا التي تحدد مصادر العيش وطرق كسبه. ما بين الثقافة البدوية والثقافة الحضرية في النموذج المحلي من اختلاف وما يشوب علاقتهما من توتر منشؤه اختلاف المناطق الإيكولوجية التي يستغلها كل منهما ليستخلص منها موارد رزقه ومن ثم اختلاف الأدوات والأساليب اللازمة لاستخراج هذه الموارد. منذ وجد الفلاحون والرعاة والصراع بينهما قائم على موارد البيئة الصحراوية الشحيحة. صراع البداوة والحضارة صراع قديم يعود، كما تحدثنا الأسطورة، إلى أيام قابيل وهابيل. إنه نتيجة طبيعية لهذه الثنائية ومكون أساسي من مكوناتها. لكنه في النموذج المحلي ليس صراعا بين جماعات همجية بربرية بدائية وبين أمم راقية متحضرة. إنه في حقيقته صراع إيكولوجي بين مجموعتين تكادان تكونان متعادلتين ومتساويتين تقنيا وحضاريا.

يتضح لنا التمايز الذي يحمله أهل الجزيرة العربية في أذهانهم بين البدو والحضر من خلال الاطلاع على أدبهم وشعرهم، الجاهلي والنبطي. البداوة والحضارة، كما يصورهما هذا الأدب، هما النمطان النموذجيان للحياة اللذان يحتلان بؤرة الشعور لدى الإنسان في الجزيرة العربية، وهما القطبان الأساسيان اللذان يحدان رؤيته وتتذبذب بينهما مشاعره وأفكاره. وكثيراً ما يرد ذكر الحضر والبدو مقترنين ببعضهما في الشعر النبطي. وقد استطاع بعض الشعراء أن يختزل هذا الموضوع ويحوله إلى إشارة عابرة أو جزئية فنية صغيرة نستشف منها حضورا ذهنيا دائما لهذه الثنائية في الضمير الجمعي كما يعكسه المخيال الشعري. يقول عبدالله ابن رشيد من قصيدة له مشيرا إلى أن البدو والحضر لكل منهما أسلوب حياة يختلف عن الآخر:

الحيضري ما يستوي غير ببلاد　　　والبيدوي ما يستوي له تحضريه

وهذه أبيات من قصيدة يتضرع فيها أحد الشعراء إلى الله ويرجوه أن يجمعه بعشيره، مشبها رجاءه برجاء فلاح ركّب محالته ومد رشاءه وبدأ يزرع أو برجاء بدوي يهيم في البراري بحثا عن الماء والمرعى، حتى لو استغرق الرجاء والانتظار أربع سنوات "اربع حوليّة":

يالله ياسماع صوت الداعي　　　جزل العطايا مغني الفقريه

ان ترحم اللي عن هواه يصاعِ　　　والحين عن حِبّانَها منحِيّه

أرجـيـه رجـوا واحـدٍ زَرّاع **صَـدّر مـحـاحـيله وْمَـدّ رْشِـيّـه**
وارجـيـه رجـوا البـدو للمـرباع **وارجـيـه لو عِـقْب اربعٍ حُـولِيّـه**

وقال شاعر آخر:

حـمـام يلعي بالبـسـاتين **يلعب طرب والهم مـا جـاه**
هو مـعـجـبـه حـضـرٍ مـقـيمين **هل القـصـور اللي مْـبَنّاه**
أو مـعـجـبـه بدوٍ مْـقَـفّين **يتلون بَـرّاقٍ نِـشَـر مـاه**

وقد يرسم الشاعر مشهدين متتاليين أحدهما مستقطع من حياة الحاضرة والآخر من حياة البادية، كما في قول عبيد ابن هويدي الدوسري يصف قطيعا صغيرا "شمشول" نهبه غزاة من الدعاجين من قبيلة عتيبة قبيل الصبح ثم يتحول ليصف السانية وما تلاقيه من قسوة سائق لا يخاف ربه ولا يتقيد بتعاليم دينه **ناسٍ مناطيق دينه** التي تحث على الرأفة والرِفَق ويجشّمها ما لا تطيقه من المشقّة:

ياتل قلبي تل شـمـشـول الاسـراق **مَعَ دعـاجينٍ سَـروا حـايفـينه**
غَـدوا لهم مع سـومـة الصـبح بِنْيـاق **وْتَـنَـحّـروا ضِلعٍ زمى زابنينه**
أو تل حـبل السـانيـه عِـقْب الاعـلاق **سـوّاقـهـا ناسٍ مناطيق دينه**
لى جت مع السندا فـلا هيب تنسـاق **لا شك يبـغى يهـينهـا الله يهـينه**

ومثله قول الشاعر:

وجـدي عليـهـا وجـد راعي مـواليف **حـيـرانهـا تشـدي ثلاثين مـقـهـور**
جـاهن عـقـيـدٍ ردّف الجـيش ترديف **ونوّخ لهن من بين جـال وعـشـمـور**
أو وجـد من لُه غـرسـة تنثـر الليف **ستٍّ عـقـايبـهـا على فـجّـة النور**
حلّوا بهـا مع طلعـة الشـمس تنسـيف **واصـبح نماها كنه الجـوخ مـشـرور**

ومما يؤكد على حضور ثنائية البداوة والحضارة كحقيقة ذهنية في ثقافة أهل الجزيرة هو ما يحمله بدوها وحضرها كل منهما تجاه الآخر من مشاعر غامضة تتراوح بين الإعجاب والازدراء ومن صور نمطية متضادة تجمع بين الخساسة والنبل. النزعة الحربية التي تلون شخصية البدوي وتصبغ قيمه ورؤيته في الحياة بصبغة أرستقراطية تجعله يستنكف الفلاحة ويزدري الأعمال اليدوية والحرف والصناعات التي لا تليق بالنبلاء والفرسان "**هل السنان والعنان**". ويأنف البدو من سكنى القرى ويشمئزون من الروائح الكريهة المنبعثة من مجاري البيوت وأسمدة الحقول. يحتقر البدو حياة الحضر ويعيرونهم بأنهم يأكلون لحم الدجاج، بدلا من صيد البر، ويشربون حليب البقر "**أم العوف**"، بدلا من حليب النوق "**الخلفات**". والعجيب أن ازدراء البدو لحياة الفلاحين لا تتوقف على العرب، بل نجدها أيضا عند الصوماليين، بما في ذلك ازدراءهم لشرب حليب البقر بدل النوق (Lewis 1961: 101). والقصص والأشعار التي تروى عن ازدراء البدو للحضر وأنفتهم من سكنى القرى كثيرة منها قصة ميسون بنت بحدل مع معاوية بن أبي سفيان، وهي قصة مشهورة. ومثله قول بخوت المرية لما تركت البداوة واستقرت قرب إحدى مدن المنطقة الشرقية:

وجودي على بيت الشعر عقب بيت الطين وجــودي على شــوف المغــاتيــر منثــرّه

وقول أحد بنات العجمان لما زوجها أهلها من رجل حضري:

مـــــا لـي بـدارينٍ ولا بـالـقـطـيـفِ ولا بـذا الحـلـه ولا مـن دَهَـلـهـــــا

شــقّي على وضــحــاً حْـبــاله تِهــيفَ أســبق من اللي عَلّقــوا في دِقلهــا

وْلَقْط الـزبـيـــــدي من تـراب نـظيـفِ في قــفــرةٍ يعــجــبك ريحــة نفلهــا[1]

وهذا حسن ابن سرحان، شيخ مشايخ قبيلة بني هلال، يفتخر بأنه ليس حضريا وإنما بدوي يتتبع مواطن الكلأ لإبله ويدفع عنها الأعداء وذلك في قوله:

أنا حــسن مــا نـي ولد حــيـضـريّه ولا زهْمَلَتْني عند بيــبـــان دوره[2]

دِرْنـي وتـلقـــانـي ورا شـــمّخ الذرى أضـــرب بعـــيـــدان القنا من يِدوره

ومن الأمـثلة على ازدراء البدو للحـضـر حكاية بداح العنقري الذي كـان يركب فرسه ويذهب إلى منازل بدو كانوا قاطنين بالقرب من ثرمداء ليستعرض فروسيته أمام أحد الفتيات التي أعجبه جمالها. لكن الفتاة لم تأبه به وقالت لأحد النسوة التي كانت تحاول أن تلفت نظرها إليه: **خيّال القْرى زين تصفيح**، أي أن خيال القرية يجيد الاستعراض لكنه لا يجيد الكر والفر. وفي صبيحة أحد الأيام أغارت خيل قبيلة الفضول على القطين واستاقوا إبلهم ولم يستطيعوا فكها حتى كر العنقري على فرسه واستنقذ الإبل. وفي هذه المناسبة قال قصيدته المشهورة ومنها:

الله لحَـــد يامـــا غـــزينا وجـــينا ويامـــا رِكِـبنا حــامـيــات المشــاويح

ويامـــا تعـــاطت بالهنادي يدينا ويامـــا تِقــاسـمنا حــلال المصــاليح

وراك تـزهـد يـاريش الـعـين فـــــينـا تقــول خَــيّــال القْــرى زين تصــفــيح

ترى الظفـــر مـــا هوب للظاعنينا قَـــسْمٍ وهو بين الوجــيـــه المفـــاليح

يوم الفــضـــول بحلتك شــارعــينا ادعـــيت عنك الخــيل صمٍّ مـــدابيح

البـــدو واللـي بالـقْـــرى نازلينا كلٍّ عطاه اللـه من هَبّــــة الريح

وينتهي الأمر بأن يتزوج بداح من عشيقته لكن حياة الحضر لم ترق لها فقالت قصيدة منها:

واشـيب عـيني من قــعــودي بقـريه ومن بيـــقـرانٍ رِبْطهــا في حلوقـــهـا

هنيّ بنات البـــدو يرعن بقـــفـــره ريح الخـزامى والنفل في غَـبــوقــهــا

وهذا شاعر مطير حنيف ابن سعيدان يعبر في الأبيات التالية عن حسرته لتحول الدويش من حياة البداوة إلى حياة التحضر بعد ما استقر في هجرة الارطاوية:

واشـــيـــخنا وان شـــافت النار ناره لـى من كلٍّ حَطّ عطفــه ومـــســـيــوق

كم واحـــدٍ ينوي وفـــيـــصل دمـــاره على النقــا مــا فـيـــه ســرقٍ ولا بوق

واليـوم فــيــصل ســاعْيٍ بالتــجــاره صكّوا عليـه الحـضـر يمشي مع السوق

مـــيـر اقــمــحي ياسـابقــه كل غــاره وذودٍ يبي مع طيـــحـــة الوسم زملوق

---

(١) **دهلها**: سكنها. **تهيف**: تتحرك في هذا الاتجاه وذاك. **اللي علّقوا في دقلها**: السفينة. **الزبيدي**: الكمأة.

(٢) **زهملتني**: لفتني بالمهاد.

وقد عبر الجربا في الأبيات التالية (والبعض ينسبها لصايد الزعيلي) عن معارضته للدولة السعودية الأولى والدعوة السلفية التي تتبناها لأن متطلباتها تتعارض مع متطلبات البداوة ويقول بأن الدين لا يتواءم إلا مع حياة الفلاحين المسالمين الذي يغرسون النخيل ويزرعون الحبوب ولا يصلح لذئاب الصحراء المعتادين على السلب والنهب، ويقول إن الإذعان للدعوة يعني الاستسلام والرضوخ وبيع الخيل بأزهد الأثمان لأنه لم يعد لها حاجة:

ونّيت ونّة من شْلِع مِنْه لِه ضرس	**أو ونّة اللي غادي له بضاعه**
من شوفتي للذيب يجلس على الدرس	**من عقب فرسه صار قلبه رعاعه**
الدين يصلح للذي مهنته غرس	**راعي قليبٍ دبّر الحب صاعه**
والا غلامٍ طمّن الكف للمرس	**يعطي لطلاب الجنايا رتاعه**
ياهل مشاويل الرمك رايكم عمس	**مير اجلبوها وارخصوا بالمباعه**
لى صار ما طارى المغازي لها رمس	**وقلايعٍ ناتي بها كل ساعه**
ياما حلى الزغروت ياناقع الورس	**ياللي نقاريش الهوى في ذراعه**

ولقد بلغت حدة التوتر بين البدو والحضر ذروتها حينما تفاقمت حركة الإخوان قبل القضاء عليها في معركة السبلة. وفي القصائد والعرضات التي قالوها للإشادة بانتصار الملك عبدالعزيز في معركة السبلة استغل شعراء الحضر هزيمة الإخوان للتشفي من البدو والسخرية بهم. وقبل هؤلاء جميعا سبق وأن عبر حميدان الشويعر عن نظرة الحضري إلى البدوي في قوله:

البدوي ان عطيته تسلّط عليك	**قال ذا خايفٍ مير بالك عطاه**
إن ولى ظالمٍ مفسدٍ للكمام	**وان ظْلِم زان طبعه وساق الزكاه**
مثل كلبٍ الى رمِي فهرٍ يروح	**وان رْمِي له بْعظمٍ تبع من رماه**
حاكمٍ ياكلونه ومنهم يخاف	**من رخاميّته ماهنينٍ ثواه**
وحاكمٍ هو دواهم بفعلٍ يشاف	**كلما خالفوا لحق فيهم مناه**
كل يومٍ عليهم صباحٍ شرير	**غير ذبح اللحى عزل بوشٍ وشاه[1]**

وشبيه به قول فواز السهلي في قصيدة له يمدح بها الأمير عبدالله بن ثنيان المتوفى عام ١٢٥٧هـ:

للحضر زيّن موازين العدال	**واسهم بالله ورتّب ناظرين**
والبوادي لو عطوك من العهود	**فاجرينٍ ماكرينٍ بايرين**
شيخهم يجلس وتاليهم يروح	**للطوارف والدروب مْحَنشلين**
اصقل الهندي وسنّه للاعراب	**وانسف الجمهات والله لك عوين**
لين ياتي دينهم دين الرسول	**اشهد ان ما دينهم هذا بدين**
الاعراب اشد كفرا ونفاق	**فالله الله والاعراب مكذّبين**
يسفكون الدم والماكل حرام	**وما فرض طاغوتهم به خالصين**

(١) **الكمام**: يكنون به عن سلطة الحكم والدولة. **فهر**: حجر. **رخاميته**: جبنه وذله تشبيها له بطائر الرخم. **ماهنين ثواه**: متسلطون عليه ومذلينه. **اللحى**: الأنفس، الرجال. **عزل بوش وشاه**: يغرمهم ويأخذ إبلهم وشاءهم.

وهناك أبيات مشهورة لبديوي الوقداني في هذا المعنى منها قوله:

البـــــــدو يـابـاغٍ من الـبــــــــدو ثـابـه	**البـــدو لو شـــافت مـــعك شي تنهـــبك**
لى جـــوا على الـعــيــشـــه ســواة الذيابه	**عَـــدّت مـــخـــالـبـــهم عن الزاد مـــخلبك**
احـــــذر تِـطَرِّف يـاخـــــذونك نْـهـــــابـه	**والا تـخـــاويـهم يـحـــتّـــون مـــزهـبك**[١]
كِبْ الـبـــــــدو يـاجــــــعلـهم لـلـذهـابـه	**حــيث ان مـــذاهبـــهم تـخـــالف لمذهبك**

رغم ما تتسم به حياة البدو عموما من قسوة وشظف وضنك، مقارنة بحياة الحضر، فإن البدوي يجد العزاء فيما تمنحه له إبله من حرية واستقلالية وقدرة على الحركة مما لا يتوفر للفلاحين المستقرين. وهذا ما قصد إليه جنّاب، أحد عبيد عقاب ابن عجل في قصيدة قالها يلوم عمه لسماعه مشورة من زين له بيع الإبل والاستقرار وفلاحة الأرض، ويذكر الشاعر عمه بما حدث للشيخ ابن سعدون الذي استطاع بفضل إبله أن يتحاشى هجمات الدولة العثمانية التي رفض الخضوع لها:

ياعــقـــاب عـــقب البل خـــرابيط وعْلوم	**يابو جـــهـــز لا تْعــيـــر فكرك لغـــيـــره**
إمّـــــا انت والا عـــــافت خـلّوا الـدوم	**واتبع هوى "العليـا" و"لعـبـه" و "ظيـره"**
طيـــرٍ بلا جنحـــان مـــا يِدرِك الحـــوم	**جناحك البل يوم عـــمّـــد نشـــيـــره**
افطن ترى ام ذرعـــان تلحـــقكم اللوم	**اللي تشـــيل البـــيت يا صـــار ذيره**
البل يا منّه مـــلا كـــبـــدك الزوم	**تـــدّيـك مـــن لـــك ديـــرةٍ يم ديـــره**
مـا شـفت سـعـدون سنة هجـمـة الروم	**لولا نْيـــاقـــه مـــا ســعت له بْخـــيـــره**
أرسل عـلـى الدفـــرات مـن كنّسٍ الـكوم	**وشـــالوا على حـــيلٍ سْـمـــانٍ ظِهـــيـــره**
وأقــفى كــمــا طيــرٍ كــفخ يدرج الحــوم	**من فـــوق نوقٍ عين خـــمسٍ مـــســـيـــره**[٢]

يكفي ما قدمناه حتى الآن من شواهد شعرية ليقوم دليلا على أن أهل الجزيرة العربية يحملون في أذهانهم تصورا نظريا لطبيعة مجتمعهم يصنّف هذا المجتمع إلى شقين: بدو وحضر، كل منهما له خصائص تميزه عن الآخر وطريقة مغايرة في الحياة. هذا التصور النظري هو ما سميناه النموذج المحلي لثنائية البدو والحضر. لكن هذا النموذج المحلي، كأي تصور نظري وكأي عملية نَمْذَجة، يقدم صورة مبسطة ومنمطة لواقع اجتماعي متداخل التركيب. ثنائية البداوة والحضارة في النموذج المحلي تمثلان نقطتين متقابلتين على خط متصل يحصر بين طرفيه سلسلة متدرجة من أنماط الحياة وسبل التكيف مع بيئة الصحراء والتي قد تتفاوت فيما بينها بتفاوت معطيات الجغرافيا والمناخ، لكنها مع ذلك تتشابك وتتداخل على عدة نقاط من هذا الخط المتدرج بحيث يصبح من الصعب التمييز والفصل فيما بينهما واعتبار كل منهما وحدة اجتماعية واقتصادية منعزلة عن الأخرى، بل إن أنماط الحياة هذه

(١) **يحتّون مزهبك**: يأكلون كل ما معك من الزاد ومؤونة الطريق.

(٢) **خرابيط وعلوم**: تُرّهات وكلام لا فائدة منه. "**العليا**" و "**لعبه**": أسماء إبل الشيخ الموجه له الخطاب. **عافت**: ابن عقاب ابن عجل. **ام ذرعان**: اسم أحد النوق. **ما سعت له بخيره**: لما استطاع النجاة. **كفخ**: صفّق بجناحيه. **عين خمس مسيره**: لا يدركه من يطلبه إلا بعد مسير خمس ليال.

تتقاطع وتتفاعل على مختلف المستويات التنظيمية والأنشطة الاقتصادية لتشكل مع بعضها البعض نظاما اقتصاديا واحدا ورؤية اجتماعية وثقافية واحدة. لذلك فإنه بقدر ما يسهل التمييز بين البدو والحضر على المستوى النظري يصعب الفصل بينهما في الواقع المعاش (Kurpershoek 2002: 93-96). وهذا بحكم ما يقوم بينهما من علاقات متشعبة ومكثفة وبحكم أن وجود أي منهما ضروري لوجود الآخر، على خلاف ما يفترضه النموذج الخلدوني من أن البدو فقط هم الذين لا غنى لهم عن الحضر في حاجاتهم الضرورية بينما لا يحتاج الحضر إلى البدو إلا في الحاجي والكمالي (خلدون ١٩٨٨/١: ١٩١-٢).

النموذج الخلدوني لثنائية البداوة والحضارة يسير في حركة تطورية أحادية الاتجاه، بمعنى أن التغير يسير دائما من البداوة إلى الحضارة وليس العكس لأن التمدن، كما يقول ابن خلدون، غاية البدوي بينما لا يتشوف الحضري إلى أحوال البادية (خلدون ١٩٨٨/١: ١٥٢). لكن الدراسات الميدانية والأركيولوجية تؤكد أن المراوحة بين البداوة والحضارة أمر غير مستغرب، وفق ما تمليه المصلحة والظروف (Abu-Rabia 1994: 21-2; Finkelstein 1992: 133; Lee and Bates 1974: 191; Marx 1992: 259). وهذا ما يؤكده أيضا النموذج المحلي. فقد نجد أن الأسرة أو الفخذ بكامله يتحول، لسبب أو لآخر، من البداوة إلى الحضارة أو العكس (al-Juhany 1983: 151-3). والتحول من البداوة إلى الحضارة عملية مستمرة لكنها تتم ببطء وعلى مراحل. حينما يصل البدوي إلى درجة من الفقر لا يملك معها راحلة لتحمله ولا شيئا من المواشي فإنه يضطر إلى الاستقرار فى أحد القرى أو المدن "يْهَثِل" ليفلح الأرض أو ليبحث عن عمل يعتاش منه، كأن يعمل جمّالا أو راعيا لأهل البلدة أو سائقا لسوانيهم. وحينما تجبر الظروف البيئية والمناخية القبيلة على الارتحال والهجرة بعيدا عن ديارهم بحثا عن الماء والمرعى فإن هذه الهجرة عادة تتم على مراحل وقد تستغرق سنوات وتترك وراءها العديد من الأفراد والأسر الذين لا يستطيعون مواصلة الرحلة وتحمل مشاقها. من ناحية أخرى قد يصل البدوي إلى درجة من الغنى وتكدس الثروة بحيث يصبح من المستحيل عليه أن يدير كل ما يمتلكه من قطعان الماشية مما يضطره إلى بيع بعضها واستثمار القيمة في شراء الدور والمزارع والعقارات ثم يصل بعد ذلك إلى مرحلة يجد فيها نفسه ملزما بالاستقرار في المدينة لإدارة أملاكه والإشراف عليها ومزاولة الأعمال التجارية (Blunt1881/I: 260). وأحيانا تجبر الظروف القبيلة على الاستقرار بسبب توالي سنوات القحط مثلا أو التعرض لغزو كاسح مثلما حدث لجماعة صحن ابن علي شيخ الجعفر من عبده. حدثني مهنا ابن نويشي ابن ثنيان قال إن ساجر الرفدي أغار على الجعفر حينما كانوا نازلين في خضرا بالقرب من لينة ونهب أذوادهم بالكامل، فركب صحن ابن علي إلى قبائل الرمال والشلقان

والسهيل مستجديا إياهم ليعوض خسائر قومه. وصادف أن مهنا ابن ثنيان أحد عقداء الزميل كان قد عاد لتوه من غزوة شنها على النصير من المرعض من الشعلان بالشقيق ونهب منهم إبلا ما له حد ولا رد فأعطى صحن من هذا الكسب ثمانين ناقة. وكافأ صحن مهنا على جميله بأن وهبه الهْبِكِه، وهي أحد موارد الجَعَفَر المعروفة في منطقة الحزول. أما صحن فإنه بعد هذه الحادثة قرر هو وقومه ترك البداوة والاستقرار في قراهم الزراعية.

وقد يتحول الحضر إلى البداوة نتيجة جفاف الآبار أو استنزاف التربة أو اضطراب الأحوال السياسية وانعدام السلطة القادرة على ردع البدو وكف أذاهم عن الحضر، وهذا ما حدث مثلا في العالم الإسلامي عامة مع انهيار سلطة الدولة العباسية في نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر الميلادي وتجزئتها إلى دويلات كان من أولها دولة الحمدانيين من تغلب التي قامت في الموصل ثم انتقلت في عهد سيف الدولة إلى حلب (Asad 1973: 66-8) . ومن الأمثلة على ذلك في العصور المتأخرة قبيلة الحويطات التي يستنتج البعض من اشتقاق الإسم أنهم كانوا في الأصل فلاحين (Wallin 1979: 130-4, 302). وتردد الروايات الشفهية أن الزميل من سنجاره وقبيلة الدغيرات البدوية من عبده كانوا أصلا فلاحين ورعاة ماعز وشياه لا يتعدون شعابهم وجبالهم، ولم يقتنوا الإبل ويتوغلوا في الصحراء إلا مؤخرا بعدما قويت قبيلة شمر. يقول نواف ابن طعيسان من شيوخ الرمال:

> سنجاره كلّه ما هي بدو أوّل، لابدين بهالضلع اللي بموقق واللي بتوارن واللي بشوط ياكلون من التمر وعندهم غْنيمه. ولكن يوم انتشرت الناس وعرفوا الديار وقاموا يصولون ويجولون ويغزون انتشروا وصاروا اهل بل واهل حلال. والا هم اول عشر معزا ونْخَلَتين. والناس قليله قَبِل، الظاهر ان كل الغفيله صاروا بهالديره، موقق، اللي بفلاحه واللي بهالضلع، كل الغفيله.

ويقول زعل ابن عواد الضويلي من أهالي موقق:

> أول حياتي بدوي بهالحماد بين العراق والاردن. استقريت بموقق لي حول خمس وعشرين سنة، تحضريت بملك هلي، فلايح هلي وشلقهم وارضهم واملاكهم اللي هم نِشوا به وجدودهم وطلعوا به وكثروا به، هالديره. بس حنا رحنا بدو تخيرنا البداوه تخيّر، يوم البداوة قبل يغزون الرجال، اهلنا قبل، يغزون ويدورون المصالح. نمشي يم ديار هالشمال ونمشي بادية مع اللي يبدي من جماعتنا، مع الرمال ومع الغفيله. أهل موقق حضر، كل طوايفهم، الا يشذ منهم ابن فطيمان والصقيري وابن بشر، هذولا مثلنا كانوا حضر وعافوا الفلايح بالزمان الاول وراحوا بدو يتلون البل ويغزون ويكسبون. ويوم انه طفى ضو البداوه وانجعف شداده نكسوا على ملوكهم.

وتذكر الروايات الشفهية أنه حينما مرت فلول شمر المنهزمة أمام عنزة في موقعة بيضا نثيل على مفتاح الغيثي، زعيم الدغيرات، وجدوه يرغى، أي يصنع الإقط، ولما طلبوه أن يترك السوادين، أي الغنم وبيوت الشعر، وينهزم معهم بالسلّة، أي الخيل والإبل والرجال، أجابهم بأنه وكل جماعته أهل سوادين، مما يعني أنهم لم يكونوا يملكون إلا الغنم وبيوت الشعر دون الإبل والخيل. والدغيرات يدعون أولاد علي ويقال

أن عليا هذا كان في الأصل يحترف تأبير النخل لأهالي جو في منطقة أجا. وكانت له إبنة رائعة الجمال. وفي ذات يوم مر بها شباب من شبان القبيلة، الذين كانوا يحضرون إلى جو في الصيف لجني ثمار نخيلهم، فبهرهم جمالها لكنهم عابوها بأن أباها يعمل أبارا. ولما اشتكت الفتاة لأبيها وروت له ما حدث لها مع شباب القبيلة صمم الرجل على أن يثأر لكرامته ويثبت رجولته ونبل أصله. ودبر خطة تكفل له ذلك لكنه لم يشرع بها إلا بعد ارتحال القبيلة لأنه أراد أن يؤجل المواجهة معهم لحين يتم استعداداته. لما ارتحلت القبيلة عمد إلى مكان مشهور بجودة الملح وجلب منه حاجته وانكب على تجهيز ما يحتاجه من ملح البارود، وكانت البارود المستخدمة آنذاك هي النوع المسمى فتيل. وكان محتاجا لكمية كبيرة تكفيه مهما طالت المناوشات بينه وبين القبيلة حينما يحضرون في الموسم القادم. وفعلا لما توافدت القبيلة في الصيف لجني النخيل جلس لهم هو وأبناؤه في قمة الجبل الذي يحرس جو وصدهم عن دخول المكان وأعلن ملكيته المطلقة لجو ولا أحد يدخلها إلا بإذن منه ووفق شروطه هو. بذلك أصبحت جو ملكا للدغيرات الذين تحوّلوا للبداوة بعد أن قويت شوكتهم.

تلعب عوامل البيئة والظروف المحلية دورا هاما في تحديد تركيبة النظام القبلي وطبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية بين البدو والفلاحين. ففي المناطق التي تقع على جنبات الأودية بما توفره من مياه جوفية وتربة خصبة كما في وادي حنيفة في منطقة العارض أو وادي الرمة في منطقة القصيم نجد الأهالي يميلون نحو الزراعة والاستقرار. لذلك ظهرت في بعض مدن هذه المناطق محاولات متكررة لنشوء ما يشبه إلى حد ما دولة المدينة في الأزمنة السابقة، خصوصا لدى المدن التي تقع على طرق الحج والتجارة مما مكنها من تدعيم الفائض من محاصيلها الزراعية بما تحصل عليه من دخل لقاء نشاطاتها التجارية واللوجستية. أما في المناطق الصحراوية التي لا تسمح بيئتها الطبيعية بمزاولة الزراعة فإن البداوة الخالصة التي تقوم على رعاية الإبل هي النمط السائد، كما هو الحال بالنسبة لقبيلة آل مرة في منطقة الربع الخالي جنوبا أو قبيلة الرولة في منطقة الحماد شمالا. أما المناطق التي تتوفر فيها المياه والأراضي الخصبة والمراعي الجيدة فإننا نجد أفراد القبيلة الواحدة موزعين بين حياة الرعي والبداوة وبين حياة الزراعة والاستقرار. وهذا يكون عادة في المناطق الجبلية حيث تعمل قمم الجبال الصخرية وسفوحها على تجميع مياه الأمطار التي تجري على شكل تلاع وشعاب ووديان صغيرة تصب في فياض وروضات خصبة. ومن الأمثلة على ذلك جبلي أجا وسلمى في منطقة حائل وجبال الهضب في منطقة وادي الدواسر وجبال العوالي قرب المدينة حيث تقطن قبيلة حرب. إلا أن بُعد هذه المناطق عن طرق الحج والتجارة ومناطق النفوذ الخارجي حال دونها ودون قيام المدن الكبيرة والأمارات فيها وظلت تدور في فلك البداوة والنظام القبلي. وظلت هذه المناطق

خاضعة للهيمنة القبلية إما بحكم القرابة والانتماء القبلي أو بحكم التبعية. ومن المعلوم مثلا أن حائل لم تستطع النهوض لتكوّن لنفسها إمارة ذات شأن حتى تبدلت الأحوال السياسية وانفرط الأمن في وسط الجزيرة العربية مما أدى إلى انحراف طريق الحج الفارسي من وسط الجزيرة إلى شمالها حيث استفاد أمراء حائل الرشيديون من هذا الوضع الجديد وآلت إليهم مهمة نقل وحماية الحج الفارسي بما يوفره لهم ذلك من دخل إضافي.

وبالإضافة إلى الفلاحين والبدو رعاة الإبل هنالك أطراف أخرى تدخل لتضيف دليلا آخر على عدم دقة فرز أهل الجزيرة العربية إلى صنفين منفصلين ومتمايزين تمام التمايز: بدو وحضر. فهناك الشوايا، أو **الشاويّه**، وهم البدو المتخصصون في تربية الماعز والضأن. وهناك من يسمون **عريبدار** أو **القْعَديّه** (من القعود وعدم الحركة) وهم من البدو الذين تقطعت بهم الأسباب والسبل وليس لديهم من الرواحل ولا من الحلال ما يمكنهم من الاستمرار في حياة البداوة، فيضطرون إلى النزول على حافة المدن والقرى الزراعية علهم يجدون عند الفلاحين وأهل المدن من الأعمال ما يعينهم على كسب قوتهم اليومي.

والشوايا، على خلاف أهل الإبل، لا يستطيعون التوغل في الصحراء ولا يحتملون مشاق النجعة، لعدم استطاعة ماشيتهم على ذلك وحاجتها للماء بشكل يومي. هذا الصنف من البدو لا يربّون الخيول ولا يمارسون الغزو وليست لديهم النزعة الحربية التي لدى رعاة الإبل وغالبيتهم يدفعون أتاوة "خاوه" للقبائل القوية التي يعيشون تحت حمايتها، ولذا يعدون أدنى منزلة من رعاة الإبل الذين هم **بعيدين الظعَنه وسيعين الطعَنه**. لكن الشوايا مع ذلك يعدون من القبائل الأصيلة والنبيلة. وكثيرا ما يورد الشعراء مقطوعات شعرية يصفون فيها نبل رعاة الإبل وأفضليتهم وعدم استطاعة أهل الغنم مجاراتهم في بعد النجعة والارتحال. يقول ابن قويفل يمدح الشعلان بأنهم أهل إبل ينزلون بعيدا في الخلاء وليسوا أهل غنم:

نَزْل الخلا ما هم فراقين سِقْسان ... ما سَقْسِقوا للعنز تتلي ظَعَنهم

ويقول ابن سبيل:

مظهورهم كِن الطماميع تشعاه ... يتلي سلف خيّال من قرّبت به
ياقِرْب مسراحه وما ابعد معشّاه ... تِمْسي مْحَوّشة الغنم تشتمت به

ويقول نافع ابن فضليه من بني علي من حرب:

يِمْطِر على دارٍ يِربِّه خليفان ... بالقيظ رعيان الغنم ما يجونه
ما يدهله ياكود خيلٍ وقطعان ... فيها النصي كن الغدارين لونه

ويقول عدوان الهربيد من السويد من شمر موجها الكلام إلى جريس، ابن أخيه، قائلا له إننا أهل غنم نسوقها "**نجل الحبص**" ولا نستطيع مجاراة قبيلة الرمال في حلهم وترحالهم:

جـينا نِجِلّ الحبص جَلّ الوداعِ   قرايفٍ ما بين رامي ومصفار
ما يطردن الجوع لو هن شباع   قرايفٍ ما بين رامي ومصفار
نتلي مصلّح ناقته والمْتاعي   ربعٍ يدورون المغازي والاسفار
هل الشداد مْدلّهين القطاع   كم راس حيدٍ زوّلوا عنه الاشجار
مثل القبيس ليا انتهض بارتفاع   حلالهم ياجريس حثّات الاوبار
حيرانهم تشدى حفيد الضباع   وضحٍ تَعاود بين ملحق وقهّار
مِطْنين راع الضان بالانقطاع   ومرضين بعصير النزل كل صقّار
هل الشداد ملعفظين القطاع   كم راس حيدٍ زوّلوا عنه الاشجار
ياجريس قِلْ عن دربهم بانهزاع   ما ظَنّتي بارى هل القود حمّار[1]

ويقول ابن عيسان الثبيتي يمدح الإبل ويذم الغنم ويقول في البيت الأخير إن الإبل، رمز حرية البدوي واستقلاليته، هي التي تحملهم عبر المفازات والمظامي إلى جوف الصحراء حيث لا تستطيع يد أي حاكم أن تصل إليهم:

يالله من حرش العراقيب ياللّه   وابوي ما اعجل وردها والصدير
هي النِّقَذ لى ما عطوا درب مظماه   والا من الحاكم خَبَطْهم نذيرِ
ما هيب من صفر العيون المهبّاه   اللي عليها يَزِرْبون الحضير
دايم وراعيها تكالح ثناياه   يخاف من سبعٍ عليها يغير

ومن ضمن نصائح الدسم لأخيه هذه الأبيات التي يحثه فيها على اقتناء الإبل ويحذره من اقتناء الغنم:

الزبد لا يرميك هو والرويبه   تتعب بحوش الضان وتدشّر النيب
النيب بايام الدهر لك حليبه   يدفعك لايام الفضا والتعاجيب
راع الغنم يشيب من قبل شيبه   والبل معزه تجلي الهم والشيب

إلا أن الغنم مع ذلك تتميز عن الإبل بعدة مزايا من أهمها أنها سريعة التوالد والتكاثر إذ لا تتعدى فترة حملها ستة أشهر مقارنة بالإبل التي تصل إلى سنة كاملة تقريبا، وهي سهلة التصريف عند البيع والشراء لرخص أثمانها مقارنة بالإبل (Asad 1970: 16-7; Sweet 1965: 1139)، خصوصا وأن أهلها، على خلاف أهل الإبل، لا يظعنون بعيدا عن المراكز الحضرية والأسواق. وتنتج الغنم كمية من الصوف أكثر من الإبل وحليبها يمكن استخراج السمن منه كما يمكن تجفيفه على شكل أقط. هذا عدا أنها يمكنها أن تتغذى على أنواع من الأشجار وتعيش في بيئات لا تستطيع الإبل أن تعيش فيها لأن صوفها يقيها البرد الذي لا تتحمله الإبل وهي لا يضرها ذباب الزريقي الذي يفتك بالإبل في منطقة الفرات. ورعي الغنم والعناية بها لا يتطلب

(١) **الحبص**: الشياه قليلة الصوف. **قرايف**: ضعاف وهزيلة لا حليب فيها. **رامي**: من جدعت حملها. **مصفار**: من ولدت في فصل الصفري ونش ضرعها. يقول إننا نسوق هذه الشياه حريصون عليها كما لو أنها ودائع في أيدينا. **المتاعي**: من يتاعي لفرسه، يناديها. **مرضين بعصير النزل كل صقار**: لهمتهم وسرعة مسيرهم يصلون منزلهم قبل غروب الشمس مما يتيح الفرصة للقناص أن يصطاد بطيره. **حمار**: راعي الغنم لأنه يعوّل على الحمير في نقل متاعه.

جهدا كبيرا لذا يمكن للأطفال الصغار والنساء أن يقوموا بهذه المهام. ونظرا لأن الغنم ليست سريعة الحركة مثل الإبل فإنه ليست هدفا مفضلا للغزاة، بل إن البعض يأنف من نهبها، مثل ما يشاع عن ساجر الرفدي في قصيدة له يمدح جواده:

وامهرتي وانا عليها شفاوي لى قيل ياهل الخيل تطري عَلَيّه
ما ني معوّدها لكسب الشواوي ولا رددت فرق الغنم يالزويّه

ومن عادة البدو المستضعفين أن يطلبوا من أبناء عمهم الأوفر حظا من أصحاب الإبل الذين يمتلكون بالإضافة إلى الإبل رعايا من الغنم أن يمنحوهم ما لديهم من أغنام ليربّوها لهم ويعتنوا بها مقابل نتاجها من الصوف واللبن، أما نتاجها من الخراف فهي تعود للمالك. ومعظم قصائد عدوان الهربيد من السويد وملاحاته مع ابن أخيه جريس تدور حول هذا المعنى. يقول في أحد قصائده:

ياجريس ما لك الله اصدق من شياهنا حبيباتنا ياجريس لو هن ودايع
أخير عندي من ثْحِرّي رفاقتي كثيرين زَلْق الحكي والبطن جايع
قريبين بالعصبه حليّين بالنبا بعيدين بالعازات يوم النفايع

ويقول أيضا:

أخب باطرافه خبيب الحصان باطرافهن ننحى فروس الذيابه

باطراف الغنم.

عن قولة الهربيد ياجريس جاني وقت المنايح مثل هافي كلابه
عن قولة الطلاب لا ما عطاني وعن قولة المطلوب لا، لا سعى به
يا انطيت عنز من كراب اليمان انهج كما الكساب لو كان ما به

ويقول عدوان:

ياجريس بوقوت الصفَر لا تهاب صلّح شياهك لا يقولون سعبوب
اخير عندي من تحري حبابي اللي ذراهم بين الاقراب مكروب

ولا أدل على ضبابية الحدود الفاصلة بين البداوة والحضارة في صحراء الجزيرة العربية وصعوبة الفصل بينهما من أن الحضر المستقرين مهما طال بهم المقام في مدنهم وقراهم لا يقطعون صلتهم بالصحراء التي يذهبون إليها كل عام في موسم الربيع لقضاء عدة أيام للفسحة والاستجمام، ويحصلون منها على الكثير من ضروريات حياتهم مثل الأخشاب التي يستخدمونها في بناء بيوتهم والحطب للوقود والعشب لحيواناتهم وبعض النباتات الطبية ونباتات يأكلونها هم مثل الأكمة والعراجين والطراثيث والبسباس والحمّيض والبقّيقر والذعلوق والعنصلا وغيرها. كما أن لكل مدينة أو قرية حمى في الصحراء القريبة منها لا تسمح لأحد من غير أهلها من البدو أو الحضر بالاقتراب منه أو الاستفادة من عشبه وحطبه. ومن المناظر المألوفة في قرى نجد أن ترى الرعاة كل صباح يذودون غنم القرية ذاهبين بها إلى المراعي الصحراوية القريبة ولا يعودون بها إلا عند المساء. وكثيرا ما تنشب

المناوشات بين البدو وأهل القرية حول حمى القرية أو أغنامها التي يحاول البدو أحيانا نهبها حينما تخرج لترعى في الصحراء. وفي فترات السلم يمارس الحضر ما يسمى بالزراعة البعلية وهي أن يعمدوا إلى زراعة القمح والحبوب في الصحراء معتمدين على مياه الأمطار، كما ينشطون في إحياء الموات من الأراضي الصحراوية الخصبة على جنبات الوديان والتي تتوفر فيها المياه. ثم إن البدو الذين يعيشون في المناطق الجبلية التي تتوفر فيها المياه وتنمو فيها أشجار النخيل دون حاجة إلى السقيا، كما في أجا وسلمى وجبال الحجاز، يعيشون جزءا من السنة حياة حضرية والجزء الآخر يعيشونه حياة بدوية. هؤلاء يبدون في فصلي الشتاء والربيع بحثا عن المراعي لإبلهم و يَحَضْرون في فصل الصيف، وهو ما يسمونه وقت المحضار، لجني التمر من نخيلهم التي يكلون العناية بها من تأبير وغيره إلى بني عمهم وقرابتهم من الحاضرة الذين يحصلون مقابل ذلك على قسط من الثمرة. وقد يمارس هؤلاء الزراعة جزءا من الوقت ويراوحون بينها وبين الرعي تبعا لاختلاف المواسم والفصول، وهذا نوع من أنواع الترحال الموسمي.

وكثيرا ما نجد أن القبيلة الواحدة تضم بين فروعها وأفخاذها من يقومون على رعي الإبل وآخرون يقومون على تربية الضأن والماعز وآخرون يعملون في الفلاحة وزراعة الأرض وغرس النخيل (Pelly 1866: 67). وفي كثير من الأحيان يتداخل البدو مع الفلاحين بشكل يصعب معه التفريق بينهم في اللهجة وفي العادات والتقاليد، بل إن الفلاحين أحيانا يمارسون الغزو، مثلهم في ذلك مثل البدو (Burkhardt 1829: 307, 420; Wallin 1979: 162-3, 198). فلو نظرنا إلى قبيلة الدواسر مثلا لوجدنا أن فرع المساعرة وشيخهم ابن قويد لا يملكون نخيلا ويسمون **هَل الخيل** لأنهم بدو أقحاح بينما نجد الوداعين أهل نخيل ولا يملكون إبل. أما الرجبان فهم أصحاب نخيل لكنهم أيضا أهل إبل ويقال أن شيخهم ابن وثيلة يملك أحد آبار الضيرين شمال فلاة الهضب، كما أفادني مارسيل كوربورسهوك (Kurpershoek 2002: 16, 127). ويدرك شعراء الدواسر هذا الأمر ويكثرون من التطرق له في قصائدهم، كما في قول سعد ابن مدوس الفصام: حضرٍ ليال القيض وان جا المخاضير// بدوٍ نْطرّد بالوسامي زهرها. ويقول جلحان الدوسري:

حِنّا هل البل واقتسمنا في المدر	**حضرٍ ليال القيظ بدوٍ في الربيع**
يرصَخ بنا غرسٍ تمايل بالثمر	**دونه نورّد شذرة السيف الوريع**

ويقول شلعان ابن ظافر الودعاني في هذا المعنى:

يرصخ بنا غرسٍ تمايل عذوقه	**ولا بنينا من ورا الدار سورها**
السور حد السيف والخيل والقنا	**وذيداننا ترعى بعالي قورها**
حن درعها الضافي وحنا جمالها	**حتى غدت جنه تبارى نهورها**
بدوية حضرية شاويه	**فيها المعاوِش من جميع جذورها**

ويقول مدوس الدوسري:

في وِرْدِنا نروى المزاريج الحيام — وبيعاتنا نرخص بها حدب الجريد
غرسٍ ثمرها للمداغيش الحشام — ومناسفٍ يلقى بها الجوعان عيد
إلى نصاها معسرٍ وقت الصرام — نملا مزاهب لجْنبي منها وِكيد
وان جا البراد وهاضهم برق الوسام — روّوا وطوّوا واعلن الشيخ الشديد
قاد السلف يبرى مثوّرة العسام — قبٍّ عليها من يوصّلها البعيد

وأثناء تجوالي في جبلي شمر وفي منطقة النفود شمالا حتى الجوف لاحظت أن سكان كل قرية من القرى الصغيرة المنتشرة في هذ المنطقة الواسعة ينتمون إلى نفس الفرع من قبيلة شمر أو غيرها من القبائل الموجودة هناك. وتوجد في جبل شمر قرى زراعية أهلها من حاضرة تميم، وكل قرية من هذه القرى تربطها علاقة عرفية مع أحد فروع بادية شمر الذين يشاركونهم محصول القرية من التمور مقابل حمايتها وعلى أساس أن شمر هم الملاك الأصليون لهذه القرى التي تقع في باديتهم، مثل قرية الحفير قديما مع ابن ثنيان، أحد شيوخ سنجاره، أو قرية السبعان مع ابن طواله، أحد شيوخ الأسلم. وهناك قرى زراعية يعتمد وجودها على الرقيق الذين يسخرهم البدو للعناية بنخيلهم، مثل ما كان عليه الوضع قديما في وادي الدواسر في الجنوب بالنسبة لقبيلة الدواسر أو في خيبر في الشمال بالنسبة لقبائل ولد علي من عنزه.

وهكذا ينقسم أهل الجزيرة حسب نمط الإنتاج إلى حضر مستقرين يعملون في الفلاحة، وشوايا شبه مستقرين يقومون على رعي الشاء، وبدو رحل يقومون على رعي الإبل. إلا أن هذه الفئات الثلاث، رغم تمايزها الإنتاجي ونمط حياتها اليومي، تشكل مع بعضها البعض طبقة الأصيلين، أي المنحدرين من أصول قبلية والتي تقابلها طبقة غير الأصيلين ممن لا ينتمون لأصول قبلية. النظام القبلي، بحكم أنه مؤسس مجازا على نظام القرابة، يقود إلى حدة أيديولوجيا النسب عند البدو بينما تخف عند الحضر والفلاحين المستقرين لأن طبيعتهم المستقرة وارتباطهم بالأرض يفرض عليهم تنظيما اجتماعيا وسياسيا يختلف في أساسه عن البدو الرحل، ولذلك فإن الحضري يعرف بصفة عامة إلى أي قبيلة ينتمي ولكنه قد لا يستطيع، مثلما يستطيع البدوي، تحديد الفخذ والبطن وهكذا صعودا إلى أعلى بتراتبية تفضي إلى قمة الهرم. ومع ذلك لا يقل الحضري عن البدوي فخرا بانتمائه القبلي الذي يعد جواز المرور إلى طبقة الأصيلين والذي يغذي لديه الشعور بأنه مهما طال مكوثه في الحضر فجذوره وقيمه وعاداته وتقاليده في الأساس بدوية. الحضري ابن عم البدوي بحكم انتماء الإثنين إلى نفس القبيلة، بما يفترضه ذلك من تسلسلهما من نفس الجد. والمتوقع من أبناء القبيلة، بدوهم وحضرهم، أن يتكاتفوا ويتآزروا ويعين بعضهم بعضا. ومما يعزز هذه العلاقة ويمنحها صفة الديمومة ما يقوم بين بدو القبيلة وحضرها من اتصالات مكثفة وزيارات متبادلة وتبادل خدمات ومنافع وتزاوج. بل

إننا نجد عند الحضر انعكاسات، وإن كانت باهتة بعض الشيء، للأيديولوجية القبلية ونظام العصبية القرابية، كأن يزعم أبناء المدينة أو المنطقة أنهم من نسل جد واحد يعتزون إليه، مثل أولاد منصور لمدينة الخبراء وعيال الجريسي لأهل الزلفي واولاد علي لأهل القصيم، وهكذا. ولا يقل حضر القبيلة عن بني عمهم البدو في تمسكهم بالنظام القبلي وثقافة الصحراء وقيم البادية من كرم وشجاعة وربما شاركوهم في غزواتهم وفي أحيان كثيرة لا تكاد تميز لهجة البدوي منهم من لهجة الحضري. ويصطبغ الانتماء القبلي بين البدو والحضر بنظرة أرستقراطية يعززها انتماؤهم إلى طبقة الأصيليين وتتحدد من خلالها هوية الفرد ومكانته الاجتماعية والمهام والأدوار التي يمكن للأصيلي ممارستها وتلك التي لا تليق به وتحط من قدره (Altorki and Cole 1989: 18). من ينحدرون من أصول قبلية لا يليق بهم من الحرف إلا القتال والرعي وفلاحة الأرض والتجارة والأعمال الحرة. أما ممارسة الحرف اليدوية والمهن الوضيعة فإنه مما يخدش في الأصل وربما أدى إلى الخلع من القبيلة. لذلك يتركون الحدادة والخرازة والجزارة والصياغة وما شابهها من الحرف إلى طبقة الصناع الذين لا ينتمون إلى أصول قبلية. ويكفيك للتدليل على ازدرائهم للصناعة أنهم يلقبون من ينكرون أصله بأنه صانع. ويشكل هؤلاء الصناع والحرفيون طبقة اجتماعية شبه منبوذة لا يدخل معهم الأصيليون في علاقات تزاوج وينتمون إلى طبقة الخضيريين. ومن غير المستبعد أن أساس هذه الطبقة الاجتماعية التي لا ينتمي أفرادها إلى قبائل معروفة، والتي يطلق عليها العامة في الجزيرة العربية مسمى خضيريه وأسماء أخرى لا داعي لتعدادها، هم من سكان الجزيرة الموغلين في القدم والذين انتقلوا من الأطوار البدائية إلى طور الزراعة مباشرة دون المرور بحياة البداوة التي تتطلب تنظيما قرابيا وانتماء قبليا. والبعض من هؤلاء سلالات جاليات قديمة أتت من ممالك سومر وآشور وبابل بل حتى من بلاد الفرس والروم وغيرها من الممالك القديمة التي كانت لها مصالح عبر الجزيرة. وجاءت هذه العائلات إما كممثلين تجاريين أو موفدين أو ضمن حملات حربية وبدلا من العودة إلى أوطانهم الأصلية استقر بهم المقام، خصوصا في المدن المأهولة ذات الكثافة السكانية أو التي تقع على مفترق الطرق التجارية. ولا شك أن الأمم القديمة ذات الممالك العريقة تركت آثارا مادية ملحوظة مما يدل على تواجدها في الجزيرة لأغراض تجارية ودينية ودبلوماسية وحربية كما نشاهده في الآثار الشاخصة التي تعود إلى ما قبل الإسلام بأزمنة بعيدة مثل الآبار العادية والمطوية بإحكام شديد أو الجِباب (ج. جُبّ) المنحوتة في الصخر على عمق عشرات الأمتار، خلاف المنشآت العمرانية والتحصينات الدفاعية، التي لم يكن بمقدور أهل الجزيرة الأصليين حفرها أو تشييدها. يقول ويليام روبرتسن سميث "في القرون الموغلة في القدم والتي سبقت البدايات الأولى للشعر

الجاهلي، حينما كانت الصحراء العربية معبرا للقوافل التجارية في المشرق، قامت هنا وهناك في واحات الصحراء العربية التي تتوفر فيها المياه والزراعة حواضر قطنها الساميون واليمنيون والآراميون وشكلت محطات للتبادل التجاري. هؤلاء المهاجرون هم الذين جلبوا معهم إلى الجزيرة العربية فنون الزراعة، بما في ذلك زراعة النخيل" (Smith 1889: 102) .

ويقابل طبقة الصناع عند الحضر طبقة الصلب والسيدان عند البدو والذين ينتقل أفراد منهم من قطين إلى قطين ومن قرية إلى قرية ليقوموا بإصلاح السلاح وأدوات الركوب وكذلك الأدوات الزراعية والأواني المنزلية وغيرها من المعدات والأدوات ومزاولة غير ذلك من الحرف التي يأنف البدو من مزاولتها. ولهؤلاء الصلب خبرات تتفوق على البدو الأصيلين في التكيف مع الحياة في مناطق الصحراء القاحلة، ولذلك يسميهم البدو خلاويه لأنهم غالبا يعيشون في عمق الصحراء "الخلا". وهم في الغالب لا يملكون لا إبلا ولا غنما ويعتمدون على الحمير في تنقلاتهم ويعيشون على الصيد، وحتى ملابسهم يصنعونها من جلود الغزلان. وتتسم ثقافتهم وتنظيمهم الاجتماعي بالبساطة والبدائية ولهم شعائرهم الخاصة وبعض الممارسات والسلوكيات التي تتسم بالبدائية ويستغربها البدو ويزدرونهم من أجلها. ومن غير المستبعد أنهم من بقايا الجماعات البدائية القديمة التي كانت تعيش على الجمع والصيد والالتقاط ولذلك ما زالوا يحتفظون برواسب تلك المرحلة الثقافية البائدة.

التكامل الاقتصادي

يختلف البدو عن الحضر في تعاملاتهم الاقتصادية. يعتمد الحضر غالبا على اقتصاد السوق وعمليات البيع والشراء والتعاملات النقدية. أما الاقتصاد الرعوي فيقوم على عمليات المقايضة والتبادلية وإعادة التوزيع المتمثل في تبادل المنح والعطايا والكرم. وعمليات البيع والشراء ودفع الديون والالتزامات مثل ديات القتلى ومهور الزواج عادة لا تتم عندهم بدفع النقود وإنما بالسلع العينية من رؤوس الإبل والأغنام وأصواع السمن، وما إلى ذلك. وما أكثر الأشعار التي تعبر عن احتقار البدو للتجار الذي يطلبون الدفع نقدا مقابل السلع التي يطلبونها منهم، كما في قول مدوخ ابن العما ابن ظمنه المطيري الذي يقول بأن هؤلاء لا يستحقون أن تقدم لهم القهوة:

كِفّه عن اللي عند فرقه بشونه   يمسي ويصبح ضابطٍ لك عَدَدْها[1]
على ربوعه طايراتٍ عيونه   ان باع شاته جاك حزّة وَعَدْها

وفي نفس المعنى يقول ذعار ابن ربيعان:

عدّه لمن عوص النجايب تنصّاه   ريفٍ لهن لى جا الزمان اللدوحِ
وباقى الرجال فحول نسوان ورعاه   ضِبّاط مال وحافظين السروحِ

(١) كفّه: أي كف الفنجال ولا تناوله، شونه: عصاه الغليظة.

ويقول مشاري ابن ربيعان:

باقي الملا لو ما تقهويه لا باس هذّارة المجلس قليلٍ حلاها
لا نافعٍ ربعه ولا حاش نوماس ضِبّاط مال ولا يذرّي ذراها

إلا أن هذا الاختلاف بين الاقتصاد الرعوي والاقتصاد الفلاحي لا يحول دون التوافق بينهما ولا يقف عائقا أمام قيام التعاملات الاقتصادية بين البدو والحضر. فحينما يقدم البدوي إلى الحاضرة لا يجد غضاضة ولا صعوبة في التعامل النقدي. كذلك التجار من عقيل ومن القبيسات حينما يذهبون إلى مضارب البدو يكافؤون ضمّانهم وكفلاءهم من البدو بجوائز وهبات عينية مثل الملابس والعباءات والأسلحة والبن وغيرها بدلا من النقود. لكن هذا مجرد اختلاف ظاهري بين الاقتصاد الرعوي والاقتصاد الفلاحي حيث أنهما يمثلان جانبين متكاملين لنظام اقتصادي واحد.

ورغم ما يبدو على السطح من تمايز بين نشاطات الاقتصاد الرعوي ونشاطات الاقتصاد الزراعي في الصحراء العربية فإن كلاهما عرضة لنفس الظروف القاسية والبيئة الشحيحة. سبل المعيشة والنشاطات الاقتصادية للبدو والحضر على حد سواء محكومة على مدار العام بكمية سقوط المطر المتأرجحة ما بين الشحيحة إلى القليلة جدا إلى القليلة، ولكن من النادر أن تصل إلى الكمية الكافية. ويخشى البدو والحضر توالي سنوات الجدب والجفاف ويتلهفون لمشاهدة السحب المحملة بالغيث ويطربون لما يصحب ذلك من صوت الرعد وتلاعج البرق، ويطلبون من الله في كل صلاة أن يغيث البلاد والعباد وأن يرسل عليهم رحمته. وإذا انقطع المطر غارت مياه الآبار ومات الزرع ويبس العشب وأشجار الحمض والرمث. لا يستطيع الفلاح أن يزرع بدون ماء والبدوي يهلك ما بيده من ثروة حيوانية، وتشتد معاناة الناس ويصيبهم الضر. المطر، أو الغيث، هو عنصر الحياة الأساسي وعليه تقوم حياة الحضر والبدو على حد سواء. وشحة المطر في البيئة الصحراوية جعل منه شيئا عزيزا. ولشدة حاجة أهل الصحراء إلى المطر وأهميته في حياتهم وكثرة ترقبهم له تولدت لديهم حاسة قوية ومهارة ملحوظة في معرفة النجوم والأنواء والسحب وشيم البرق لمعرفة موقع المطر وكميته. أضفت ثقافة ابن الصحراء ممثلة بلغته العربية على المطر إيحاءات ودلالات رفعته من مجرد عنصر طبيعي إلى رمز للحياة والنماء والخير والعطاء والكرم والرحمة. وقد تنبه الشعراء لما للمطر من قوة رمزية ومن أهمية في حياة الناس، حضرهم وبدوهم، فجعلوا من وصفه، بمختلف مظاهره الجوية وآثاره البيئية، موضوعا شعريا خصبا قلما تخلو منه قصائدهم.

وما يفصل البدو عن الحضر من تخصص في العمليات الإنتاجية هو الذي يجمع بينهم في عمليات المقايضة وتبادل المصالح والسلع والخدمات. وتتجدد هذه العلاقة سنويا في فصل القيظ "وقت المقاطين" حينما تقطن كل قبيلة على مواردها وآبارها غير

بعيد من أحد القرى أو المدن التي عادة ما تربطها مع القبيلة علاقة حلف أو نسب. وهناك الكثير من القرى التي هي أشبه ما تكون بقواعد يقوم وجودها واقتصادها على **المسابله** مع البدو وما تقدمه لهم من خدمات تجارية وحرفية مثل القويعية والشعرا والدوادمي وعفيف ونفي. في أيام المقاطين تصبح القبيلة أقرب ما تكون إلى الحضر ليس فقط في كونها تقطن عادة بالقرب من تجمع حضري لغرض المقايضة والتبادل، وإنما أيضا من حيث التنظيم الاجتماعي لأنها في هذه الفترة من السنة تستقر مثلما يستقر الحضر وتتجمع مثلما يتجمعون، ناهيك عن ارتياد البدو سوق القرية أو المدينة والاحتكاك بالحضر وممارسة البيع والشراء اللذين هما من مظاهر الحياة الحضرية. هذا هو الوقت الذي يجني فيه الفلاحون محاصيلهم الزراعية من تمر وقمح وغير ذلك من المحاصيل التي يحتاج إليها البدو مثلما يحتاج إليها الحضر. يجلب البدو إلى سوق القرية ما يريدون بيعه من ماشية وسمن وإقط ومنتجات صوفية لمقايضتها بما يتوفر لدى الحضر من قمح وتمر وملح وسكر وقهوة وشاي وتبغ وقماش وحبال وغيرها من المنتجات والمصنوعات التي لا تتوفر في الصحراء.

التمايز الإنتاجي بين البدو والحضر ليس إلا توزيع عمل يقصد منه تحقيق الاستفادة القصوى من إيكولوجيا الصحراء، بما يشمله ذلك من معطيات المناخ والبيئة الطبيعية. هذا التمايز الإنتاجي يعزز الاعتماد المتبادل بين البدو والحضر ويؤكد العلاقة التكاملية بينهما وحاجة كل منهما إلى الآخر وارتباطهما كل بالآخر، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون إشارة مقتضبة في قوله:

> اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريا لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء وإنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك (خلدون ١٩٨٨/١: ١٤٩-٥٠).

ومما يؤكد اعتماد البدو على الحضر قولهم **عيشة البدوي على الفلاح**. ويشكل التمر الذي ينتجه الحضر عنصرا أساسيا في غذاء البدو لا يستطيعون العيش بدونه، ويقول المثل: **لو التمر عند البدو ما باعوه**، مما يؤكد أهميته بالنسبة لهم، خصوصا أنه يسهل نقله وحفظه لمدة طويلة ولا يحتاج إلى معالجة قبل أكله. ولا يقل القمح الذي ينتجه الفلاحون أهمية عن التمر بالنسبة للبدو. وبالمقابل فإن حيوانات الحضر من إبل يستخدمونها في أسفارهم ونقل بضائعهم أو ضأن يستفيدون من ألبانها

يودعونها عند البدو إذا لم يكونوا في حاجة إليها. كما أن أهل الغرس من الفلاحين لا غنى لهم عن الإبل التي يجلبونها من البدو ويستخدمونها في **السواني** لجذب الماء من الآبار العميقة لري غرسهم وزراعتهم. وأحيانا يستلف الحضر إبل السواني من البدو مقابل حصة من محصولهم من القمح أو التمر. وعادة ما يكون هناك نوع من التعامل المنتظم "**العمله**" بين أحد البدو وأحد الفلاحين أساسها التهادي وتبادل المنافع والذي بموجبه يوفر الفلاح للبدوي ما يحتاجه من المنتوجات الزراعية من تمر وقمح مقابل ما يوفره له البدوي من المنتوجات الرعوية وإبل للسانية. وإذا حل وقت المقاطين نزل البدوي ونصب بيته بجوار فلاحة عميله الذي يشرع له جابية خارج البستان يجري إليها الماء لترد عليها إبل البدوي وغنمه وتشرب منها، وفي هذه الحالة يسمى الفلاح "**الشريب**"، أي من يوفر ماء الشرب لأنعام رفيقه البدوي. وبعد حصاد الزروع يسمح الفلاح للبدوي بالاستفادة من حقله المحصود ليرعى ماشيته من إبل وغنم على ما يتبقى في الحقل من قصب القمح بعد الحصاد بينما يستفيد الفلاح من روث الماشية في تسميد حقله. وهكذا نرى أنه بينما تكون التعاملات الاقتصادية بين البدو والتجار أساسها التعامل النقدي فإنها بينهم وبين الفلاحين أساسها التبادل العيني والمقايضة والمهاداة بحيث يحاول كل طرف أن يكون هو الأكرم والأجزل في العطاء.

تجدد علاقة البدو مع الحضر في وقت المقاطين وتكثيفها من خلال الاعتماد المتبادل وحاجة كل منهما إلى الآخر يساهم في تخفيف حدة التوتر التي عادة ما تشوب علاقة الطرفين. ولا ينحصر تعامل البدو مع الحضر خلال هذه الفترة في تبادل السلع بل يتعدى ذلك إلى التبادل الاجتماعي والتثاقف الناتج عن تكثيف الاتصالات وتجديد العلاقات وتبادل الأخبار وتناشد الأشعار. في هذه الفترة تعمر مجالس شيوخ البادية وأمراء الحاضرة بالزوار والضيوف ويحتشد فيها الشعراء والرواة من بدو وحضر للتذاكر والتباحث واسترجاع الماضي وتبادل **العلوم** و **السوالف** عن المغازي و **الاكوان** وعن **الذابح والمذبوح** وما قيل في ذلك من أشعار. وأوضح دليل على عمق العلاقة وحميمية الألفة التي تنشأ بين البدو والحضر خلال هذه اللقاءات أن بعض شعراء الحاضرة، مثل ابن سبيل وفهيد المجماج، كرسوا معظم إنتاجهم الشعري في وصف حياة البادية ورسم صور ومشاهد من طبيعة الصحراء وفي التعبير عن حنينهم لوقت المقاطين وفي التحسر على رحيل البدو من عندهم مع طلوع نجم سهيل. وهناك العديد من القصص والأشعار المتبادلة بين البدو والفلاحين التي تؤكد على أن ما يقوم بينهم من علاقات اقتصادية وتبادل منافع كثيرا ما يتطور إلى صداقات وثيقة ومشاعر حميمة. من تلك القصص قصة محمد ابن فهيد مع مهلهل ابن هذال، أحد شيوخ عنزة والقصائد المتبادلة بينهما، (فهيد ١٩٧٨: ١٢٥–٧) ومنها هذه الأبيات من قصيدة بعث بها محمد ابن فهيد لابن هذال:

ياراكبٍ من عندنا فوق مطواع	**يشبه لدلوٍ مع شفا البير زلّ**
شيخ الشيوخ اللي يفكّون الاقطاع	**زبن الدخيل الى لفاهم مْذلّ**
سلم عليهم عد ما هب ذعذاع	**عْداد ما خيّل سحابٍ وهل**
افرح الى قيل اقبلوا والسلف زاع	**هذا مناي وخاطري يسفهلّ**
وان كان قيل اقفوا ترى القلب ينلاع	**اخوان بتلا قربهم ما يمَل**

ومثل ذلك القصائد المتبادلة بين بريك الأسعدي، راعي بقعا، وفيصل ابن سويط، شيخ الظفير (إنغام ١٩٩٥: ١٢٧–٣٠؛ عصيمي ١/١٩٩٥: ١١٢–٥) كما تسجلها هذه السالفة التي استقيتها من أمير بقعا خلف الحميدي الخلف العبيد:

صارت رفقةٍ بين بريك وابن سويط. الظفير اجناب، ديارهم يم طوال الظفير، من الوُقُبا الى الرخيميه الى الدليميه من نواحي الزبير. رمى بهم الزمان على بقعا. يوم جا وقت القيض وهم يِرْدون على بقعا. نزل ابن سويط على بريك، قال بريك: نرخص لكم ثلاث اظامي بس، على رِبْع ربع، وعقبهن ترحلون عنا، أنتم تقدرون تاصلون الديار وحنا معاويدنا ما ينهجن بعيد، ياالله حول النخل، نبيكم تريحون ثلاث اظامي وتمَقْظَون وعقبه نسترفعكم. قالوا: زين. يا مير طيّبةٍ الديره وهم ودهم يقيّظون عليَه، يبون اللقاط والما والديره ريف ومرِيّه. الثمره بنّوا بيوتهم ونزلوا بْلِهم روكابة يقولون له القعيبه. وبثلاثة هلاظامي تسايروا، سير بعضهم على بعض، وعلى كرامات وعلى وناسه. يوم جا ثالث ظما ذولاك تثيقَلوا وهذولا استحوا لا يقولون ارحلوا عقب ما تمالحَوا. بالتالي قال بريك: ياهل بقعا، هذولا الظفير اجناب رمى بهم الله علينا واليوم ربعي ياهلي، الله الله بالعلم الغانم، اما النخل عدّوه ما أطلع هالسنه والزرع عدوكم ما زرعتوا، النخل قولوا كلاه الجراد ومضُّوا هالسنة يوم جونا هالاجواد. قال بريك للظفير: انزلوا على النخيل وعلى المشارع. ونْزَلوا. الجدران ثلّموهن للي يبي يدخل والبيبان فِتّحت. وهو كارههم ولا يبيهم، لكن لزْمه. انت يابن سويط. قال: شوفوا يالشعَطان، انت يافلان مسؤول عن الفلان وانت يافلان مسؤول عن الفلان، عن سرقانكم وعن فيدينكم، أيّاي واياكم، العلم الغانم لما نرحل، وهذولا اجواد شرّعوا لنا النخيل وشرّعوا المشارع.وثلاثة الاظامي يصيرن ثلاثة اشهر ويتمّر النخل ويتقاربون وكل شريب يسيّر على شريبه وهْدمَوا جدران الحيور من توالي قْصرَاهم. ترادّوا الطيب وثلاثة اشهر، تسعين ليله، وهم جيران. ما دريوا الا البرق يوم دلّى يبرق وهبهب البراد وجت روحة البدوي عن الحضري، نوَوا يحولون، قال: والله الظاهر اننا حنا يابريك نوينا نذكركم بخير وبيض الله وجيهكم ولا قصرتوا، ولكن حنا عاد هب البراد ونبي الهور. هم يكتّون الى قضى الزريقي، ذباب يذبح البعير ينقطع الى دخل البراد.قالوا: خلوا حلالنا يرد جميع وورّدوا الزمل قبل الدبش من شان على بال ما يشرب الدبش نشيل على الزمل وتقود البل مع الزمل. توادعوا مثل ما تقول العصر، وهذولاك ربعك يوم صلوا صلاة الصبح والى مير ما بالقاع منهم شي ابد. قال: يالظفير ترو اللي ما يعقل له ناقه لشريبه ترو ما هو منا، كل يعقل معيد بمراح البل ولا تطلع الشمس ولكم بالقاع عِلْق.ومن صدّر، اديم واحد يتخيّر أطيب نياقه، أخيَر بعارينه، ويعقله بمنحاة شريبه. يوم اصبحوا والى كل بعير مْعَقّلٍ باربعه، لشريبه اللي هو رحل من عنده. ويتوادعون اول موادع عند الزمل يوم ثوروا وثاني موادع كل يسير شريبه ويوادعه وثالث موادع بقاع هوبان شرق من بقعا وآخر موادع براس الجال، وعقبه ذولاك حدروا شرق وذولا جوك رجل حادرين غرب. عاد يتمثل بريك لو اني ما احيط بكل كلامه، على انه قديم وينقص الكلام:

من عقب ما شوفي للقعيبات فرحه	اليوم شوفي للقعيبه ذيب

هالنخيل هذي اسمه القعييات.

تسعين ليله قربة الشيخ فيصل ... عده ربع يوم عند احب حبيب

ياخليف علمي بالاجاويد شرقوا ... على الهجن واقتادوا طوال سبيب

طوال سبيب الخيل.

عسى الشرق ما يمطر ولا طبه الحيا ... ولا جن وديانه لهن صبيب

عسى الحيا من خشم سلمى الى النقا ... وما طر زرود والمقيد قريب

حتى نشوف ابو عفنان من غب غربه ... يرسل على الما من يدور قليب

ابو عفنان هو ابن سويط.

عسى طارش قال السويطي مقفي ... هزلى ركابه ما تدب دبيب

لى صار لا زول ولا شاف ذيره ... ركابه من بين الظالمين نهيب

وعسى طارش قال السويطي مقبل ... عساوه عن اليوم الشرير يغيب

اهل قربة ما مل منهم قريبهم ... ولا جارهم وقت الظلام مريب

ياعل عين ما بكتهم للرمد ... عساه من كثر البكا تشيب

حنا كرهناهم ليالي ورودهم ... ثاريهم السكر بجوف حليب

يوم ربعوا وتغدي لك الدنيا ريف من ديرة الظفير الى الجبل وتربّع بقعا ويكثر الخير عندهم وتردّ حالهم. ويجونك اهل بقعا وكل راعي حير يحمّل الناقة اللي خلّى له شريبه الظفيري حمِل سحّه، من تمر الحلوه ويدفعونهن يم الظفير وقالوا لمناديبهم: خلوا البل عند اهله ما عاد لنا به حاجه، قضى لازمنا منهن، حنا هالحين ديرتنا ربعت والخير واجد لله الحمد. وإلى والله السويط نازلين بهكالحنيه يوم راعوا والى والله هذي روكة الاباعر مقبلة عليهم. والى والله هذولا اهل بقعا وهذي اباعرهم. وكل ناقة عند راعيَه. ويفرحون بهم ويحيون بهم ويضيفونهم هكالليله. يوم نامت كل عين والله ويجونك اهل بقعا وهم يسرقون روحهم وينحاشون، خافوا يلزّمون عليهم يرجّعون البل معهم. يوم اصبحوا الظفير يا مير ما حْذَى مباري عْصيّهم. يوم كيّلوا الظفير بالصيف من الزبير وهم لك كل يحمّل بعير من اباعره زهاب وتمَّن وقهوه وعباة وفَرْوه وهم يدفعونه لاهل بقعا وقالوا للمناديب: إلى وصلتوهم قولوا ترى البل عليهن جيرة العبد راشد ما عاد ينكّسن علينا ولا يطلعن من مناحي هكالحيور اللي فجروا لنا ماهن وهدموا جدرانهن لنا. يوم راعوا أهل بقعا، هم بالصيف، يا مير الحملة يوم فاضت عليهم من عند قطيّان تناحى حمولَه. يوم اقبلت عليهم يا مير هذي اباعرهم اللي كزّوا عليَه التمر جايتهم من الزبير، وكل ناقة تنوخ عند راعيه بحملَه طعام وكسوة لْهَلَه. قال عاد بريك ابن عنيفص:

حلى الدهر منطوق العلوم الوكايد ... وطرق هبوب الريح والشوف قايد

وشربك قراح الما مع الناس عيشه ... لى صرت مَكْفِي الهموم الشدايد

وقرب صديق من صديق يسرك ... والبغض هذا من مناه البعايد

وذكر الحيا والخيرين يسرني ... ولا نيب فوّادٍ يدور الفوايد

وخلاف ذا ياراكب فوق عيره ... دفوفها من كثر الالحاح بايد

ياركب عوجوا ساعةٍ لي رفوقهن ... خوذوا لي اللي ما عليهن كايد

كلام خفيف طيبٍ الله فالكم ... بقطع الفيافي موحشات البجايد

سرها ثلاث مع ثلاث لعله ... تلفي صويطات مِحير القصايد

قولوا عليهم من بريك تحيه ... عدد ما رمى القناص مخطي وصايد

وخصوا بتسليمي شهيل ومانع ... وعقلٍ وفوازٍ وعليٍ وزايد

عـــســـــاك يادار تلم آل مـــرشـــد — تحن عليك المرزمـــــات الرعــــايد
ســقى دارهم من مــزنةٍ مــدلهـــمــه — تاتي من المنشــــا بْنَوّ القــــلايد
قلايد الوسم.

على وجـه شـيخ من شـيـوخ آل مـرشـد — ابو فــيــصل ريف المرامــيل صــايد
ابـو ظعـنـةٍ ترفـي ثـمـــــانين مـنـزل — على الوجـه لى راد الخـصـيم المعـاند
عليـهن سـمـحين الوجـيـه آل مـرشـد — مـخـزّمـةٍ شـروى الفـحـول الهـدايد
تسـقي مـثلمـة السـيـوف آل مـرشـد — لهم عند مـيــلات الوهيــد العــوايد
الوهيد: الشيل، القش.

فــانا قــاسمٍ ثلث الندا عند فـيــصل — وعلى داير الدنيـــا مـــبـــقّى بدايد
اللي بنى للضــيف بيت مــشـــيــد — وهل الصـــر مـــا يبنون بيت المجــايد
اللي يصرون الدراهم.

أهل ناقـــة مـــابيـــة عن حـــريبـــه — من سـيف عـمـــهــوج ومن رمح ذايد
تـشـل الـدمـــــــا شـل بـالايـدي لـكـنـه — مـجـاج الدبا والا خـضـاب الخـرايد
بهم شـــارة تهـــدى الدليل الى غـــدى — لميع الـضـــــوا لـى لـذ لـلعـين نـايـد
لكن عظام الضـيف من خلف بيــتــهم — مــغـــــارة ليث بـه جـــديد وبايد
ولكن فــضـــيض المال من غب كـــونهم — بلاد غـــدى تالي نـخلهـــا شـــرايد
ولكن هجـيج الخـيل عن وجــه خـيلهم — من الريم عـــانـاةٍ جــــداهـن ذايد
وتلقى حْـــذُوّة الخـــيل باثر خـــيلهم — بِسنْـــرٍ من الجــــدّاد غـــادٍ بدايد
يطلعن غــــيب الثـــــرى يقلبنّه — بالقــاع تلقى من حــــذاهن بدايد
جت ابن سويط القصيده، عاد ابن سويط يرد على بريك:

خـــلاف ذا ياراكب فـــوق حـــره — زَوَى كـورها من كـثـر الالحـاح بايد
جــدعـيــه تقطع صـحــاصـيح بيـدا — تطوي بعـــيـــد الدار هو والنفـــايد
ســـــرها ثلاث مـع ثمــــان مـع اربـع — وتطالع بقـــعـــا مع زبار النفـــايد
لى جـيت اخـو عـفـرا بريك فـقل له — حنا على مــــا قــــال فـــينا وزايد
حنا زمـــــام الحــــرب قــــبلٍ وتونا — ونصـبـر ولو كـثـرت علينا الفـقـايد
مـيـر خص اهل بقـعـا بالسـلام وعـمـهم — ســــلامٍ اَكـــثـــر من زبار النفـــايد
أهل قــــربةٍ مــــا مل منهم قــــريبــــهم — وقـصـيـرهم مـا شـاف منهم ضـهـايد
عــسى تجـــيـــهم مــزنةٍ وابل الحــيــا — وتســـقي وطنهم ناعــمــات الجــرايد
ويقول بريك ابن عنيفص:

لقــيت في قـــرب الاجـــواد راحـــه — ياعل عين مـــــا بكتـــــهم تداوى
بدوٍ بعـــيـــدٍ منزله عن مـــراحـــه — مـــا رايفـــوا لمدرّجين التـــلاوى
كم عِـقْلةٍ بالقــيض شـربوا قــراحـه — ونجـــور مـــاوٍ فــوق جـــاله تعـــاوى
وكم خـيّـــرٍ مـــا ســـايلوا عن مطاحـه — عليــه حــثّـــات البـــراثن تَعـــاوى
وشـــدّوا على برقٍ تقـــازى ضـحـــاحـه — والســـمن من طول المســـيـــره تطاوى
يوم جــوا مـــقلين طرشـــهم بالبــراحـه — بس الحــبـــاري والنعـــام الدحـــاوى
تـلقى منازلهم براس الشــــراحــــه — عليـــهم ركـــبـــان البـــداوا تهـــاوى

العقيلات

لعب تجار عقيل، ويسمون العقيلات أيضا، دورا أساسيا في دمج إنتاج الحضر الزراعي وإنتاج البدو الرعوي في نظام اقتصادي شامل متكامل، مستفيدين في ذلك من الإبل كوسيلة للنقل ومن خبرتهم بحياة الصحراء ومعرفتهم بشؤون القبائل وأعرافها وطرق التعامل مع البدو. لن ندخل في متاهات البحث عن أصل تسمية عقيل، ومتى أطلق هذا الإسم، وهل هو مشتق من العقال الذي يعقل به البعير (لأن اعتماد عقيل الأساسي كان على الإبل كوسيلة للنقل)، أم من العقال الذي يضعه الرجل على رأسه (والذي يعد مكونا أساسيا من مكونات الزي لأبناء وسط الجزيرة العربية)، أم من أنهم ورثوا هذه المهنة والإسم من العقيليين الذين كانت لهم السيادة قديما في شرق الجزيرة العربية. ويمكن الرجوع في هذا الأمر إلى قائمة صغيرة – لكنها آخذة في التنامي– من المراجع التي بدأت تتجمع عن العقيلات، ومن أهمها ما كتبه رائد هذا المجال إبراهيم المسلم وما كتبه أبو عبدالرحمن بن عقيل وعبدالرحمن السويداء، وكذلك عبدالغني إبراهيم الذي بذل جهدا يشكر عليه لا من حيث المصادر التي رصدها ونخلها ولا من حيث الأفكار التي طرحها. ولا يهمنا هنا البحث عن أصل الإسم واشتقاقه اللغوي بقدر ما يهمنا البحث في الدور الذي اضطلعت به هذه الطبقة من النخبة والتجار، خصوصا فيما يتعلق بدور العقيلات كحلقة وصل تربط بين الحاضرة والبادية، وكذلك فيما يتعلق بكونهم يمثلون شكلا من أشكال الاستمرارية الثقافية والاجتماعية في صحراء الجزيرة العربية على مر العصور. هذا عدا عن دور الإبل وارتباطها بنشاط العقيلات.

تمثل قوافل عقيل مجالا من أهم مجالات النشاط الاقتصادي الذي نتج عن استئناس الإبل وهي تنظيم أفرزته الجزيرة العربية في تفاعلات بدوها وحضرها مع بعضهم البعض وفي تفاعلاتهم مع الحضارات النهرية المجاورة منذ القدم، كما سبق وأن ألمحنا. إنها تقوم على تصدير منتجات الجزيرة العربية إلى بلاد الرافدين والشام ومصر ثم تعود حاملة ما تنتجه هذه البلاد وما تستقبله موانؤها من سلع وبضائع أوربية وهندية. إنها استمرار لنشاطات تعود بداياتها إلى الحقبة التي تلت استئناس البعير، حينما بدأ أهل الجزيرة العربية يستفيدون من الإبل في أغراض الركوب والنقل وحمل البضائع، خصوصا على يد الأنباط والتدمريين ومن بعدهم قريش. قوافل عقيل هي العير التي كانت تسيرها قريش صيفا وشتاء إلى الشام واليمن واللطائم التي كان النعمان يسيرها كل عام من الحيرة لتباع له في سوق عكاظ. ولعله من المفيد لو تمت قراءة الموروث الأدبي الجاهلي ومصادر التاريخ والأخبار من ذلك العصر وجمع كل ما يمكن الحصول عليه من مادة إثنوغرافية يمكن أن تساعدنا على تصور الكيفية التي كانت تنظّم وتدار وتسيّر فيها العير واللطائم ومقارنتها بقوافل العقيلات، ولا أشك أن المفاجئة ستكون مذهلة، أعني فيما يتعلق

بمدى الصلة والشبه بين تلك الحقبة المبكرة والحقبة المتأخرة التي نتحدث عنها الآن. ولقد وفر لنا الأستاذ إبراهيم المسلم بعض المعلومات الأساسية والمفيدة عن طريقة تسيير قوافل العقيلات ووصف الطرق التي يعبرونها والموارد التي يمرون بها والنشاطات التي يمارسونها.

عقيل مؤسسة تجارية تمثل حلقة من أهم حلقات الوصل التي تربط البادية بالحاضرة وتؤكد ما بينهما من تكامل اقتصادي وتداخل ثقافي وسياسي. وهي ظاهرة حضرية وبدوية في آن واحد ينتمي إليها التجار من البدو والحضر، وإن كان الحضر يشكلون الغالبية، لا سيما أن البدوي إذا نمت تجارته إلى حد معين سيضطر إلى الاستقرار الذي يقود إلى التحضر. يحتك العقيلي بالبدوي وتتشابك مصالحهما على عدة مستويات. تصدر الصحراء العربية كل سنة بواسطة العقيلات إلى بلدان الهلال الخصيب ومصر مئات الرؤوس من الخيل وآلاف الرؤوس من الإبل التي تنتجها مراعي الصحراء ويشتريها العقيلات من البدو. إضافة إلى ما يشتريه العقيلات من البدو من منتجات لبنية مثل السمن والأقط. ويشتري العقيلي من البدوي الإبل التي يستخدمها في نقل البضائع والحجاج والمسافرين، والكثير من العاملين في قوافل العقيلات من أبناء القبائل، خصوصا الأدلاء والحراس والرعاة والملاحيق وما شابه ذلك من مهن القيام على الإبل والعناية بها. وكانت طبقة التجار من العقيلات والرحيلية وأمراء المدن والقرى يجيدون التعامل مع الأعراف القبلية مما مكنهم من اختراق الصحراء بتجارتهم عبر ديار القبائل المتحاربة دون أن يصيبهم أذى أو يمسهم أحد بسوء. وهكذا استطاعوا أن يؤمنوا طرق التجارة التي يمرون بها لأنهم يعرفون جميع الاحتياطات والتدابير التي عليهم أن يتخذوها مع شيوخ القبائل. إضافة إلى ما يدفعه العقيلي لشيخ القبيلة من مبلغ مالي مقابل كل بعير يشتريه من مضارب القبيلة، فإنه يدفع أيضا خوّة للخوي والرفيق من أبناء القبيلة الذين يتعهدون بحماية روحه وممتلكاته من أبناء قبيلتهم والتكفل برد ما ينهبونه من ماله. هذه الخوة التي يدفعها تجار عقيل لشيوخ البادية الذين يمرون بديارهم ويستقون من آبارهم هي الإيلاف الذي كانت تدفعه قريش لقبائل الجاهلية (Kister 1980: 116-160). ومثلما كانت قريش تسير قوافلها في فصلي الشتاء والصيف فإن قوافل العقيلات تختلف في الحجم وخط السير والفصل الذي تتحرك فيه تبعا لاختلاف أغراضها ونشاطاتها التجارية. وموعد انطلاق القوافل التي تنقل البضائع التي تجلبها السفن الشراعية من أوربا إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط أو من شبه القارة الهندية إلى موانئ الخليج محكوم بمواعيد هبوب الرياح الموسمية التي تسير هذه السفن. القوافل التي تجلب القمح والحبوب من الشام تبدأ رحلتها إلى نجد بعد موسم الحصاد والتي تجلب التمور من العراق بعد صرام النخيل. أما القوافل التي تجلب الخيل والإبل إلى

العراق والشام ومصر فإنها عادة تغادر نجد قبيل فصل الصيف الحار مع نهاية فصل الربيع بعد أن تشبع هذه الأنعام من المراعي وتختزن الطاقة التي تعينها على الرحلة وحتى تصل إلى الأسواق بدينة وفي حالة جيدة.

ويقول المسلم إن قوافل بيع الخيل والإبل تضم الواحدة منها عددا من الخيول يتراوح ما بين ١٠٠ إلى ٢٠٠ رأسا وعددا من رعايا الإبل تتراوح ما بين ٢٠٠ إلى٣٠٠ رعية، والرعية الواحدة تعدادها ٨١ إلى ٩١ رأسا من الإبل (الرقم الفردي في الرعية يشير إلى القعدة التي يركبها الراعي وهي عادة بلون يختلف عن لون الرعية وتنعت الرعية بلون قعدتها). وهكذا فإن القافلة الواحدة تجلب إلى أسواق الشام والعراق ومصر مما تصدره الصحراء العربية من ثروة حيوانية ما بين ١٦,٠٠٠ إلى ١٧,٠٠٠ رأسا من الإبل، وهو رقم كبير، عدا الخيل. وعلينا أن نتذكر بأن هناك عددا من قوافل العقيلات تتجه من مناطق مختلفة من الجزيرة إلى بلاد العراق والشام ومصر كل عام. ويتبين لنا من هذه الإحصائيات أهمية الإنتاج البدوي الرعوي بالنسبة لاقتصاد الجزيرة العربية حيث أنه هو النشاط الوحيد القادر على توفير الفائض للتصدير بينما نجد أن الإنتاج الزراعي لا يكفي حاجة السكان مما يضطرهم إلى الاستيراد من الخارج.

إضافة إلى تصدير ما تنتجه بلاد العرب من الإبل والخيول إلى أسواق الهلال الخصيب ومصر، يتعهد العقيلات بنقل البضائع والمسافرين عبر الصحراء الموحشة. ويتعهد كبار التجار من العقيلات بنقل الحجاج الذين تنطلق قوافلهم من طهران والكويت والبصرة وبغداد والشام وقد تصل القافلة إلى ٥٠,٠٠٠ ألف شخص. ومن مسؤولية متعهد النقل أن يؤمن لجميع هؤلاء الحجاج الإبل وكافة مستلزمات الرحلة من الخيام والأثاث والفرش والأغطية والكوايج والهوادج والطعام والطباخين وأدوات الأكل والطهي والأواني والقرب والصملان والحياض الجلدية لسقيا الإبل وعدة السقيا من الآبار من المحال إلى المقامات إلى الحبال والدلاء. وكذلك توفير الحرس والرعاة وسائقي الإبل والأدلاء الذين يعرفون طرق الصحراء ودروبها وموارد المياه، والرِفَق من القبائل التي يمرون بديارها.

وقد تضم القافلة الواحدة آلاف الأفراد الذين يتقسمون إلى خبر، أي فرق، يتراوح حجم الخبرة من ٦ إلى ١٠ أشخاص. وكل خبرة لها شراعها، أي خيمتها. والقافلة لها أمير يتولى قيادتها وينظم مسيرتها ويرأس أفرادها، ويصحبه حاشية من التجار والمرافقين يستشيرهم ويساعدونه في مختلف المهام الإدارية والإشرافية. يحدد المسلم حجم القافلة التجارية بحوالي ٣٠٠ إلى ٤٠٠ شراع وحرس يتراوح عددهم من ٢٠٠ إلى ٤٠٠ وخويا ومساعدين لنصب الخيام وعمليات التحميل والتنزيل يصل عددهم ما بين٤٠٠ إلى٦٠٠ رجل. ولكل رعية من الإبل راعي ومساعد

له يسمى ملحاق مهمته تجميع ما يشذ من الإبل، إضافة إلى الرفق والأدلاء والطهاة والقهوجية. كما تضم القافلة بعض الصناع والنجارين والخرازين الذين يعملون على إصلاح ما يحتاج إلى إصلاح من الأشدة والقرب وأدوات التحميل وغير ذلك من الأشياء. وقد يصل عدد الجميع إلى ٣,٠٠٠ شخص. إنها مدينة متحركة. يقول السويداء إن القوافل

> لها تنظيم خاص يتكون من أمير القافلة الذي يرجع إليه رؤساء "الخبر" الفرق الذين معه وكل "خبرة" أو فرقة موكول إليها مهام معينة كدلالة الطريق وملاحظة الإبل والخيل ورعيها إن كانت القافلة من قوافل بيع المواشي، أو فرق تحميل الأحمال أو فرقة "الثاية" وهي الموكول إليها الخيام والأمتعة وإعداد الطعام والقهوة وفرقة "القلوط" وهم طلائع القافلة أو عينها التي تسبقها لتطمئن إلى أمن الطريق وفرقة "الملاحيق" وهي التي تكون في مؤخرة القافلة مع الرعيان لحث المتأخر من القافلة و"خبر" أو فرق الحراسة المسلحة التي تنقسم بدورها إلى أربعة أقسام قسم عن يمين القافلة والآخر عن يسارها وثالث أمامها ورابع خلفها، و"خبرة" أو فرقة المعرفين من أفراد القبائل التي ستمر القافلة بأراضيها أثناء عبورها (سويداء ١٩٩٦: ٣٦).

كذلك كتب السويداء عن تنظيم القوافل قائلا:

> القوافل التي تكون تجارتها الخيول أصعب من التي معها الإبل نظرا لأن الإبل تتحمل الظمأ والسير لمسافات طويلة دون الحاجة إلى الماء من الخيل، كذلك تختلف القافلة التي تحمل الحجاج الذين تتراوح قوافلهم ما بين ٢,٠٠٠-٣,٠٠٠ فرد وقد تزيد عن ذلك فمثل هذه القافلة الكبيرة تحتاج إلى حوالي نصف هذا العدد من رجال الخدمات الذين يعملون في التحميل والتنزيل والسقيا على الموارد، فإذا تصورنا أن مع هذه القافلة حوالي ثلاثة آلاف بعير فما هو المورد الذي يكفيهم من الماء إلا أن يكون ذلك على مراحل وتستمر عملية السقي بالليل والنهار على مدار الساعة بحيث تروى إبل القافلة ويأخذ الرجال ما يحتاجون من الماء في قربهم ورواياهم كما أن هذه القوافل الكبيرة تحتاج إلى العديد من الحراس، أما القوافل التجارية فإن الجند المرافقين للقافلة يتناسب طرديا مع مقدار الأمتعة التي ينقلونها وتبعا لقيمتها حيث تتحمل هذه القيمة تكاليف الحراس ومصاريفهم وغالبا ما يكون لحمل كل بعير من القماش رجل مسلح واحد يحرسه أما إذا كان المتاع المحمول من السكر أو البن وما إلى ذلك من السلع الأدنى سعرا فيقوم كل عقيلي بحراسة بعيرين ولا يقل عدد الحراس المصاحبين لقوافل التجارة عن مئة حارس بالإضافة إلى شيوخهم يضاف إلى ذلك عدد كبير من الرجال يعرفون بالجمالة مهمتهم العناية بالإبل وتتراوح أعداد الإبل في قوافل السلع ما بين ١٢٠٠-٥٠٠٠ بعير وغالبا ما يكون ثلث هذا العدد محملا بالسلع وثلثه الآخر لركوب التجار والمسافرين والثلث الأخير للأحمال مما يخص رجال القافلة من خيم وأواني وأطعمة وغيرها (سويداء ١٩٩٦: ١٧٩-٨٠).

تسيير هذه القوافل الضخمة وتوفير مستلزماتها وتأمين حمايتها من القبائل التي تمر بها مهمة جسيمة لا يستطيع القيام بها إلا شخصية فذة ذو قوة مادية وقوة معنوية. وليس مستغربا أن تكون إمرة هذه القوافل بيد أناس يمثلون زعامات سياسية في بلدانهم. ومثلما تأسست في الماضي البعيد إمارات وممالك على هذا النشاط التجاري واللوجيستيكي، مثل مملكة الأنباط ومملكة تدمر، فقد تأسست إمارات في العصور المتأخرة معتمدة في استمرارها وقوتها على نشاط العقيلات مثل

إمارة الرشيد في حائل وإمارة المهنا في بريدة. ومعظم الصراعات التي تنشأ على منصب الإمارة في البلد الواحد أو بين الإمارات المختلفة غالبا ما يكون السبب فيها حدة التنافس على عائدات النقل والتجارة عبر طرق الصحراء، وهي عائدات لا يستهان بها كما جاء في الفقرة التالية من حديث ألاويس موزيل عن محمد ابن رشيد:

> يحظى محمد ابن رشيد بشعبية بين البدو والحضر على حد سواء نظرا لما هو معهود عنه من مهارة في قيادة القوافل. يرسل الحضر من بلاد ابن رشيد سنويا ما لا يقل عن أربع قوافل تجارية ضخمة إلى العراق. يستأجر هؤلاء إبلا من البدو لنقل بضائعهم ويحملونها بما يقدرون على تحصيله من منتجاتهم مثل صوف الأغنام ووبر الإبل والسمن والودك ومعدات ركوب الإبل، وغيرها. وغالبا ما يصطحبهم تجار الإبل والأغنام الذين يسوقون ما يشترونه من رعايا إلى العراق ومنها بمحاذاة نهر الفرات إلى سوريا. والكثير من البدو أيضا يصطحبون هذه القوافل (الحدرات) لبيع إبلهم وأغنامهم في أسواق العراق وليتزودوا من هناك بالمؤن الغذائية والأقمشة. يحضرون من العراق التمر والتمّن (الرز) والقمح والشعير والملابس والحديد والنحاس وكذلك، إن أمكن، السلاح والذخيرة. وكل قافلة تسير تحت إمرة قائد يعينه الأمير الذي يمده بعدد من الجنود من أجل الحماية. ودائما ما يصطحب القائد معه شيوخ القبائل التي يعبر ديارها، أو من ينوب عنهم، والذين يتعهدون بحماية القافلة من اعتداء قبائلهم. ومع ذلك قد تتعرض القافلة للنهب من القبائل البعيدة، ويحدث ذلك عادة في رحلة العودة حينما تكون القافلة محملة بالبضائع والأرزاق. وقبل دخولهم العراق يعد القائد الإبل ويجبي عليها ضريبة للأمير مقدارها ربع مجيدية (٣٢ سنتا) على كل بعير من البدو ونصف مجيدية على كل بعير من التجار، إضافة إلى مبلغ غير محدد له هو. وحيث أن القافلة غالبا ما تضم أكثر من عشرة آلاف بعير وتجبى منها الضريبة أيضا في رحلة العودة فإن قائدها يحصل على مبلغ لا بأس به. ولو كان ناجحا في قيادة القوافل وتمكن من صد الاعتداءات عليها فإنه يكسب احترام الناس، خصوصا بين الحضر الذين يرون فيه شخصا يشجع تجارتهم ويعزز ازدهارها (Musil 1928b: 241).

ثم يستطرد موزيل قائلا:

> وقد استفاد محمد ابن رشيد فائدة قصوى من موقعه، حيث استطاع أن يستميل قادة القوافل، إما عن طريق الهدايا أو التهديد، ليسيّروا قوافلهم عبر الطرق التي تمر بعاصمته حائل. فلم تعد قوافل الحجيج تمر عبر الرياض والإحساء وإنما عبر أبو غار والطقيّق وحائل. حتى قوافل التجار من القصيم صارت تأخذ الطريق الذي يمر عبر حائل. وكان على كل واحد من الحجاج، والذين يصل عددهم أحيانا إلى عشرة آلاف، أن يدفع ليحصل على الماء والبعير الذي يركبه ثلاثين مجيدية في رحلة الذهاب وخمس عشرة مجيدية في رحلة العودة. كما أن جزءا من البضائع التي يستوردها الحجاج أو ينقلونها تتم مصادرته على شكل ضريبة يجبيها الأمير. وهكذا استطاع محمد أن يساهم ليس فقط في ثراء العائلة الحاكمة وإنما أيضا التجار من الحضر ومن البدو الذين اعتادوا على كراء إبلهم لقوافل الحجاج (Musil 1928b: 243).

ويقول موزيل إن العلاقات التي كونها محمد ابن رشيد أثناء إمارته لقوافل التجار والحجاج هي التي ساعدته في صراعه على السلطة مع أبناء أخيه. وقبل محمد كان أخوه طلال يسير قوافل الحج من بلاد العجم تحت قيادة أخيه متعب

وعدد حراسها لا يقل عن ٦٠٠ شخص (Palgrave 1868: 91) . ما قدمه لنا السويداء والمسلم والرحالة الغربيون من معلومات عن العقيلات سجلوها من واقع ما تسنى لهم معايشته أو نقلوه من أفواه الرواة الذين عايشوا تلك الحقبة. لو أتى لنا الأثاريون بهذه المعلومات منقوشة على ألواح من الطين لحضارة قديمة لقلنا إننا أمام حضارة عظيمة. تسيير حملات على هذا الحجم الضخم والتنظيم المذهل ليس أمرا بسيطا، وهذا يتطلب منا إعادة النظر في تقييمنا لحضارات الجزيرة العربية قديما وحديثا وتنظيماتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ثنائية الرموز

تحتل النخلة في نفس الحضري ذات المكانة التي تحتلها الإبل في نفس البدوي. إلا أن انتماء البعير إلى عالم الحيوان يجعله أقرب إلى الإنسان من النخلة التي تنتمي إلى عالم النبات. يتفوق البعير على النخلة في وظيفته الرمزية المحملة بالمعاني والدلالات مما حوّله من مجرد كائن حي إلى مركّب ثقافي بالغ الأهمية، كما يشهد على ذلك تغلغله في الموروث الشعري العربي، فصيحه ونبطيه، وبالثقافة البدوية عموما بشكل لا مثيل له بالنسبة لأي كائن آخر. إضافة إلى منافعها العملية وفوائدها المادية تحتل الإبل حيزا كبيرا وعميقا في ذهنية ابن الصحراء ومخيلته مما له بالغ الأثر في طريقة تفكيره وفي توجيه نظرته للأمور وتصوراته للكون من حوله.

الغرس والذود

يتجلى تمايز البدو والحضر في الرموز التي يتخذها كل منهما كمحددات لهويته. فالبدو، في النموذج الخلدوني، هم أهل الوبر، أي بيوت الشعر المتنقلة، والحضر هم أهل المدر، أي بيوت الطين الثابتة. أما في النموذج المحلي فإن رمز البداوة ومصدر عزة البدوي هي الإبل، بما تمثله من حركية وتنقل واستقلال عن سلطة أي حاكم أو دولة. أما رمز الحضارة الزراعية ومصدر عزة الحضري فهي النخلة، بما تمثله من استقرار وثبات ورسوخ واستمرارية في العطاء. هذان الرمزان المحليان، الذود والغرس، يختزلان الفروق بين البداوة والحضارة في النموذج المحلي ويحصرانها في التخصص الإنتاجي الذي يتمثل إما برعي الإبل أو غرس النخيل. هنا يتحول الفرق بين البداوة والحضارة إلى اختلاف في وسائل الإنتاج وإلى شكل من أشكال التخصص وتوزيع العمل، فهناك أعمال تتطلب الاستقرار وهناك أعمال تتطلب الترحال.

تدل اللقى الآثارية التي عثر عليها في مناطق مثل قرية الفاو ويثرب والعلا وفدك (الحائط) وخيبر وتيما ودومة الجندل أن حضر الجزيرة العربية كانوا منذ العصر الحجري يشتغلون بحراثة الأرض وزراعتها. تنتشر القرى الزراعية على سفوح الجبال وفي الشعاب حيث تتجمع مياه الأمطار المنحدرة من الأعالي، كما هي الحال بالنسبة لجبال طويق وجبال أجا وسلمى، وعلى جنبات الوديان الكبيرة مثل وادي فاطمة ووادي حنيفة ووادي الدواسر ووادي الرمة، وغيرها (Wallin 1979: 198-9). يجرف الوادي في جريانه التربة الخصبة فيودعها على ضفتيه كما تنساب مياهه إلى أسفل من خلال التربة والصخور المسامية لتتجمع تحت سطح الأرض في مصائد صخرية أو غرينية. ويحفر الفلاحون آبارا عميقة للوصول إلى الماء الذي يجذبونه لري زراعتهم بواسطة السواني. إلا أن مناخ الصحراء بجفافه وحرارته يجعل من

الزراعة عملا شاقا ومكلفا ومردوده ضئيل. قسوة المناخ وشح المياه وبساطة التكنولوجيا والاعتماد كلية على الطاقة الحيوانية والبشرية تقوم عوائق تحد من حجم الفلاحة وتحول دون زراعة مساحات كبيرة. إنتاج المساحات الصغيرة المزروعة لا يكاد يكفي حاجة الإنسان وليس هناك فائض طاقة لإنتاج غذاء حيواني. الفلاح سيضطر إلى أن ينتج بنفسه وفي مزرعته علف الحيوانات التي يقتنيها، لذا يقتصر جهده في تربية الحيوانات على الحد الأدنى والضروري الذي يحتاجه في أعمال المزرعة من إبل للسواني إلى حمار للنقل والمواصلات إلى بقرة أو اثنتين للحصول على الزبد والحليب ومشتقاته. يكرس الفلاحون جهدهم لإنتاج ما يحتاجه الإنسان من الغذاء النباتي والتمور والحبوب بينما تترك للبدو مهمة الإنتاج الحيواني من أغنام وإبل وخيول، أي أن البدوي والفلاح لا غنى لأي منهما عن الآخر. هذا التكامل الاقتصادي القائم على التخصص الإنتاجي والاعتماد المتبادل بين البدو والفلاحين هو الطريقة الأمثل للتكيف مع إيكولوجيا الصحراء وبيئتها الشحيحة.

وقد ساهم استئناس النخلة منذ حوالي ٨,٠٠٠ ثمانية آلاف سنة إلى انتشار الزراعة في المناطق الجافة لأن عروق النخلة تضرب بعيدا في أعماق التربة لتحصل على الرطوبة اللازمة. أي أن النخلة والبعير كلاهما كائنان صحراويان، فالنخلة مثلها مثل البعير تماما في قدرتها على التكيف مع مناخ الصحراء الجاف. ومن المؤكد أن اهتمام العرب بالنخلة موغل في القدم حيث تم استئناسها قبل البعير بما لا يقل عن ٤,٠٠٠ أربعة آلاف سنة. يقول الألوسي في حديثه عن الفلاحة "وهي من أسباب معايش العرب العامة، لا سيما سكنة اليمن والبحرين وعمان وهجر وغالب بلاد نجد، فسكنة هذه البلاد كلها غالب معايشهم من الحرث والغرس، ولهم في غرس النخيل اهتمام وأي اهتمام! وما ورد عنهم في شأنه كلام طويل، ومعرفتهم بشؤونه كمعرفتهم بالخيل" (ألوسي ١٣١٤/٣: ٤١٧). والمفاضلة بين الإبل والنخيل موضوع قديم حيث نجد في كتاب **ذيل الأمالي والنوادر** لأبي علي بن إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي ما نصه:

> قال أبو علي: وحدثنا أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد قال حدثنا أبو حاتم عن الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء قال: لقيت أعرابيا بمكة، فقلت له: ممن أنت؟ قال: أسدي، قلت: ومن أيهم؟ قال: نهدي، قلت: من أي البلاد؟ قال: من عمان، قلت: فأنى لك هذه الفصاحة؟ قال: إنا سكنا قطرا لا نسمع فيه ناجخة التيار، قلت: صف لي أرضك، قال: سيف أفيح، وفضاء صحصح، وجبل صردح، ورمل أصبح؛ قلت: فما مالك؟ قال: النخل، قلت: فأين أنت عن الإبل؟ قال: إن النخل حملها غذاء، وسعفها ضياء، وجذعها بناء، وكربها صلاء، وليفها رشاء، وخوصها وعاء، وقروها إناء (بغدادي ١٩٨٠/ب: ١٦).

وقد نشر الباحث الهولندي مارسيل كوربورسهوك بعض النصوص من الشعر النبطي موضوعها المفاضلة بين امتلاك الإبل وامتلاك النخيل (Kurpershoek 2002: 189-228). من هذه النصوص محاورة بين أخوين، بدوي وحضري. قال البدوي أبياتا

منها هذا البيت الذي يمتدح فيه أحد إبله بغزارة اللبن:

لي فـاطرٍ حـدبا القـرا مـسـمـيّـه ... يرويك من قـبل العَطيف وْشـالـهـا[1]

فأجابه أخوه الحضري بقصيدة منها هذه الأبيات التي يؤكد فيها أن النخل أفضل لأنها توفر ظلالا باردا يقضي فيه وقت القيلولة ويشبه النخل بقوام الفتيات اللائي خضبن أيديهن بالحناء. ويحذر أخاه البدوي من لص يفك عقال ناقته ويسرقها في ليلة ظلماء لا يظهر فيها قمر:

قـال العـيـاضي الذي له غَـرْسـه ... حـدب الجـريد مـقـيّله بظْلالـهـا

يامـا حـلا دَقْـلاتهـا في وسطهـا ... مـثل الصـبـايا خِـضّب الحنا لهـا

حـاذِر على فـاطرك حـايف ليله ... لى غـابت القـمـرا يفك عْـقـالـهـا

ورفع البدوي والحضري قضيتهما إلى أبيهما ليحكم بينهما فأنشد الأب قصيدة منها الأبيات التالية التي يوضح فيها الاعتماد المتبادل بين النخل والإبل وأن لا غنى لأحدهما عن الآخر. فالنخل تعتمد على الإبل في جذب الماء من الآبار لريها، كما أن الغرب يصنع من جلد البعير وكذلك السريح يقد منه. ويقول إنه بدون الإبل يستحيل السفر وتستحيل الزراعة. ويبين أن الناقة يتبين عشارها بعد أسبوعين من تضريب الفحل لها، ورؤية لقاح النوق التي بان عشارها منظر يبعث البهجة في النفس. ثم يبين مراحل نمو الحوار منذ أن تلده أمه حتى يحين وقت بيعه. ويوصفها حينما تعود من المرعى لترد الماء ويصف عملية السقي والسقاة. لكن الأب يستدرك في البيت الثاني عشر ليبين أن الإبل عرضة للنهب وللهلاك السريع في سنين الجدب " **الحلول**"، ولطالما أمسى صاحبها يتحسر على فقدها بينما الغازي الذي انتهبها يصبح جذلان فرحا بها " متبجّح". وامتلاك الإبل يتطلب امتلاك الخيل التي تعد من أهم وسائل الدفاع عنها وحمايتها من الغزاة. ويعود الأب ليؤكد أن سنين الجدب لو قضت على الإبل فلن تقضي على النخل الراسخة عروقها في أعماق التربة حيث تجد الماء وتقاوم الجفاف وتستمر في العطاء. كما يختلف النخل عن الإبل في أنه ليس عرضة لنهب الغزاة:

البل ياناجي تسـوق لْنا النخل ... وجلودها لِظْهـورها تِبّـاعِ

جْلودها تِجْـعل غـروبٍ للنخل ... تِظْهـر لك الجم من صليب القـاع

الغـرس لولا المسـمنات تْسـوقـه ... كـان النخل مـثل الضـبـاع مـقـاعي

البل لولا البل غـدينا ضـاعـه ... كنا دراويشٍ طعـام سْـبـاع

البل لولا البل تحـاوسـوا العـرب ... ضـاقت على السـفّـار والزرّاع

يامـا حلى البل يوم هدّ ابْهـا الجـمل ... قـد هو لجْلٍ عْـشـارها صـوّاع

اقـعـد سْـبـوعينٍ إلى من زرتهـا ... بـانت لك الحـايل من المقـراع

عـامٍ مـجـاريرٍ وعـامٍ درّها ... والعـام الاخـر حـاشيٍ ينبـاع

---

(١) **حدبا القرا**: ظهرها محدودب لكبر سنامها. **مسمية**: من سلالة مشهورة معروف اسمها. **العطيف**: الإدرار الغزير. **الوشال**: الإدرار القليل الذي يسبق العطيف.

يامـــا حلى البل يوم تِكْهِب عِــرْفَـــه ... لـى سـنّدت قـــــــــعسٍ من المـربـاع
يامـــا حلى البل يوم تكهـــا مـــارد ... ســرفـــاتهـــا تغــشّم على القـــرّاع
يِرِدّ ذي ويْهِـــد كل صنْــخــــيـــفـــه ... وتلقى لـهـــا من حـــوضـــهـــا فـــرّاع
أويّهـــا لولا حلولٍ شِــــفـــتـــهـــا ... تجـــعل حــــلال البـــدو منه اقطاع
أويّهـــا لولا الهــــيــــام وشــــايه ... وْصــيــحـــة عْــصــيــرٍ مـا لهـا فَــزّاع
يمسي وراعـــيـــهـــا بكبـــده كَـــيّـــه ... ويصـبح بهـــا مــتــبـجّح الطمّـــاع
من كـــان يبـــغى البل يشـــري ســـابق ... قبٍّ تعـــالج صـــرفـــة المصــــراع
ياحظ من هـو له فــــســــيلٍ ناعم ... إلى غلى بْبـــاب التـــجـــار الصـــاع
قْـــلانيب ذالّ ان الركـــاب تخـــزّها ... ولا تـضـــــيع لى اخطا بهن الراعي
أمّـــا الغين في السنين المريفــــه ... الراســـخـــات الناعـــمـــات القـــاع
ياطول مـــا نزعب بـهـــا طول الدهر ... لين اشـــتـــرينا البل من بيّـــاع

ونشب خلاف بين جماعة ابن حصن، وهو من الدواسر الأقدمين، منهم من يقول بأن الإبل أطيب ومنهم من يقول بأن النخل أطيب. فرد عليهم ابن حصن مفضلا النخيل " غينا" الراسخة عروقها في جداول الماء الجاري. ويشبه رائحة اللقاح برائحة المسك والزباد، كما يشبه استدارة القنوان المحملة بالرطب في فرع النخلة باستدارة أسنان المحالة. ويوكد أن النخل بخلاف الإبل ليست لقمة سائغة للغزاة الذين يمتطون صهوات جيادهم ويختطفونها في ظلمة الليل. وهو يعتني بغرسه ليس طمعا في المال وإنما ليقدم ثمرتها " حثرها" للضيوف وأبناء السبيل. ويستدرك في آخر القصيدة ليعترف بأن اقتناء الإبل والعناية بها شرف كبير لكنه يستطرد في وصف المشاق التي يتعرض لها أصحابها في سقيها ورعيها ويبين المخاطر التي يواجهونها للدفاع عنها ضد الغزاة:

دايرت انا الناس لى كلٍّ له اجناس ... ولكل نفسٍ هوى وشـفـوفـهـا مـعـهـا
كـلٍ هــوى بـالــه وانــا هــوى بـالـي ... غـيـنـا وربّي من السـيّـات يمنعـهـا
هدب الجـــرايد وحـــملٍ دايمٍ زايد ... وعـبّـابة العـرق جـدولهـا مـشـارعـهـا
يازين لى جـــيت اناها في طرف يومٍ ... لكن وصف الصفا صيفة مصنّعها
صـــفـر الكرب كنهـا بالورس مطليـه ... كنك بزوليّـة التـاجـر مـقـوبعـهـا
بنّة لقـاحـه الى حـوّل ملقّـحـهـا ... بنّة زبادٍ ومـــسكٍ عند بايعـــهـــا
شـبّـهت اناها الى حـوّل مـعـدّلها ... مــحّـالةٍ زيّن الصـــراف صـانعـهـا
مـا دارها ســرد خـيلٍ في دهف ليل ... ولا زَلْوَعَـتْـهـا السـبـايا من مـراتعْـهـا
الغــرس يبــغي بني عمٍّ مناعـيــر ... بسـيـوف هندٍ وداودٍ مـدارعْـهـا
نبــغي حَـثَـرها لاهالي ضـمّـرٍ قـود ... قِـد الهـبـايب من المنشا تزوزعـهـا
البل سلاطين مـال الناس واسـياده ... والله يلوم الصـبي اللي يودّعـهـا
البل تبي مـايحٍ ومـعـدّيٍ فـوقـه ... وْوَراه الاخـر الى قـادت يقـرّعـهـا
البل تبي راعيٍ مـا هوب عـجّـاز ... لى جـات في عـرفـةٍ لي هو يونّعـهـا
البل تبي لابةٍ للقـفـر نزّاله ... لى جـا النذر من حـفيفٍ ما يْزَلْوِعْـها

ومـــــخــــــيّــــــراتٍ مَعَ كل ابلـجٍ نـادر	**تسـمع ورا المنجم الخـايف تهـوّعـهـا**[1]
وعــــيـــــال عمٍّ على قبٍّ عــــيـــــاطيــــر	**عــجلٍ من اومــاي الايدي في ترايعـــهـــا**

وهذه سـالفـة سـجلتـهـا من مـحـمـد ابن عطا من أهالي سكاكا تبين لنا مـيـزة الحضـارة على البداوة بحكم ما يتعرض له البدوي من أخطار إما لأسباب طبيعية أو بسبب الغزو:

ناصر ابن قادر سكن باللقايط وصار راعي مناخ تجيه الغزوان والطراقي يضيّفهم ويزهّبهم. له خوي رويلي اسمه ناصر النجدي. والى غرّب الرويلي وشرّق، الى جت التشريقه، لهم وجهين الروله، يغرّبون ويشرّقون، والى شرّقوا، جوا من النقره، نقرة الشام، الرويلي يْحَزى رفيقه هذا ابن قادر، ناصر النجدي يقدّم عليه جمل محمّل حنطه وقهوه وكسوه له ولعياله ويصيّف عنده. والحضري الى منه اخذ عنده الرويلي له ايام وبغى يغرّب، يروح لهله البدوي، حمّل ناصر جْملُه لُه تمر من حلوة الجوبه. ومرّةٍ من المرّات طلب الرويلي انه يخاويه للبر يم هله، قال: اريدك تطلع معي هالنوبه يابن قادر ووعده انه يعطيه بعارين يسني عليهن. قال: انا ما اقدر اطلع معك واخلّي المناخ ما عنده احد وهالحين حنا بالشتا وبرد. قال: والله ما انهج الا انت معي، انت اطلع معي هالنوبه وان جازت لك البداوه تودع بعضك بدوي وبعضك حضري. بالاول عيّي ابن قادر لكن الرويلي لزّم عليه. ويقحص الرويلي ويترادف هو وايا ناصر ابن قادر. يترادفون الذلول ويجونك مغاريب من سكاكا ناحرين اهل الرويلي يم الحماد ويسوقون جمل الرويلي محمّلينه تمر. يوم انهم طلعوا على هالحماد والى والله ناطحهم غربيه ومعها طش مطر، برد يقص العظم. قال الرويلي: لى واحلولا يالبيت المثولث اللي ما ادري وش لونه وعنده له فرس تقيف على رجل والى روّح الطرش والى مير ثلاث رعايا وحده مغاتير ووحده صفر وزمل ورا البيت. قال ناصر ابن قادر: هاتها بقصيده لا تجيبها بسوالف. تكلم الرويلي لكن ما عندي من كلام الرويلي غير ثلاث بيوت او هن اربعه. يقول:

راكب اللي كنهــــا فــــرة الطيـــــر	تكصم عــضـــود عْنانهـــا من سطرها
يا شـــافت اللي جـــافل من مـــحـــادير	أو عين شـــــيـــــهـــــان مع الريح يرها
صـــاح المصــيح فـوق روس القـعـامـيـر	وتخــــاطفـــوا دروعـــهن من شـــهـــرها
ويامــا حلى خــزة ذويدٍ مــعــاشـــيـر	ونـزج مـن زيـن الـغـنـانـي بـاثـرها

رد ناصر ابن قادر:

قـــال الذي يبــدي حلي التـــفـــاســيـــر	وليـــــا بغى زين المثـــــايل وســـــرها
يامـــا حلى صـــفـــة غـــروب على بيـــر	تســـــمع نديب غـــــروبهن بيظهـــــرها
اكــــد واركض ناوي نيــــة الخـــيــــر	ودنيـــاك مـــا احـــد عـــالم وش دُوَرها
وبـنـيـت دارٍ مـنـوةٍ لـلـخـطـاطـيـــــــر	بيـــــمـــــفـــــرق التلين كل خـــبـــرها
وغـــرست فـــوقـــه مــيّــتين على بيـــر	والميّــــــه الاخــــــرى لحـــــيقٍ باثرها
مـــا زول مـــا صــقّــوا علي الحــفــافـيـر	يحــــرم علينا بيــــعــــة من ثمــــرها
ابي الى جـــونا ركـــيبٍ مـــعـــاييـــر	اربـع ليــــال مطبّلين سْـــــفَــــــرها

---

(١) **مقوبعها**: كاسيها ومغطّيها. **عرفة**: مرعى جيد. **يونّعها**: لا يعجلها في السير حتى تتأنى وتشبع من المرعى الجيد. **حفيف**: عدو. **يزلوعها**: يخطفها ويسوقها أمامه بسرعة مربكة. **مخيرات**: بواريد. **ابلج نادر**: رجل شجاع. **المنجم الخايف**: الراعي بمفرده في الخلا يطمئن عند سماعه أصوات بواريد قومه ويحس بالأمان.

يتـــغـــاورون البـــاب مـــثل الشنانيـــر | من الجـــوع الاشـــهب واردين خطرها
الشنانير طيور بس يتحاطفن ويتزبن الضلع.

كـــدّي وركـــضـي ناويٍ نيـــة الخـــيـــر | دنيـــاك مـــا احـــدٍ عـــارفٍ وش دورها
نبي نغـــديهم غـــداهم بتـــصـــخـــيـــر | وليـــا انتـــووا نملى مـــزاهب ســـفـــرها
اخـــيـــر عندي من مـــتـــال المظاهيـــر | واخـــيـــر من لاهه وعـــالي قطرها
لاهه قارة بالحماد.

ولو تجـتـمع خلفـاتهـا والمعـاشـيـر | وقـــدحـــانهـــا عند الخطاطيـــر ترهى
عـــذروبهـــا تغـــدي بخـــز القناطيـــر | يخلّون وغـــدانك تقـــاعى بحـــجـــرها
وان حل وقت الوسم مـا جـا شـخـاتيـر | راعى الودايا ســـاقم من ثمـــرها
والبـــدو عند الشين وقت المعـــاســـيـــر | كل يبـــيّع سلعـــتـــه لو كـــســـرها
وكم واحـــدٍ يودع دمـــاغـــه شـــعـــاثيـــر | ان جـا شـبـوب من الفـرنجي حـثـرها
بيـــوسط ربعٍ تخلط الشـــر للخـــيـــر | عـِـيّـــان مـــا يدرى قـــوادي خطرها

يوم وصلوا العرب وضافوا هكالليله وجا الصبح وشد على ذلوله قال: روح ياخويي -يقوله ناصر النجدي لناصر ابن قادر- روح ياخوي والله نريد ندوّر اهلنا. يوم قربوا حروة اهلهم نشد الرويلي عن هله وكل من ينشده: ما عينتوا هلي؟ قالوا: قدام. يوم جا اللي من تواليهم قالوا له: اهلك صبحوهم لهم قوم وتقّوا كل حلالهم وهذولا وغدانهم بلهم لهم عنّه، جاهم قوم، غزيّه واخذتهم، أخذت كيلهم واباعرهم وحلالهم. قال ناصر: هذا اللي انا كنت خايف منه. قالوا اهل هكالبيت للرويلي: ياولد لِم لك رْحَل شل بيت اهلك والله ما خلوا لك القوم اللي يهب الهوى من تحته غير ذلولك هاللي تحتك. جوهم غزو وسقّوهم، اما ناصر ما هو ناهج، يقعد عندنا، وانت انحر هلك وشل بيتك وتعال. نهج واخذ الرحلي من عربه وهو لك يشيل بيته قال: بوجههن لا تجدعون عنهن غير عند ناصر ابن قادر والله اني ما اتبع البدو على حياتي. وينزل عند ناصر لما ماتوا وادفنوهم اثنينهم بصف بعض، هذا قبر ناصر وهذا قبر ناصر.

ومن طرائف المقارنات في الشعر العربي تشبيه الإبل المحملة بالظعينة في سيرها بالنخل المثمرة، توحيد الرمزين؛ الإبل رمز البداوة والنخل رمز الحضر. يقول امرؤ القيس واصفا ظعينة المحبوبة المرتحلة ويستطرد في وصف النخل:

فـــشـــبـــهـــتُـــهم في الآل لما تكَمّـــشـــوا | حـــدائق دَوْمٍ أو ســـفـــيناً مـــقـــيـــرا
أو المكرعـــات من نخـــيل ابن يامن | دوين الصـــفـــا اللائي يلين المُشَـــقّـــرا
ســـوامق جـــبـــار أثيث فـــروعـــه | وعـــالين قِنوانا من البُـــســـر أحـــمـــرا
حَـــمَـــتْـــهُ بنو الربداء من آل يامن | بأســـيـــافِـــهم حـــتى أقَـــرّ وأوقـــرا
أطافت به جـــيـــلان عند قطاعـــه | تردد فـــيـــه العين حـــتى تحـــيـــرا

ويقول رميح الخمشي:

شـــفت الظعـــاين غلّسٍ حين راعـــيت | مـــتـــفـــرّقـــاتٍ كنّهن همّل الغـــيـــد

أما إذا كان الشاعر حضريا فلربما عكس الصورة وشبه نخله بالإبل كما في قول ناجي ابن كليب الدوسري من الأفلاج الذي يشبه نخله بقطعان الإبل التي وردت البئر والرعاة يحاولون صدّها عنه حتى لا تقع فيه ولا تتزاحم على الحوض:

ياغـــرس ياللـي بالفـــضـــا كنه اقطاع مـــثل الجـــهـــام اللي على العِـد مـقـروع

لعلنا لا نبعد من الصواب إذا قلنا أن النخلة والبعير كلاهما رمز صحراوي؛ أحدهما يرمز للرعي والترحال في البوادي ولآخر يرمز للفلاحة والاستقرار في واحات الصحراء، الغياب الدائم والتنقل المستمر من مكان إلى مكان والحضور الدائم والمستقر في نفس المكان. كلاهما كائنان صحراويان متكيفان مع مناخ الصحراء الجاف. كلاهما كذلك موضوع شعري. هناك العديد من الأمثلة على تناول الشعراء للنخلة إما كموضوع فني أو من باب الإشارة لها في مجالات التشبيه والاستعارة والمجاز، مثلها في ذلك مثل الناقة. وكثيرا ما تتناوب النخلة والناقة في ملء ذات الخانة التشبيهية والمجازية في الشعر العربي. وقد تناول الأستاذ عبدالرحمن السويداء هذا الموضوع في كتابه عن النخلة العربية. وقد أورد السويداء عددا وافرا من الأمثلة الشعرية، بالفصحى والعامية، نتبين من خلالها مدى اهتمام الشعراء بالنخلة ومدى التشابه بين شعر الفصحى والشعر النبطي في هذا الخصوص. يقول السويداء:

> فشبهوا الأظعان بالنخيل إذا ظهرت عن بعد، وشبهوا الهوادج وعليها النساء الحسان بالنخيل الموقر بالعذوق الزاهية حمرة وصفرة؛ كما شبهوا شعر رأس المرأة بعثاكيل قنو النخلة، وانسياب الشعر وتدليه بعسيب النخلة. كما وصفوا تأود قوام المرأة وتغطرفه بالعسيب الغضة الطرية، وشبهوا ساقي المرأة وذراعيها بالجمار. كما شبهوا بها الكثير من عناصر الحياة الأخرى بما يفوق الحصر في هذا الحيز الضيق. ولم يكتفوا بذلك وإنما وصفوها وصفا دقيقا وإيراد بعض مسميات منها وعددوا منافعها ومزاياها من ظل ظليل وثمر يانع لذيذ يعتبر طعاما للمقيم وزادا للمسافر وعدوا منافعها وأبرزوا مكانتها في النفوس وقيمتها الاقتصادية (سويداء ١٩٩٣: ٣٩).

ويقول السويداء:

> بخصوص تناول شعراء النبط لموضوع النخلة أنهم تعرضوا لها في الأغراض التي تناولها أسلافهم في الشعر الفصيح، غير أنهم ركزوا بصفة أساسية على منافع النخلة ومدى ارتباط الإنسان العربي بالنخلة وترجموا حبهم لها وجسدوا مشاعرهم إزاءها بحرارة بالغة بالإضافة إلى وصف النخلة وصفا دقيقا وإيراد بعض مسميات منها وقد جاءوا بعناصر جديدة وهو وصف خد المرأة وبياضه بشق أو شقاق كافورة النخلة، كما شبهوا لبّة صدر المرأة ببياض الجمار، وكذلك ساقي المرأة وذراعاها بنصاعة الجمار وطراوته وكذلك رائحة المرأة برائحة شقاق الكافور ساعة ينفلق حيث تنتشر منه رائحة طيبة، زيادة على ما يبذله الإنسان في سبيل إكرام النخلة وما ترده النخلة على صاحبها من مكافأة مجزية كلما أكرمها (سويداء ١٩٩٣: ٨٧).

مثلما يتفنن البدوي في وصف الإبل يتفنن الفلاح في وصف النخلة والتغني بجمالها وتعداد منافعها، خصوصا ما يتعلق بالاستفادة من ثمرتها في سد حاجة المحتاج والقريب وفي إطعام الضيف وعابر السبيل. ومثلما تتعدد منافع الإبل متمثلة في صوفها وجلودها ولحمها وألبانها، تتعدد منافع النخلة متمثلة في تمورها التي يتغذى عليها الإنسان ونواها الذي يتغذى عليه الحيوان وفيما يوفره كربها وسنوخها

من وقود وما يوفره سعفها من مواد للبناء، وتفتل من ليفها وعذوقها (بعدما تُدق لتلين) الحبال وتخصف من خوصها السلال، وغير ذلك من الفوائد والمنافع. وتتميز النخلة عن غيرها من المحاصيل الزراعية بوفرة الإنتاج وهي لا تحتاج إلى عناية فائقة. وفي حديثه عن النخلة، يقول جواد علي:

> والنخلة هي من أقدم الأشجار التي احتضنها الساميون، ولعل الفوائد التي حصل الساميون عليها من هذه الشجرة، هي التي حملتهم على تقديسها وعدها من الأشجار المقدسة، فنجد النخلة مقدسة عند قدماء الساميين وعدوا ثمرها وهو التمر من الثمار المقدسة التي تنفع الناس (علي ١٩٩٣/١: ٢٠٨)

في كل ما تقدم وأوردناه من سوالف وقصائد تتعلق بمرافعات الغرس والذود وتحاجهما وتفاضلهما نلاحظ تكافؤ هذان الرمزان وتعادلهما بحيث يصعب تغليب أحدهما على الآخر، وهذا يعني، من ناحية، تكافؤ البداوة والحضارة وتعادلهما ويعني، من ناحية أخرى، اشتراكهما في قيمتين من أهم قيم الثقافة الصحراوية، ألا وهما قيمتي الشجاعة والكرم، الشجاعة في الدفاع عنهما والكرم في تقديم نتاجهما للضيوف. ويظهر هذا التكافؤ جليا إذا ما قارنا من يغرسون النخيل ويرعون الأبل بمن يربون الغنم. يشترك أهل الغرس وأهل الذود في ازدرائهم لمن يربون الأغنام. يقول فلاح الأشرم الرمالي في وصيته لابنه:

الى بغيت المال كثّر من البل — عزّيل من لا حاش جل النيب
والى بغيت السكن والبنا — كثر من مقاطير النخيل سهيب
والى بغيت الهون عليك بالغنم — يا جن مرزمات السحاب صبيب

وهذا ردهان ابن عنقا بدوي آخر يخاطب إبنه بْنَيّان يقول إن الرجال الطيبين لم يعد لهم وجود ولم يتبقّ من الرجال إلا رجل بخيل يقوّس وديته، أي يقيس حجم ما يستخلصه من غنمه من زبد يتطلع لبيعها بثمن باهظ، أو رجل خامل "دب" لا يريد أن يخسر شيئا من ماله في طريق الجود والكرم:

بنيّان تنخاني تريد المعزّه — ما باقيٍ كود الرجال البصاير
اللي يقوّس وَدْيته كل حَزّه — إلا ودبٍّ ما يكوع الخساير

وحينما أراد حسن التبيناوي أن يمتدح فهاد ابن مسطح من الغفيله من شمر قال إنه ليس من الرجال الخسيسين "العفون" الذين يرقبون القشده، أي السمن المستخلص من زبدة الضأن، وينحصر همهم في تجميع السمن وبيعه ولا يأبهون بما يأبه به غيرهم من الرجال الذين يطلبون المعالي والشرف:

لى يابعد كل العفون العكاريت — حظّاية القشده ليالي عَطاله
يا خلّصه ما هو بحال الهباريت — اللي ببال الناس ما هو بباله

وأهل الصحراء الذين يقوم اقتصادهم على المبادلة العينية والمهاداة gift exchange المتمثلة في شعيرة الكرم يأنفون من ممارسة التجارة والتبادلات النقدية، ولا شيء يرجى من تربية الأغنام عدا الاتجار بها وبمنتوجاتها من صوف وسمن وإقط. هؤلاء،

كما سبق وأن ألمحنا، ينبغي أن تكف عنهم فنجال القهوه ولا تقدمه لهم لأنهم لا يستحقونه، كما يقول مدوخ ابن العما ابن ظمنه المطيري:

كِـــقّـــه عن اللي عند فـــرقـــه بشـــونه   يمسي ويصـــبح ضـــابطٍ لك عَـــدَدْها[١]
علـى ربوعـــــه طايراتٍ عـــــيــــــونه   ان باع شــــاته جــــاك حـــزّة وَعَـــدْها

مشتقات الضأن تشبه العملة النقدية في كونها قابلة للتجزئة والتخزين. فالسمن مثلا يمكن تجزئته حسب الحاجات إلى وحدات كبرى مثل الصاع أو وحدات صغرى مثل المد والنصيف، والسمن النقي لا يتعفن بسهوله ويمكن حفظه لمدة طويلة. وهنا تكمن أهميته كوحدة تبادلية عوض النقد مقارنة بالمنتوجات الزراعية القابلة للعطب والتسوّس وسريعة التأثر بأحوال الجو، أو مقارنة بحليب الإبل الذي إن لم يستهلك في حينه فلا يمكن الاستفادة منه. في نهاية الأمر نجد أن أهل الغرس والذود مضطرون لبذل نتاجهم لأنهم لا يستطيعون الاحتفاظ به لمدة طويلة، على خلاف من يربون الضأن. منتجات الأغنام، إضافة إلى قابليتها للاستعمال في أغراض متعددة، فإنها قابلة للتخزين بحيث يستطيع صاحبها أن يحتفظ بها لحين تضطر الحاجة طرف آخر لشرائها منه. هذا يجعل منها سلعا تجارية. أما منتجات الإبل والنخيل فإن استخدامها ينحصر في نطاقات ضيقة وهي سريعة العطب نوعا ما بحيث يضطر مالكها إلى تصريفها بسرعة، إن بالبيع أو بالهبة والبذل، أي منحها بسخاء. لكنه بذل يترتب عليه التزامات على الطرف المستفيد لصالح الطرف المانح. أي أن الكرم مهما بدا لنا أنه سلوك إيثاري هو في صميمه عملية تبادلية وشكل من أشكال السلوك الاقتصادي. ولكن علينا أن نتذكر أن الغنم والإبل والنخيل كلها تستخدم بشكل أو بآخر كوحدات تبادلية، لكن بينما تستخدم الغنم ومشتقاتها من سمن وإقط وصوف كوحدات تبادلية في أمور عابرة وشؤون صغيرة، فإن النخيل والإبل تستخدم كوحدات تبادلية فقط في الشؤون والقضايا المهمة والمصيرية مثل الزواج والديات وأثمان الخيل، ومن هنا جاء ارتباط هذين الرمزين بالأرستقراطية والنبل.

الإبل كمركّب ثقافي وموضوع شعري

علاقة الإنسان العربي مع الإبل علاقة مركبة وطويلة لكننا لم نسبر غورها حتى الآن. حتى الآن لم نتفحص الإبل كمركّب ثقافي في علاقتها مع ابن الجزيرة. إننا في الغالب نتحدث عن الإبل كمجرد كائن بيولوجي قابل للتشريح الفسيولوجي مستعص على الشرح الأنثروبولوجي. لا ينبغي أن ننس أن الأدوار التي قامت بها الإبل، سواء في نشر الرسالة المحمدية أو في تأسيس دعائم الدولة السعودية الحديثة أدوار لا يستهان بها. والإبل، بعيدا عن السياسة، هي التي أعطت للجنس العربي هويته ورسخت وجوده، والأرستقراطية العربية في أساسها أرستوقراطية بدوية. علاقة ابن

(١) كفّه: أي كف الفنجال ولا تناوله، شونه: عصاه الغليظة.

الصحراء مع بعيره تفوق في كثافتها وقيمتها ومعناها علاقته مع المخلوقات الأخرى، وهي علاقة معقدة التركيب نظرا لتعدد الوظائف وتنوع الأدوار التي يقوم بها كل منهما تجاه الآخر. البدوي والبعير لا غنى لأحدهما عن الآخر ولا يستطيع أي منهما تحمل العيش في الصحراء بدون الآخر. لقد ترافقا في رحلتهما الطويلة عبر عصور التاريخ وكانا خير عون أحدهما للآخر على طبيعة الصحراء القاسية. ومما يعزز هذه العلاقة بين الإثنين أن الإبل بطبيعتها حيوانات أليفة تألف مواطنها والمراعي التي اعتادتها والموارد التي تشرب منها وتحن إليها وإلى القطيع الذي تربت معه، ومنها اشتقوا مفهوم الإلف والتآلف. كما أنها حيوانات ودودة تتميز بسرعة التعلم والتعود وسهولة الانقياد والتوجيه وهي مطيعة تنصاع لأوامر صاحبها وتوجيهاته.

كلما تعمقنا في فهم العلاقة بين البدوي والبعير وكلما اقتربنا من فك معانيها ودلالاتها الرمزية كلما اقتربنا من فهم السيكولوجية البدوية. لا تقتصر مهمة البدوي فقط على رعي الإبل وتوفير ما تحتاج إليه من الماء. لا بد من العناية بها إذا مرضت وجلب الفحل لها ومساعدتها أثناء الحمل والولادة. نتاج الإبل أمر في غاية الأهمية بالنسبة للبدوي لأنه لو انقطع الإنتاج لانقرض الذود. ثم إن الحليب الذي تدره الناقة بعد الولادة يشكل غذاء رئيسيا عند البدوي الذي قد يمضي الأيام الطويلة لا يَطْعَم شيئا غير حليب النوق. تتمحور نشاطات البدو اليومية، كما تمليه طبيعة حياتهم الرعوية، حول استيلاد الإبل واستنسالها. ولا أحد عنده من المعرفة ما يضاهي معرفة البدوي فيما يتعلق بولادة الإبل ونتاجها، ولذا تعددت المصطلحات الفنية التي يستخدمونها في هذا الشأن، فيقولون مثلا عن الناقة إذا طلبت الفحل إنها مْجَسّر، وإذا تأكد لقاحها فهي عْشَرا وإذا بان لقاحها فهي لْقِحِه، وإذا تدلى ضرعها قبيل الولادة فهي موطي، وبعد الولادة تسمى خلْفه. هذا تخصص البدوي الذي يمضي فيه كل حياته، بل إنه يلعب دورا أساسيا في رعاية وتوجيه هذه العملية الإنتاجية، ومن الأمثلة على هذا التوجيه، أو التدخل، استنسال الأنواع الجيدة التي تدر لبنا غزيرا أو التي تعطي لحما طيبا أو التي توفر مركبا فارها وسريعا. ومن الأمثلة الأخرى نحر الذكور من النتاج لأنه لا مصلحة من تربيتها فهي حينما تكبر لن تنتج. وحيث أن الفحل الواحد يستطيع تضريب ما بين ٣٠ إلى ٥٠ ناقة (Asad 1970: 17) فلا فائدة من تجميع الفحول التي تستهلك المرعى، وربما تتشاجر مع بعضها. لذلك ينحرون الذكور من النتاج ليَطْعَموا لحمها وليوفروا حليب الأم الذي هم بأمس الحاجة إليه لأنفسهم ولخيلهم وللحيران التي ماتت أمهاتها أو فقدت أو نهبت ولحيران السلالات النجيبة التي يغدقون عليها الحليب من أمهاتها ومن غير أمهاتها.

ومن غرائز الإبل أن الناقة لا تدر إلا على ولدها الذي تعرفه وتميزه عن غيره من رائحته. لذلك فإنهم بعد مقتل الحوار أو إذا مات أثناء الولادة يلجأون إلى التمويه

والخدعة لحمل الأم على الإدرار. يتمثل ذلك في أحد أمرين؛ إما أن يحشوا جلد الحوار الميت بالقش والتبن ويقيموه أمام أمه كما لو كان حيا لتشمه وتدر على رائحته، وهذا يسمى بَوّ (وقد أصبحت هذه الكلمة رمزا لكل ما هو زائف وخدّاع وعديم الفائدة)، أو أن يلجأوا إلى التظيير، أو ما يسمى الظئار بالفصحى، وهو أنهم إذا أرادوا أن تظأر الناقة على ولد غيرها عصبوا أنفها وغمّوا عينيها وحشَوا حياءها بالخرق وخلُّوه بخلالين وتركوه أياما. فيأخذها لذلك غم مثل غم المخاض وتظن أنها قد مخضت للولادة، ثم يحلوا الرباط عن حيائها وينزعوا ما فيه من خرق ويدنوا حوار ناقة أخرى منها قد لُوِّث بما خرج مع الحشوة من أذى الرحم، ثم يفتحون أنفها وعينيها، فإذا رأت الحوار وشمته ظنت أنها ولدته فتدر عليه وترأمه. وعملية التظيير تنطوي على قدر من الألم والإكراه، لذلك توسعوا في استخدام الكلمة لتعني مجازا كل ما فيه إكراه وقسر من شخص لآخر، كما في قول الشاعر هنيدي الحربي في محاورة بينه وبين الشاعر ماوي السلمي يرد على الأخير ويتحداه بأنه لا يستطيع إجباره على فعل ما لا يريد فعله:

أنت ياماوي تجيب علومك اللي ضاري ... احذر البارود ياماوي ينوش النيره
لا تلابشني تراي الخوصه الغدّاري ... با تظيّرني وانا ما اجي على التظييره

وربما ظيّروا الناقة على حوارٍ ماتت أمه. وإذا كان الحوار نتاج أبوين كريمين فإنهم لا ينحرونه، ذكرا كان أم أنثى، بل إنهم يتأخرون في فطامه وإذا بدأ حليب أمه يتضاءل ظيّروا عليه ناقة أخرى لبنها غزير، لأنهم يعتقدون أن إطالة مدة الرضاعة مما يقوي من عظام الحوار ويشد عصبه ويزيد من قوته وسرعته حينما يتم نموه ويشدون عليه للركوب. يقول مبيريك التبيناوي في مطلع قصيدة وجهها إلى سعدون العواجي:

ياراكبٍ من عندنا فوق لسّاس ... ما هو ليالي غذوة النضو عايل
ولد ذلولٍ يلهجه سبعة اجلاس ... وْوَرا تمام غْذاه عامين حايل
يَما غدى ما تصطغ الخيل له راس ... راعيه لو ياطا الخطر ما يسايل[1]

ومن قصيدة تنسب لشايع الامسح:

قال الغفيلي والذي مس حبله ... على بنت قودا من خيار الزمايل
خليتها عامين هي ترضع امه ... وعامٍ بضيرينٍ وعامين حايل
وعامٍ ترجّيته وعامٍ عسفته ... ياما لِفَتنا بالرديفين شايل
ياما غدت ما يَلحق العوص متنه ... ولا يلحق المحجان مَلْوى الشمايل
ياكن بنات البدو يمشطن ذيله ... على مِشْتّة العرقوب غادٍ فلايل
تسمع صِرير الكور تحتي وفوقه ... مثل صرير الميس بين المحايل
نارت عن المطلب وشبابة الضوا ... وخيلٍ تَعادَى حاميات الشعايل

(١) **لساس**: اللس هو المص والرضاعة من أخلاف أمه. **عايل**: يعاني من الهزال لسوء التغذية. **ما تصطغ الخيل له راس**: لا تستطيع الخيل اللحاق به ورده عن طريقه.

طبيعة حياته الرعوية تملى على البدوي أن تنشأ بينه وبين البعير علاقة من نوع خاص فيتخذه رمزا لكل ما هو نبيل وكل ما هو مأساوي في حياة الصحراء واتخذوا منه رمزا للتوجد والتوجع. ملازمة البدوي للبعير جعلت منه كائنا دائم الحضور في الذهن والشعور، ليس فقط كراحلة أو دابة أو مصدر غذاء وثروة، وإنما كعامل أساسي في قدرة الإنسان على تحمل حياة الصحراء، وكمثال يحتذى في التحمل والصبر والتكيف مع بيئة الصحراء القاسية. ولذا نشأت بين البدوي وبعيره ألفة ومودة ربما تفوق المودة التي تربطه ببني جنسه، وغالبا ما نجد الشاعر في مستهل قصيدته يبث شكواه لفاطره " **يافاطري**" بدلا من أن يبثها لأصدقائه من البشر. ويقول ويلفريد ثيسيجر في كتابه *Arabian Sands*:

> بعد عدة أيام بينما كنا نمشي على الأقدام عبر الصحراء وإبلنا بعيدة عنا لمسافة ثلاثين ياردة تسير لوحدها بدون حادي راهن سلطان شخصا آخر أن ينادي راحلته لتأتي إليه. والإبل بطبيعتها حيوانات اجتماعية تحب البقاء مع بني جنسها وتكره أن تفارق القطيع. ولكن حالما ناداها صاحبها انحرفت عن أليفاتها وجاءت إليه. وأذكر ناقة أخرى كانت متعلقة بصاحبها تعلق الكلب الأليف بصاحبه. كانت طوال الليل تأتي إليه بين فترة وأخرى تحن حنينا خافتا وتشمه وهو راقد ثم تعود لتستأنف الرعي. وقال لي رفاقي أن لا أحد يستطيع ركوبها إلا إذا كان يحمل قطعة من ثياب صاحبها (Thesiger 1959: 69-70) .

يقول ثيسيجر أيضا:

> لم يصدف لي قط أن رأيت بدويا يضرب راحلته أو يسيء معاملتها، بل إنه يقدم راحتها دائما على راحته هو. وهذه المسألة لا تتوقف فقط على كون حياة البدوي تعتمد كليا على ما فيه صلاح إبله، وإنما هو حقا يحبها حبا جما. ولطالما لاحظت رفاقي يدللون إبلهم ويقبلونها ويهمسون لها بعبارات التودد. في السنة الفائتة عبرنا مسافرين من خلال مزارع بالقرب من تريم ومررنا بقروي يضرب بعيرا فسارع عدد من الرشيديين الذين كانوا معي بالقفز والنزول وقرّعوا الرجل بغضب شديد على فعلته المستهجنة وبعد ذلك ما فتؤوا يسخرون منه ويسبونه طول الطريق(Thesiger 1959: 67-8) .

لقد تأقلمت الإبل على العيش والبقاء في بيئة الصحراء الشحيحة ومناخها القاسي بعدة طرق يصعب الخوض في تفاصيلها الفسيولوجية هنا. لكننا نذكر مثلا أن جفن البعير له أهداب طويلة تتشابك لتحمي العين من وهج الشمس ومن الرمل أثناء هبوب العواصف الرملية دون أن تحد من الرؤية. ولعين البعير مجريان دمعيان واسعان لا تسدهما حبيبات الرمل مما يمنع جفاف العين، خصوصا وأن إفراز الدمع يتضاعف عند هبوب العواصف لترطيب العين وتنظيفها من الرمل. ويتكون أنف البعير من عدد من التجويفات التي تسمح بترطيب الهواء وتبريده قبل وصوله إلى الرئتين، كما أن له القدرة لإغلاق الأنف لمنع دخول الرمال إليه. ويستطيع البعير بفضل رقبته الطويلة رعي فروع الأشجار التي يصل طولها إلى حوالي ثلاثة أمتار، كما أن هذا الارتفاع يساعده على الرؤية لمسافات طويلة. وفم البعير مبطن من الداخل ببطانة سميكة تقيه وخز الشوك مما يمكنه من التغذي على النباتات الشوكية.

كما أن الشفة العليا مشقوقة ولها القدرة على الالتفاف والامساك بالأعشاب واقتلاعها ومضغها مما يمكّن البعير من الرعي وهو يسير دون أن يضطر للتوقف. أما السنام فإنه يساعد على تخزين الطاقة الغذائية على هيئة شحوم ودهون يلجأ لها البعير وقت الحاجة، كما في الرحلات الطويلة أو السني أو في أوقات القحط، إنه بمثابة المستودع الذي يخزن الغذاء ويحوله إلى طاقة مختزنة. ولذلك يلاحظ أن السنام يتلاشى، وربما يختفي تماما بعد الرحلات الطويلة التي يمتنع فيها البعير عن الرعي، ثم يعود للنمو مرة أخرى بعد فترة من الراحة والرعي المتواصل.

وعند اشتداد الحرارة في منتصف النهار يتوقف البعير عن الحركة ويبرك مواجها للشمس ليقلل بذلك من نسبة سطح الجسم المعرض لأشعة الشمس، ويساعد هذا الوضع أيضا على تظليل وتبريد البقعة التي يبرك فيها. إضافة إلى ذلك فإن الأجزاء التي تلامس الأرض من جسمه مغطاة بطبقة صلبة مثل الأخفاف والكلكل. وعند السير ترفع أطرافه الطويلة جسمه عن حرارة الأرض. وللبعير القدرة على تحمل الجفاف وفقدان الماء من جسمه إلى نسبة ٤٠٪ دون حدوث أي خلل فسيولوجي مقارنة بالإنسان الذي يهلك لو فقد أكثر من ١٢٪ من ماء جسمه. وأغشية خلايا الدم في الإبل مرنة جدا، فهي بيضاوية الشكل، وليست مستديرة كما في باقي الحيوانات، مما يمكنها من الحركة بسهولة في الدم المتركز نتيجة فقدان الماء، كما يمكنها أن تنتفخ ويزيد حجمها إلى ٢٤٠٪ من حجمها الأصلي دون أن تنفجر، وهذا ما يساعده على تحمل العطش ثم عب الماء إذا سنحت الفرصة بسرعة قد تصل إلى حوالي ٣٠ لترا في الدقيقة وبكميات كبيرة تتراوح من ١٣٥ إلى ٢٠٠ لترا، أي ما يعادل ثلث وزنه تقريبا، في مدة لا تتجاوز عشر دقائق. كما أن بعره الجاف وبوله المركز يخفف من نسبة فقدان الماء. يصل تركيز الأملاح في بول البعير نسبة عالية لتصبح ملوحته تفوق ضعف ملوحة ماء البحر. ولذلك يعمد البدو إلى غسل رؤوسهم ببول البعير الذي تساعد ملوحته المركزة على قتل القمل والفطريات في فروة الرأس. وفوق ذلك يستطيع البعير شرب المياه المالحة وشبه الآسنة التي لا يستسيغها الإنسان أو أي حيوان آخر، ثم يحوّل جسمه وضرعه هذا الملح الأجاج إلى حليب مغذي ولذيذ الطعم.

ومما يزيد من ترسيخ صورة الإبل كمثال للتحمل والصبر قدرتها على حمل الأثقال وقطع المفازات الطويلة والصبر على الطريق وتحمل حفى الأخفاف والمناسم وما تحدثه ظلاف الأشده من قروح غائرة على الأجناب. بإمكان الواحد من إبل الزمل المعدة لحمل الأثقال أن يحمل ما لا يقل عن ٢٠٠ كيلوغراما ويسير بحمله مسافة لا تقل عن ٤٠ ميلا في اليوم الواحد مواصلا مسيرته لعدة أيام بدون راحة. كذلك الذلول المعدة للسفر والركوب بإمكانها أن تقطع براكبها مسافة حوالي ١٠٠ ميل

يوميا لعدة أيام.

احترام ابن الصحراء للبعير وإعجابه به لا حدود لهما. فإذا أرادوا إطراء الرجل ومدحه سموه **هديب الشام** أو **بليهان** كناية على أنه في تحمله وصبره يضاهي الجمال القوية. والرجال الذين يتحملون ويصبرون على الشدائد يسمونهم **زمول المحامل** وهي الجمال المعدة لحمل الأثقال. وشيخ القبيلة المثقل بإدارة شؤونها والذي يتحمل همومها يسمونه **جمل المحامل**. يقول الشيخ محمد ابن هادي ابن قرمله يخاطب قومه:

أنا جـــملكم في نهـــار المســـاويق إن جـــا من العــدوان خــيــفــة عْلومِ

ويقول حويدي العاصمي القحطاني يرثي شيخهم حزام ابن حشر:

لى واجـــملنا اللي يشـــيل الروايا لى قَـــرّبوا للشـــيل وثنات الاجــمـــال

نامـــوسنا وقت الرخـــا والقــســـايا نضــو التخــوت وللمحــاميل شــيـال

لو كل الاربع من خـــفـــوفـــه دمــــايا مــا هوب من كـثـر التـعــاليق مــلال[1]

ويرتبط عندهم مفهوم الشجاعة والرجولة بالفحولة، ويشبهون المحاربين الشجعان بفحول الإبل "**الصايكه وقت الهداد**". يقول عجران ابن شرفي:

هل سـربةٍ مـركـاضـهـا يـعـجب العين مـــثل الجــمـــال الصـــايكه بالهـــدادِ

ويقول شبيب ابن جفران الفغم:

لى ثـوّر المثلوث بالجـــمـع جـــيـناك جـــمعٍ تصـــاوك مـــثل زمل الـهـــدادِ

ويقول محمد ابن هادي:

لـي لابـةٍ وان قلـت لـلخـــــيـل رَدّه ترايعـــوا للهــوش مـــثل الجـــمـــالِ

ويقول حسان بن ثابت:

يمشـون في الحلل المضـاعف نسـجـهـا مـشي الجـمـــال إلى الجـمـــال البـزّل

ويقول النابغة:

إذا اســـتنزلوا عنهن للطعن أرقلوا إلى الموت إرقـــال الجـمـــال المصـــاعب

ويقول خلف الأذن الشعلان واصفا قبيلته الرولة، وعزوتهم هل العليا، بأنهم ينطلقون إلى القتال كما تنطلق فحول الإبل "**الزمول**" التي يتعالى صوت هديرها **تقاصف هديره**، ولا يهدر الجمل إلا إذا استثير:

ربعي هل العليـــا ليـــا ثار دخـــان مـــثل الزمـــول اللي تقـــاصف هديره

ويقول معيكل المنحي المطيري من الجبلان يمدح جماعته بأنهم يقتّلون فحول القبائل الأخرى فتأكلهم جوارح الطير كما يشير إلى ذلك البيت الأخير:

ربعي إلى بانت حـــــروب الاطاريف جـــمعٍ يبين وســـاخن الدم منثـــور

كم طلّقـــوا يايمانهم من غطاريف ومن جـادلٍ دمـعَـه على الخـد قـاطور

تبكي فحلها عقب ما هف ما شيف شـــتّى وربّع به عـــوج كل منقـــور

ويسمون الرجال الشجعان **مناعير** والاسم مستمد من النعرة وهو الصوت الذي يحدثه الفحل من نعرته، أي خيشومه، حينما يستهاج ويستشيط. ويشبهون غيرتهم

---

(١) **التعاليق**: ما يعلق عليه من الأحمال.

على أناثيهم بغيرة فحول الإبل على إناثها. والمقصود بالفحولة الغيرة التي تبعث على الشجاعة اللازمة لصد الفحول الآخرين عن إناث الذود. ومثلما يشبهون أنفسهم بفحول الإبل يشبهون ضجيج النساء في المعركة بحنين الخلج، ومفردها خلوج، وهي الناقة التي تكثر الحنين لفقد ولدها. يشبهون أنفسهم في الشجاعة بفحول الإبل ويشبهون نساءهم بإناث الإبل. ويتجلى هذا التناظر النموذجي بين الإبل والبشر أيضا في رقصة الدحة التي يرقصونها عادة بعد انتصاراتهم الحربية. يصدر الرجال أثناء أدائهم لهذه الرقصة فحيحا وحركات شبيهة بأصوات فحول الإبل وحركاتها ويأتون بفتاة ترقص بين الصفوف يسمونها حاشي ويرتجل شاعر الدحة أبياتا تدور حول الحاشي وتشير لها كما لو أنها ناقة وليست امرأة.

ومما يزيد من إعجاب ابن الصحراء بالبعير وتعجبه منه أنه بقدر ما يمثل بالنسبة له النموذج الأعلى في الصبر والقوة والقدرة على التحمل فإنه في الوقت نفسه يمثل النموذج الأعلى في العطف والحنان. فالناقة حيوان رؤوم لا تطيق فراق حوارها. إذا ما فقدت الناقة حوارها أو فارقت أليفاتها يصيبها الخلاج وتصدر أصواتا أشبه بعبرات الإنسان تسمى حنينا، ومن هنا أصبحنا نقول عن شوق الإنسان إلى أحبته أو وطنه حنيناً. وقصة خلوج ابن رومي (خميس ١٩٧٨: ١٣-٤) من القصص المشهورة التي جرت مجرى الأمثال على ألسنة الشعراء مثل قصيدة فهّاد ابن مسعر العاصمي القحطاني التي يسندها إلى ابن نصار ويبدأها بقوله:

ياونّةٍ ونيـتـهـا يابن نصّـار ما ونّها مـثلي خلوج ابن رومي

يقول ألاويس موزيل:

> يوم الأحد قبل مغادرتنا سمعت ناقتين تعولان وتحومان على نفس الحوار. قام العبد داعول بأمر من الأمير (النوري ابن شعلان) بذبح الحوار الصغير لأنه كان ضعيفا بعد أن سُمح له بالرضاع من أخلاف الناقتين مدة تكفي لجعلهما تُدرّان الحليب. وحيث أن قاسي القلب داعول لم يبعدهما عن الحوار أثناء ذبحه بل ذبح رضيعهما أمامهما، وقفتا هناك فوق جثته وهو يرفس بقوائمه في النزع الأخير وتعولان بسبب هذا الألم الذي جره عليهما العبد اللئيم. وتحاول أمه الحقيقية أن تطرد الناقة الأخرى وتعضها ثم تعود إلى حوارها الميت تلعق رجليه وتحاول رفعه من ظهره وتحن بألم ينفطر له القلب حينما يسقط منها على الأرض. ثم تعود أمه بالتبنّي وتعول معها، وحالما يقوم أحد بإبعادهما عنه تعودان إليه من أقصر الطرق. وأخيرا عمد داعول إلى دفن جثته في التراب بعد أن سلخ قطعة جلد من ظهره مسح بها على أنفيهما ورأسيهما ولما شمتا رائحة حوارهما تبعتا العبد الجزار تلقائيا (Musil 1927: 193-4).

ويقول موزيل:

> فقدت الحيران أمهاتها في الظلام وصارت ترغي وتصيح بينما قامت أمهاتها تصدر رغاءً غريبا يسمّى حنين يشبه صوته قصف الرعد البعيد. والكثير من النوق لم تطق الصبر حتى تعود إليها حيرانها وإنما انحرفت تجري مسرعة للبحث عنه ورمت بحملها وكان لا بد من الإمساك بها وإجبارها على البروك. وتظل تحن وترغي وترفس وتتصرف كما يتصرف من يئس من الدنيا (Musil 1927: 307).

ولا تدر الناقة إلا أذا قيد لها حوارها ورأته وشمته ولامست أخلافها مشفراه، إلا المسوح من الإبل التي طبّعوها وعوّدوها أن تدر بمجرد أن يمسح الحالب على ضرعها بيده. ولذلك فإن البدو لا يقولون عنها درّت ولا أدرّت بل يقولون عَطِفَت على حوارها، ومنه اشتقوا المفهوم الإنساني للعطف، وهو أن يرق قلبك للمحتاج والضعيف وتجود له بما عندك كما تجود الناقة بحليبها لحوارها. وهناك كلمات مثل يروم، ويألف استعارها الإنسان من الإبل التي تجزع جزعا شديدا لفراق أليفاتها حينما ينهبها الغزاة وتتشتت في أيديهم بعدما كانت أذوادا متآلفة. مثلما استعاروا الهيام أيضا لشدة العشق والتي تعني في الأساس شدة عطش الإبل وشوقها لشرب الماء. ومن الصفات التي نقلوها من البعير إلى الإنسان للتعبير عن الألم النفسي والعضوي قولهم مضهود لمن ألم به ضيم أو حيف، وتعني في الأصل الحمل الثقيل على ظهر البعير الذي يزيد عن طاقته، وقولهم ملهود لمن يخفي حزنا دفينا، والملهود أساسا هو البعير الذي أصاب جنبه ورم من تحت الجلد من ضغط الحمل عليه إما لثقله أو لسوء وضعيته، وإن لم يعرّي ظهره من الحمل تفتحت اللهدة وصارت دبرة.

وإذا تعرض النزل لغارة من الغزاة فإن المهاجمين لا ينهبون إلا الإبل القادرة على الهرب ويتركون من لا تتحمل الركض السريع والمتواصل إما لمرض أو إصابة أو عيب أو لصغر سنها. ولا شك أن أصحاب الإبل يصيبهم الجزع لنهب إبلهم لكن ما يجزعهم أكثر ويقطع نياط قلوبهم هو سماعهم من كل جانب في الحي أصوات صغار الإبل "الحيران"، "الحشو" التي لا ينقطع حنينها لفقد أمهاتها، والبدوي شديد التعاطف مع الإبل ولا يتحمل سماع حنينها الذي يملأ قلبه حزنا. والجزع الذي يصيبهم لسماع صوت الحيران هو الذي يشعل فيهم الحماس ويمنحهم الشجاعة والتصميم على استرداد إبلهم المنهوبة، فيحمل كل منهم سلاحه ويرقصون رقصة الحرب ويستعرضون قوتهم "يَعَرْضون" عند الحيران معلنين لها عزمهم على استرجاع أمهاتها: **أبشر بامّك، أبشر بامك**. ما تحتمه حياة الصحراء من ترحال متواصل وغزوات لا تنقطع جعل الإبل والبشر، كلاهما، عرضة للتشتت وفراق الأحبة "**الولايف**". إنها مأساة مشتركة بين الإنسان والبعير عبر عنها الشعراء متخذين من جزع الناقة لفراق حوارها أو أليفاتها رمزا لما يحسه الإنسان إذا فارق من يحب وغاب عنه، كما في قول قيس بن ذريح يتوجد على رحيل محبوبته مع العشيرة:

فأُقسم ما عُمش العيون شوارفٌ	**روائمُ بوٍّ حائماتٌ على سَقْبِ**
تَشَمّمْنَه لو يستطعن ارتشفنه	**إذا سفنه يزددن نكباً على نكب**
رَئِمن فما تنحاش منهن شارفٌ	**وحالفن حبساً في المُحول وفي الجدب**
بأوجد مني يوم ولّت حُمُولُها	**وقد طلعت أُولى الركاب من النقب**

وكما يقول أيضا:

وما حائماتٍ حُمن يوما وليلةً	**على الماء يُغْشين العصي حوانِ**

عـــوافيَ لا يصـــدرن عنه لوجـــهـــة ولا هـن من بـرد الـحـــيـــــاض دوان
يَـرَيْن حُـــبـــــاب الماء والموتُ دونـه فـــهـن لأصـــوات الـسُـــقـــاة روان
بأجـــهـــد مني حـــر شـــوقٍ ولوعـــةٍ عـليـك ولـكـن الـعـــدو عـــداني

ومثله قول عمرو بن معد يكرب في ارتحال حبيبته مع أهلها:

لعـــمـــرُك مـــا ثلاثُ جـــاثمـــاتٌ علـى رَبِـعٍ يَـرَعْـن ومـــــا يَـريـع
وناب مـــا يـعـــيش لـهـــا حـــوارٌ شـــديد الطعن مـــشكال جـــزوع
ســديس نضـــجـــتـــه بـعـــد حـــمل تحـــــرّى في الحنـين وتســـــتليع
بأوجع لـوعـــــة مـنـي ووجـــــدا غـــداة تحـــمل الأُنْسُ الجـــمـــيعُ

وهكذا يصف متمم بن نويرة حزنه لفقد أخيه مالك:

ومـــــا وجـــــد أظـآر ثـلاث روائم أَصَبن مـجـــرا من حـــوار ومـــصـــرعـــا
يـذكّـــرن ذي البث الحـــزين ببَـــثّـــه إذا حنت الأولى سـجـعن لـهـــا مــعـــا
إذا شـــارفٌ منهن قـــامت فـــرَجّـــعت حنينا فـأبكى شَجْـوُها البـركَ أجـمـعـا
بـأوجـــــد مـنـي يـوم قـــــام بمالك مناد بصـيـر بالفـراق فـأسـمـعـا

وتصف الخنساء وجدها على أخيها صخر تقول:

ومـــــا عـــجـــول على بوٍّ تطيف به لـهـــــا حنينان إعـــــلان وإســـــرارُ
ترتع مـــا رتـعت حـــتى إذا ذكـــرت فـــــإنما هـي إقـــبـــــالٌ وإدبـار
لا تســـمن الدهر في أرض وإن رتـعت فـــإنما هي تحنانٌ وتســـجـــار
يومـــا بأوجـــد مني يوم فـــارَقَني صـــخـــرٌ وللدهر إحـــلاء وإمـــرار

وفي قصيدته الخلوج يوجه عبدالله العوني الخطاب إلى ناقة تحن حنينا موجعا لفقدها حوارها ويتساءل قائلا كيف له هو بالصبر إذا كان البعير، رمز التحمل والصبر، لم يستطع تحمل مصيبة تعد هينة مقارنة بمصيبته العظمى التي تتمثل في موت الأبطال وفقد الأوطان:

خلوجٍ تِجِـــذّ القلب باتلى عْـــوالَهـــا تكسّـــر بْعَـــبْـــراتٍ تْحَطّم سْـــلالهـــا
تِهـيض مـفـجـوع الضـمـاير بْحِسّـهـا إلى طَوّحت حِـسّـــه تزايد هْجـالـهـــا
لـه قلت انـا يـانـاق كـــــفي عن البكا لا تبـحـــثين النفس عـــمّـــا جـرى لـهـا
لا تفـــجـــعين البـــال بالله هودّي ولّي خلـوجٍ خَـــبّث البين فـــالهـــا
تبكين فـــرقـــا بَكْرةٍ شَـــدَّة الـعـــرب ضـــاعت يمين البـوش والا شِمـــالهـــا
تجـــيك ياناق الخطا أو تجـــينهـــا وان كـــان مـــا جت لك بديلٍ بدالهـــا
لكن انا اللي مـــا تْعَـــدّد مـــصـــايبي ولا عِلّتي تبـــرا ولا ينشكى لـهـــا

وللشريف جبارة مقطوعة جميلة في هذا المعنى يقول فيها:

إلى حنّت الصـــفـــرا قلوصي تظاهرت علي همـومٍ ضَـرّ حـالي لـهـيـبـهـا
إلى ذْكَـــرَت بين الذراعـين مـــبـــرك وطفلٍ غـدا في راس مـفـلا شـعـيـبـهـا
إلى حـــرّكت خـــرس الحنين تهـــاملت عـيـوني بجـاري الدمع مما يصـيـبـهـا
تحن فلولا ثِقل عـــقلي وهيـــبـــتي من الناس كنت العي بصوتي واجيبها
تحن حنينٍ ينجض القلب بعـــدمـــا غـفت عين خـالى البال في نوم طيبـهـا

فـــقلت لـهـــا والـعـين تزداد عـــبـــره ونفسي من الوجـلا ضـعـيف صليـبـها
ياناق ذوقـي مـــثلمـــا ذقت واعلمي لزوم تفـارق كل عين حـبـيـبـها

ويقول الشريف جبارة أيضا:

هيّض علي بتـــالى الليل والف لهـا ضـايع يوم الهـجـيج حْـوار
تحن وهي كـد عـاقـهـا عن لحـوقـه على السـاق بعض الرامحـات كْـسـار
تحن اليـهـوديات من فـقـد ليله عـزّي لمن فـرقـاه بيع جـمـار
هذا وهي عـجـمـا فـياويل من لـه أولاد في سن الرضـاع صْـغـار

وسـويلم العلي السـهلي فنان بارع يجيد رسم الصـور الجميلة المسترسلة والمشبعة بالتفاصيل الدقيقة الحية. هذا مطلع لأحد قصائده يقارن فيه مأساته على فراق الحبيب بمأساة الناقة التي فقدت حوارها وصارت تتصنت بانتباه لعلها تسمع صوته وشبهها بشخص يتصنت ليسمع وصية من يوصيه. ثم يستطرد في تصوير ما جرى لها لما رأته مذبوحا:

عَـدّيت لـولاحٍ رفـيـع الحـجـايا في راس ملمـوم القـرا قـمت احنّ
كنّي خَلوجٍ يوم صَـفْق الرعـايا تِـحِـنّ بـالمـفـلـى لمـا روّحـنّ
على وَلَدها كـيف سـوّت سـوايا طبـايعٍ مـا ظنّتي يعْـمَلَنّ
سـاجت ولاجت مـا لقت له حـلايا وخـرْشت وْنَشّت والقـوايم جِـثَنّ
وتصنّ مـثل اللي يْوَصّى وصـايا تبي لعل سْـمـوعـهـا يسـمـعن
ولاجت وشـافت بالنـواظر هفـايا حـوايمٍ على مـداسـهن هَفَن
جـتـهن وشـافت بس نثـر الحـوايا وجلده ومـدراج الحـمـر يوم ثِنّي
عـرفت وشـافت من لحـومـه شـوايا تاقت بطيـحـه والضلوع اعـولن
الدود مـا بين الضلـوع الحنـايا قَطّع عـلايق قلبـهـا واصـرمن
جـرحي غـمـيقٍ مـثلهـا بالتـهـايا عـدّيت والمجـمـول عَـدّوه عني

وقد أجاد أحد الشعـراء في تقمص سيكولوجية الإبل التي نهبها الغزاة من مراعيها فعرض علينا في هذه الصورة مأساة هذه الإبل التي نهبها صاهود ابن لامي "أبو سفّاح" ومعاناتها وما تحسه لفقد حيرانها وأليفاتها:

يامل قلبٍ بنات البـدو يشْـعَنّه شـعـيـة قِطيعٍ خـذوها قـوم صـاهودِ
مـقـدم هل الهـجن ابو سـفّـاح يتلنّه واللي مـعـه كلهم صـبـيـان مـقـصـودِ
إلى شَـعَـوا جلّهن واقـفـوا عليـهـنّه مـا يقـعـد الا شـبـه ضـالع ومـفـرود
تشـاوروا بالنكوفـه واوردوهـنّه عـدٍّ ذرت جـرّته هبـايب النود
يوم اوردوهـن على المـا جـا لـهن حنّه مْـفـرّقٍ ولفـهن طارد ومطرود[1]

اتخذ الشعراء من الإبل وسيلة للتعبير عن مأساة الحياة في الصحراء. وهناك

(١) **يشعنه:** تسوقه بسرعة وعنف. **صبيان مقصود:** من خيرة الفتيان. **جلهن:** أجودها. **ضالع:** من تضلع ولا تستطيع السير السريع. **مفرود:** الحوار وقت فطامه. **النكوفه:** العودة إلى أهلهم بعدما نهبوا الإبل. **ذرت جرته هبايب النود:** اخفت الرياح معالم الطريق لهذا المورد لبعده وقلة من يرده. **مفرق ولفهن طارد ومطرود:** افترقت عن أليفاتها لكثرة عدد المرات التي تنهب فيه من أصحابها ثم تنهب مرة أخرى من الذين نهبوها وهكذا.

مأساة أخرى يشترك فيها الإنسان والإبل وتمثل نقطة التقاء شعوري بينهما، ذلك ما يتعرض له كلاهما من تعب وعناء أثناء عملية السواني. كثيرا ما استمد الشعراء مجازاتهم في التعبير عن معاناتهم من السانية فيستطردون في وصفها ويرسمون مشهدا مليئا بالتفاصيل عن ما تتعرض له إبل السانية من ألم وتعب.

كانت السواني تمثل بالنسبة لمجتمع الجزيرة العربية في العصور الماضية إنجازا تكنولوجيا مبهرا يمثل تفوق الحضر التقني على البدو الذين يأنفون أصلا من امتهان العمل اليدوي. تتألف السواني من محالة مسننة وعريضة تثبت فوق فوهة البئر على ارتفاع محدد تحملها عرائض من نبوع النخيل وتسندها دعائم من خشب الأثل السميك، تسمى الواحدة منها **دامغه**. ويسند **الدوامغ زرنوقان** يبنيان من الحجر متقابلان على جانبي البئر. تحت المحالة وفوق **الكافه** تثبت الدراجة. و **الكافه** عبارة عن فرش صخري طويل يوضع على حافة البئر ليكف تسرب الماء من الإزاء " **اللزا**" إلى البئر. يمر على المحالة حبل سميك يسمى **رشا** مفتول من ألياف النخيل وعذوقها، ونظرا لخشونته فإنهم عادة ما يلفون عليه غطاء من الخرق البالية، وعلى الدراجة حبل أقل سمكا يسمى **سريح**، وهو عادة مقدود من جلد البعير. ويُربط أحد طرفي السريح بالقتب المثبت على ظهر البعير والطرف الآخر بفوهة الغرب التي يتدفق منها الماء في الإزاء، مثلما يربط أحد طرفي الرشاء بالقتب والطرف الآخر بالجانب الآخر من الغرب. وتتردد إبل السانية، التي يتراوح عددها في المتوسط من ثلاث إلى أربع، بعدد ما على البئر من محال، في المنحاة التي يتناسب طولها مع عمق البئر، ويتراوح ما بين الثلاثين إلى الخمسين مترا. وفي كتابه المعنون **الساني والسانية** يورد الشيخ سعد بن عبدالله الجنيدل وصفا دقيقا ومفصلا لكل ما يتعلق بالسانية (جنيدل ١٩٨٨). وتركز الشواهد الشعرية، الفصيحة والنبطية على الدور الأساسي الذي تلعبه الإبل في عملية السواني التي يبدو من هذه الشواهد أنها لم يطرأ عليها تغيير يذكر منذ العصر الجاهلي حتى تم استبدالها بالمكائن في العصر الحديث.

وقد استحوذت السواني على اهتمام الشعراء وتناولوها من مختلف جوانبها ووصفوا جزئياتها وأدواتها ومراحلها. لكن الجانب الأعمق في هذا التناول الشعري هو استبطان ما تعانيه إبل السانية من تعب وألم نفسي وجسدي جراء ترددها الرتيب رائحة غادية طيلة النهار وشطرا من الليل في المنحاة تذرعها جيئة وذهابا لجذب الغروب المملوءة بالماء من البئر ثم تعيدها بعد تفريغها إلى البئر كرة أخرى. وإذا وصلت إبل السانية إلى طرف المنحاة الذي يلي **اللزا**، ويسمى **المعدّل**، تكون الغروب وصلت إلى قاع البئر وامتلأت بالماء. ومن **المعدّل** تُعدّل الإبل اتجاهها وتنحرف باتجاه الطرف الآخر من المنحاة، ويسمى **المصب**، لأن الإبل إذا وصلته صبت الغروب ماءها في الإزاء. ولمساعدة الإبل في جذب الغروب الممتلئة بالماء يكون منسوب المنحاة

منحدرا قليلا باتجاه المصب. وحينما تسكب الغروب ماءها وتنحرف الإبل مصّعدة في سيرها نحو المعدّل يمسك سائقها بحبال أحدها لمساعدته في صعوده معها من المصب إلى المعدّل. بعد أيام من دخول البعير إلى المنحاة يبدأ شحمه يذوب وسنامه يتلاشى وجسمه ينضى حتى يستنفد طاقته خلال بضعة أشهر فلا يستطيع النهوض إذا برك إلا بإسناده ورفعه على أعمدة الخشب. ولا أحد يستطيع فهم هذا العناء –الذي هو أشبه بالسجن المؤبد مع الأشغال الشاقة– مثل سائق الإبل الذي يشاطرها هذا العذاب والضجر. سياقة إبل السواني من أشق الأعمال على الجسد وأكرهها إلى النفس لدرجة أنهم يسمون المنحاة مقبرة الدنيا. لا بد أن البعير يحس بما يحس به الإنسان من ألم، حتى ولو لم تبدر منه بوادر التشكي والتذمر. هذا مما يزيد من إعجاب العربي بالبعير ويعمق تعاطفه معه. ومن أشهر الشواهد في الشعر الجاهلي قول لبيد:

فصرفتُ قِصرا والشئون كأنها … غربٌ تحث به القلوصُ هزيمُ
بكرت به جَرَشيةٌ مقطورةٌ … تُروي المحاجرَ بازلٌ علكوم
دهماءُ قد دُجِنت وأُحْنِق صلبُها … وأحال فيها الرضخُ والتصريم
تسنو ويُعجِل كرّها متبذّل … شَثِنٌ به دَنَس الهناءِ دميم

وقول علقمة بن عبدة التميمي:

فالعين مني كأن غرب تحطّ به … دهماء حاركُها بالقتب محزومُ
قد عُرّيت حُقْبَةً حتى استَطَفّ لها … كتر كحافة كِير القين ملموم
قد أَدبر العر عنها وهي شاملُها … من ناصع القطرانِ الصِرْفِ تدسيم
تُسقي مذانبَ قد زالت عصيفتُها … خدورُها من أتي الماء مطموم

وقول بشر بن أبي خازم:

ألم يأتها أن الدموع نطافة … لعين يوافي في المنام حبيبُها
تَحَدُّر ماء الغرب عن جرشيةٍ … على جربةٍ تعلو الدبار غُروبُها
بغربٍ ومربوعٍ وعودٍ تقيمه … محالة خطّافٍ تصر ثقوبُها

ومن الشواهد النبطية قول مرسا العطاوية:

ياجر قلبي جر غربٍ على بير … على ثلاث حيل وبْهن زرقا
ساعة يصبّنّه الاهن محادير … تحرّفنّ بْسرع والغرب يرقا

وقول بندر ابن سرور:

يامل قلبٍ تلّه الحب تلا … تل الرشا في وسق ملحا جْلاله
في غربها تسعين شلح ومشلٍّ … وتجفل ليا سمعت ضِريس المَحاله

ويقول بخيت ابن ماعز العطاوي:

ياونتي ياساره الوازعيه … ونّة مْعيدٍ ساقَها الفجر عمّال
تِقْفي وتِقْبل فوق جال الركيّه … ومن الصلف خالٍ ظَهَرها من الحال

وهذه من روائع الشاعر عبدالله ابن سبيل الذي يضيف إلى عناء الإبل جراء متح

الغروب الممتلئة بالماء سائقا شرسا نزر الطباع:

ياتل قلبي تلة الغـــرب لرْشـــاه　　على زَعـــاعٍ حـــايلٍ قـــصّـــرت به
ســوّاقــها عــبـدٍ ضَـرَبْها بمحـداه　　امّـــا امـــرست برشـــاه والا وطت به
كنّك على ســوقَــه تهـمّــه وتنخـاه　　لا عـــوّد الله ســاعــةٍ عَـــرّفت به
لى اقـفى بها كن الطمـاميع تشـعاه　　كن الدلو طيـــــرٍ إلى نزّعت به
لين امّـزع غـربه على حـد عـرقـاه　　وجـيـلان بيـره بالمسـوح لْـعَبت به[1]

ومثله قول الشاعر مشعان الهتيمي:

يـــاونّـــتـــي ونّـــة ثـــلاثٍ هـــلايم　　من نسفـهن خـضـر الجمام الدغاريق
ســوّاقــهن عـــبـدٍ مع الليل يجـــهم　　وانجح مصاخفـهن بروس المساويق[2]

وقد استأثرت الإبل بالحيز الأكبر من الشعر العربي، بل لقد احتلت أبرز مكان في مقدمة القصيدة وذلك في موضوع الرحلة، أو ما يسمى **الارْكاب** في الشعر النبطي، وهو الموضوع الذي يشكل العمود الفقري للقصيدة العربية، حيث أن الغالبية العظمى من الشعراء الجاهليين والنبطيين يستهلون قصائدهم بذكر الراحلة ويطنبون في وصفها لأنها هي الوسيلة التي ستوصلهم أو توصل رسالتهم الشعرية إلى حيثما يريدون. يكوّن موضوع الرحلة جزءاً مهماً من جماليات القصيدة العربية وبنائها الكلي ويشكل عنصرا من أهم عناصرها الفنية، وبقي حيا على مر الأزمنة، واستمر بجميع جزئياته حتى جاءت السيارة لتحل محل الناقة وتقلص الدور الحضاري لهذا الحيوان، ذلك الرمز الحضاري الذي لعب دوراً حاسماً في ربط حاضرنا بماضينا، ذلك الكائن الحي الذي رافق إنسان الجزيرة العربية في رحلته الطويلة عبر عصور التاريخ وكان خير معين له على تحمل طبيعة الصحراء القاسية. لم يزل الشاعر النبطي حتى عهد قريب يتعامل مع الناقة بنفس أسلوب الشاعر الجاهلي وظلت الغالبية العظمى من الشعراء النبطيين يستهلون قصائدهم بذكر الراحلة النجيبة " **الذلول**"، "**المطيّه**" ويطنبون في وصف رشاقتها وتناسق أعضائها ونشاطها، تماما كما كان يفعل أسلافهم في الجاهلية.

الناقة بالنسبة للشاعر وسيلة لإلغاء المسافة واجتياز مساحات الصحراء المهولة الشاسعة. ويؤكد الشعراء أنه لا يقدم على مثل هذه الرحلة إلا رجل صلب على راحلة صلبة. يختار الشاعر لراحلته التخيلية ناقة نبيلة السلالة ليست من تلك السلالات الوضيعة المستخدمة لحمل الأثقال. القيام برحلة بعيدة في المفازات الموحشة مهمة شاقة ومغامرة غير مأمونة قد تؤدي إلى هلاك الراحلة وراكبها، لذا لا بد للإثنين أن يتعاونا ويوظف كل منهما حواسه وكل ما أوتي من قدرات غريزية لتحاشي الأخطار،

---

(١) **ياتل قلبي**: التل هو الشد والجذب الشديد. **زعاع**: ناقة غير مذللة. **محداه**: عصاه الغليظة. **امرست برشاه**: خرج الحبل من مجراه في المحالة. **كنك تهمه وتنخاه**: كأنك تحثه وتشجعه. **كن الطماميع تشعاه**: كأن الغزاة يطاردونه. **امزع غربه**: انقطع الحبل المسك بالغرب من عند الكرب. **المسوح**: احتكاك الغرب بجال البئر.

(٢) **مصاخفهن**: جنوبها وما رَقّ من لحمها.

حيث أن حياة أي منهما وبقائه مرهون بالآخر. والراكب الخبير لا يجهد راحلته ويعتني بها جيدا. يقول بيرترام توماس:

> توقف المسافرين في الصحراء مرهون دائما بما فيه مصلحة ركائبهم، وهم في ذلك على حق. يستهل المسافر عديم الخبرة رحلته باحتقار هذه الحيوانات المسكينة لكن احتقاره يؤول في النهاية إلى إعجاب شديد، فهي الوسيلة التي بها يتعلق نجاح مآربه حيث تبلغه مقصده وتنجيه من المخاطر. لو مات البعير في جوف الصحراء لمات صاحبه معه. الرفق الذي كان يوليه رفاقي لركائبهم أمر ملفت للانتباه. غالبا ما وجدت نفسي أنا الوحيد من بينهم راكبا بينما هم راجلين يمشون لساعات طويلة ليخففوا عن ركائبهم العناء وكانوا يجرون هنا وهناك ليجمعوا لها ما تيسر من فروع الشجيرات الغضة ليطعموها لها أثناء المسير (Thomas 1932: 176) .

ويقول ويلفريد ثيسيجر:

> لاحظت مدى رفق البدو بإبلهم واستعدادهم دائما لتحمل المشاق بأنفسهم بدلا منها حفاظا على راحتها. بينما كنت مسافرا معهم لاحظت في الكثير من الأحيان أننا إذا اقتربنا من الموارد لا يستعجلون بالوصول إلى الآبار للشرب علما أنني كنت أتوقع أنهم سيسرعون لملء قربهم الفارغة بالماء نظرا لما يقاسونه من شدة العطش، لكنهم كانوا يصرون على التوقف والمبيت قبل المورد ليعطوا ركائبهم فرصة للرعي إذا كان مكان المبيت معشبا ولا توجد مراعي بالقرب من المورد (Thesiger 1959: 45) .

والناقة أسرع جريا من الجمل وأسهل انقيادا وأكثر قابلية للتذليل، خصوصا في فصل الشتاء، وهو الفصل الذي تهيج فيه فحول الإبل. وقبل بدء الرحلة تحيّل الناقة، أي يحال دونها ودون الفحل، حيث أن الحمل والوضع والرضاع يوهنها. كما أن الناقة حديثة الولادة يصعب فصلها عن حوارها ويكثر حنينها ولهاً عليه إذا فارقته وتهيم بحثا عنه كلما غفل عنها صاحبها. وتعفّى، أي تعرّى من الرحل، وتترك حرة طليقة ترعى أينما طاب لها المرعى حتى تكتنز شحما ويعلو سنامها وتختزن الطاقة الضرورية وتكسب النشاط اللازم لرحلة الصحراء الشاقة. يقول النابغة الذبياني:

قد عُرّيت نصفَ حولٍ أشهرا جددا ... يَسْفي على رحلِها بالحيرة المورُ

ويقول المرار بن المنقذ:

راضها الرائضُ ثم استُعْفيت ... لِقَرى الهم إذا ما يَحتضر

ويقول الحطيئة:

وصريمةٌ بعد الخِلاجِ قَطعتُها ... بالحزم إذ جَعَلت رُحاه تدورُ
بجلالة سرح النجاء كأنها ... بعد الكلالة بالرداف عسير
ورعت جنوب السدر حولا كاملا ... والحزنِ فهي يزل عنها الكور
فبنى عليها الني فهي جُلالة ... ما أن يحيطُ بجوزِها التصدير

ويقول بشامة بن عمرو:

فقربتُ للرحل عيرانةً ... عذافرةً عنتريسا ذمولا
تطرد أطراف عام خصيب ... ولم يشلِ عبدٌ إليها فصيلا

فـمـرت على كـشب غـدوة وحـاذت بـجنب أريك أصـيـلا

ويقول الأعشى:

وعـسـيـر أدمـاء حـادرة العـيـن خنوف عـيـرانة شـمـلال
من سـراة الهـجـان صلّبـهـا العـضـض ورعيُ الحـمى وطولُ الحـيـال
لم تـعطّـف على حـوار ولـم يقـطع عـبـيـد عـروقـهـا من خـمـال

قارن ذلك بقول محدى الهبداني:

دنّوا بعـيـدات المـاشي ركـابِ عَـرنْدِسـات يقطعن المحـاويل
عِـروات لين سـهـيل بيّن وغـابِ حـتى غـدى فـوق الاباهر زهامـيل
يـرعن من الربلـه ورجـل الغـراب باطرافـهن تلقى الخـزامى تقل نيل
حِـثّوا مناكب جـيـشكم بالعَـقاب قـلايص مـا لاغـمن المخـاليل

وقول عجلان ابن رمال الشمري:

حـمـرا تضـيم الدوّ مـا تسـتـضـيم تلقى العـتـاري حـاشـيـات عْـذاره
مـشـتـاه من عـذفـا الى ام الصـريم ومـرباعـهـا اللبّـه تْقَطِّف قـراره
تمشي من المركـوز وقت الجـهـيم والظهـر حطّ رعـون كـبـد يسـاره

وقول عبدالله ابن سبيل:

ياراكب من عندنا صـيـعـيـريّات من سـاس عـيـرات عْـراب تلاد
بيض المحـاقب والغـوارب مـشـيـبـات للتلو مـا سـوّوا لهن التـوادي
للشـد وطنات وبالمشي طفـقـات غـزّ المسـامع والنواظر حـداد
عـامين يرعن في حـيـا نجـد مـشـهـات من حـد الانجل للنجح باسـتناد
مـرباعـهن مـا بين عـرجـا وابانات وان حـدّرن لمريطبـه والثـنادي
ومـصـيـافـهن كـبـشـان للبدو مـشـهـاة لى كن مـزن الصـيف بقـران حـادي
مْـعَـقَّـيـات قـيظهن مـسـتـريحـات لما بدا نجـم التـويـبـع وْكـاد
جـا حَـقِّنا فـيـهن وهن حـقّـهن فـات قطع الفـيـافي والخـروم البـعـاد

لاحظ أن الشبه بين هذه الأبيات النبطية والأبيات الجاهلية شبه تلقائي غير مفتعل وغير مقصود ولكنه في نفس الوقت شبه قوي مكين يسترعي الانتباه ويؤكد على الاستمرارية الحضارية واللغوية. فالشاعران الجاهلي والنبطي كلاهما يحدد بالضبط مواطن الكلأ التي رعتها الناقة في فصول السنة المختلفة وأثر ذلك في سمنتها ونشاطها. فراحلة الحطيئة من السمنة والنشاط بحيث "يزل عنها الكور" و"ما أن يحيط بجوزها التصدير" أما راحلة عجلان ابن رمال الشمري فإن **العتاري حاشيات عذاره** وركائب محدى الهبداني قد اكتنزت شحما **حتى غدى فوق الأباهر زهاميل**. وكلا الشاعرين، الجاهلي والنبطي، يصفان الراحلة بأنها عاقر لم تلد ولم ترضع. بينما يقول بشامة بن عمرو أن راحلته "لم يشل عبد إليها فصيلا" نجد أن ركائب محدى الهبداني **ما لاغمن المخاليل** وركائب ابن سبيل **للتلو ما سووا لهن التوادي**. وراحلة بشامة بن عمرو من فرط نشاطها أصبحت قرب كشب وأمست بجنب أريك كراحلة عجلان

ابن رمال التي أصبحت قرب "المركوز" وأمست عند جبال "كبد"، وما أشبه بيت بشامة ببيت الشاعرة نافعة المطيرية من ذوي عون حيث تقول:

مسراحها من كشب من حقة الشوف والعصر يقهرها من القوز ويسار

فحرة كشب الواقعة شرق حرة بني سليم هي نقطة الانطلاق لكلا الراحلتين، راحلة بشامة وراحلة نافعة. وكما احتفظ شعراء النبط بجزئيات صورة الراحلة وعناصرها كما ورثوها من شعراء الجاهلية فلقد احتفظوا أيضاً بمفرداتها ومصطلحاتها الفنية. فالكلمات "عرّيت" عند النابغة و"استعفيت" عند المرار بن منقذ و"عيرانة" عند بشامة بن عمرو يقابلها **عروات** عند الهبداني و **معفيات** و **عيرات** عند ابن سبيل، وكلمة **صيعريات** عند ابن سبيل هي صيغة الجمع لـ صيعرية التي ترد كثيراً في الشعر الجاهلي. وكلمة "ني" في بيت الحطيئة الأخير والتي تعني الشحم ترد كثيراً في الشعر النبطي كقول الشاعرة نورة السيحانية العتيبية **ياراكب اللي نيها حشو الابداد** وقول صاهود ابن لامي **كم فاطرٍ من نيّها تزعج الكور**.

ويتفق شعراء الجاهلية وشعراء النبط في وصف الناقة خَلْقاً وخُلُقاً ويوردون قائمة طويلة لا حصر لها من النعوت الدقيقة والصفات المميزة التي يجب توفرها في الراحلة النجيبة مثل طول القوائم والرقبة ورشاقة الجسم وتناسق الأعضاء وقوة العضلات. ولا بد أيضاً أن تتميز الراحلة بحدة السمع والبصر، أذناها قصيرتان مدبّبتان وعيناها تتوقدان كالجمر، حتى تكون حذرة متيقظة تنبه راكبها إلى ما يعترض طريقه من عدو متربص أو سبع كاسر وهذا ما يعنيه ابن سبيل بقوله **غز المسامع والنواظر حداد**، وقد وضح ذلك طرفة بن العبد في قوله:

وعينانِ كالماويتينِ استكنّتا بكهفي حجاجي صخرةٍ قلت موردِ
طحورانِ عوّار القذى فتراهما كمكحولتي مذعورةٍ أم فرقد
وصادقتا سمع التوجس للسرى لهجسٍ خفي أو لصوت مندّد
مؤَلّلتان تعرف العتقَ فيهما كسامعتي شاةٍ بحومل مُفْرَد

ولئن نعت الشاعر الجاهلي راحلته بأنها حذرة يقظة تتلفت يمنة ويسرة كأم الفرقد المذعورة فلقد أجاد ساكر الخمشي حيث يقول في وصف الراحلة:

كِنّه تِلذّع سارقٍ متهمينه هاب القرار وشايفٍ بشعة النار[1]

ولا يقل عنه جودة قول خلف أبو زيد السنجاري الشمري يصف عين راحلته:

حمرا سنا عينه تشادي سنا نار تقلب كما المشهاب عقب السواده
عين العديم الى سمع صيحة الجار عَيٍّ وله عند الملازيم عاده[2]

ولابد للراحلة النجيبة أيضاً من أن تكون صموت السرى كتوم الرغاء حتى لا

---

(١) كان قضاة البدو إذا أرادوا أن يمتحنوا شخصا متهما بسرقة أو أي جريمة أخرى يولجون يد محماصة البن في النار حتى ينقلب لونها أحمرا ويضعونها على لسانه فإن كان بريئا يقولون إنها لا تضره، وغالبا ما يعترف المجرم ويقر بجريمته خشية هذا الامتحان.

(٢) **العديم**: الشجاع، كذلك العي. **له عند الملازيم عاده**: من عادته أن يظهر شجاعته بدون تردد عند الحاجة واللزوم.

تثير الأعداء والوحوش وتلفت انتباههم إلى طريق راكبها ومكان تعريسه ومقيله، وفي ذلك يقول الحطيئة:

فهل تبلغنّكَها عرمس صموت السرى لا تشكي الكلالا

ومثله قول محدى الهبداني:

ياراكبٍ حمرا كتومٍ رغاها ممشى ثمان ايام تطويه مشوار

وقول رميح الخمشي:

شيبا ظهر من كثر ما غربلوها ولا هيب رغّايه ضبوحٍ نِسَمها

وغالباً ما يضيف الشاعر إلى هذه الصورة شيئاً من الحركة كأن يتطرق لوصف سرعة الناقة ونشاطها. وحقاً إنه لما يسترعي الانتباه أن يتلاقى هنا الشاعر النبطي مع الشاعر الجاهلي حتى في أدق التفاصيل، فلو نظرنا إلى قول عناد ابن مطلق:

الى زِمى حيد وْورا الحيد اليفه وخذوا عليهن ساعة وشوط مع شوط

وقامت تلْوّج بالضمير السفيفه تلقى البطان بمشّة الزور مربوط

الشطر الأول من البيت الأول فيه شبه لطيف بقول جابر بن حني التغلبي:

إذا زال رعنٌ عن يديها ونحرِها بدا رأس رعنٍ واردٍ متقدّمِ

أو قول المرقش الأكبر:

إذا علم خلّفْتُه يُهتدى به بدا علم في الآلِ أغبرَ طامسِ

أو قول الحطيئة:

وإن نظرت يوما بمُؤْخَر عينها إلى علم بالغور قالت له ابعد

وشبه الشعراء سرعة الناقة بسرعة القطا والنعام والصقور والعقبان والظليم، ومنهم من يستطرد في وصف الموصوف به ويشبه سرعة انطلاقه بسقوط الدلو إذا خانه الرشاء. يقارن زهير سرعة ناقته بسرعة الأتان الوحشية التي يطردها فحلها ثم يستطرد في وصف سرعة الأتان قائلا:

فشج بها الأماعز فهي تهوي هويّ الدلو أسلمَها الرشاءُ

وهذا متمم بن نويرة يصف سرعة الحمار الوحشي:

يعدو تبادره المخارمَ سمحجٌ كالدلو خان رشاؤُها المتقطع

وذو الرمة يصف سرعة النعامة:

كأنها دلو بئر جد ماتُحها حتى إذا ما رآها خانها الكرب

وقد اختصر شعراء النبط المسافة فحذفوا الموصوف به وشبهوا الناقة رأسا بالدلو. يقول ساكر الخمشي:

إلى امهلوا له بالرسن ونْهموها دلو الطوال الى تصرّم وذَمها

ويقول خلف ابو زويّد:

لى قلت بادت دَكّ به جدّه العود دلوٍ رشاه مْصدّرٍ وانقطع به

وفي مجتمع أمي لا يعرف الكتابة يبرز دور الناقة كأداة توصيل، توصيل الرسائل والأخبار التي تنبث بين أحياء العرب وتذيع على شكل أشعار يتناقلها

المسافرون ويحدوا بها الركبان من مورد لمورد ومن قطين لقطين. الناقة هي أداة التوصيل التي تنقل الرسالة الشعرية من شيخ قبيلة إلى شيخ قبيلة أو من شاعر إلى شاعر أو من محب إلى حبيبه، فلا بد من أن تكون سريعة ونجيبة. هنا تصل المبالغة في وصف السرعة إلى الحد الأسطوري حيث يشلي الشاعر في إثر الناقة سبعا كاسرا أو يقرن بها هرا وحشيا ينهش في دفوفها. يقول جابر بن حني التغلبي:

أنافت وزافت في الزمام كأنما　　إلى غِرْضِها أجلاد هر مؤوّم

ويقول عنترة:

وكأنما تنأى بجانب دفّها الـ　　وحشيِّ من هزج العشي مُؤَوّمِ
هر جنيبٍ كلما عطفت له　　غضبى اتقاها باليدين وبالفم

ويقول المثقب العبدي:

بصادقة الوجيف كأن هرا　　يباريها ويأخذُ في الوضين

ويقول ضاهر الشليخي الدهمشي:

وخلاف ذا شدّيت نابى الفِقارا　　كن الضواري تنهشه مع مقافيه

ويقول فراج ابن ريفه القرقاح القحطاني:

لى روّحت مع سراهيد الخلا الخالي　　كن الذيابه تْنَهّش من جوانبها

ويقول عايض الابيتر:

تقول تنحاهن هجافا السعاره　　عيرات كن بروسهن طايرٍ جن

ويقول عجلان ابن رمال:

أول نهاره ظِلّها له جريمٍ　　والعصر تقل ينهّشنّه سعاره

ويقول نويجع الحنيني الحربي:

ياراكب اللي لى مشت تقل شاحوف　　كن المغلّث تَنْهَشَه من قفاها

ولتكثيف الصورة الأسطورية لسرعة الناقة وحدة نشاطها وسرعة انطلاقها يصفون آثار وطأة خفها على الأرض والتي تفتت الحجارة الصلبة من قوتها وتتطاير من تحت أقدامها في كل اتجاه. يقول عتيبة بن مرداس:

كأن حصا المعزاء بين فروجها　　إذا لحقتها رجلُها حذفُ أعسرا

ويقول تركي ابن حميد:

عدنا على هجنٍ من البعد ضمّار　　من القفل يشدن النعام المداحي
تودع حصا الرشراش بالدو طيّار　　إلا ونقدع روسهن باللواحي

ويقول محمد ابن لعبون:

تنفي مناسمها الحصا تقل حالوب　　غدرا شبوبه ساريات نحاحيب

ويقول ابن سبيل:

يوم خْطفوهن روّحن طفّح جْفول　　كنّه يْرَمّى من تحتهن هدامـيل

ويتفق الشاعران الجاهلي والنبطي في تشخيصهما للناقة النجيبة وتعداد صفاتها والتي منها صبرها على العطش وعزوفها عن الماء رغم تباعد المسافات بين

الموارد، على خلاف الإبل الأخرى التي تعب الماء بنهم. وحتى بعد أن تشرب وتصدر عن الماء تبدو وكأنها لم ترده لشدة ضمورها وخلو جوفها من الطعام. يقول عنترة:

شربت بماء الدحرضين فأصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم

ويقول جابر بن حني التغلبي:

وصدّت عن الماء الرواء لجوفها دويّ كدف القينة المتهزّم

وتقول ذكر العواجية:

ياراكبين اكوار حيلٍ هفاهيف غادٍ لهن عقب المقيل اجتوالِ
لى صدّرن من مارد عِدّهن عيف بوسوطهن ما احلى وسوم الحبال

والشاعر كما يستعين بناقته على قطع المسافات يتوسل بها أيضاً لجلب الراحة الذهنية وطرد الهموم عن نفسه كما يقول طرفة في معلقته:

وإني لأمضي الهم عند احتضاره بعوجاء مرقال تروح وتغتدي

أو كما يقول الحطيئة:

وإذا تباشرُك الهمو مُ فإنها داء مخامر
ولقد تقضيها الصريـ ـمةُ عنك والقِلَق العُذافر

أو كما يقول رضا ابن طارف الشمري:

لى ضاق بالي قلت دنّوا ذلولي حطّوا عليها كورها والقراميش
حطّوا عليها كورها وارخصوا لي نبي نمضّي وقتنا بالمطاريش

أو قول ذكر العواجيه:

تَوّي لقيت الهِجن باكوارهن كيف باكوارهن ينسى هوى كل غالي

ويقول الآخر:

ياوش عاد يبري ضيقة الصدر يا من فاع ركوب النجيب وما بغى الغشمري جابه

وكثيراً ما تمتزج صورة الناقة كوسيلة لقطع المسافات بصورتها كمثال فني أو نمط جمالي يتلذذ الشاعر في التطلع إليه والتحديق فيه وتسجيل حتى أخفت ألوانه وأصغر أجزائه، يقول ويلفريد ثيسيجر:

> يرى البدو أن الإبل جميلة ويستمتعون بالنظر إلى البعير الطيّب مثلما يستمتع بعض الإنجليز بالنظر إلى حصان أصيل. لديهم شعور عارم بما لدى هذه الكائنات العجيبة من قوة ورشاقة وإيقاع. والحق أنني لم أر منظرا أجمل من منظر البدو وهم يعتلون مطاياهم الأصيلة وهي تهرول بأقصى سرعتها. ولكن هذا المنظر نادر جدا لأن البدوي عادة لا يركض راحلته لئلا يتعبها (Thesiger 1959: 70).

ويركز الشعراء على آثار الرحل التي يشبهونها بآثار حبال الدلاء التي أحدثت بعد طول السنين آثارا على جوانب البئر الصخرية. يقول حسان بن ثابت:

ترى أثرَ الأنساع فيها كأنها موارد ماء ملتقاها بفدفد

ويقول طرفة:

كأن علوب النسع في دأياتها موارد من خلقاء في ظهر قردد

ويرد هذا كثيرا في الشعر النبطي على غرار قول ابن سبيل شيب المحاقب والغوارب

مشيبات أو قول ذكر بنت العواجي **بوسوطهن ما احلى وسوم الحبال**. وحتى حركة الذيل ولونه يجد فيها الشاعر ما يستحق التسجيل كقول أبو زويد **حمرا تسوف كعوبها في سبيبه** أو كقول لآخر **شقرٍ ولون اذيالهن مثلهن هن** وكقول دوسة الشمرية:

ياراكـــبينٍ شـــهب الاذيال وِجْنِ حـــيلٍ ولا شَـــمّن ذْيال المخـــاليل

لاحظ أن كلمة وجن هي صيغة الجمع ومفردها "وجناء" التي ترد كثيراً في الشعر الجاهلي. وأحسن من ذلك كله قول محمد ابن منصور الريس:

قل هيـــه ياهل شـــايبـات المحـــاقـيب اقـــفن من عندي جْـــداد الاثاري
اقـفن بالرخـصـه كـمـا يقـفي الذيب لى طالع الشـــاوي بليلٍ غـــداري
لكن لسب اذيالـهن بـالعـــراقـــيب رقّـــاصـــةٍ تبـــغى بزينه تماري

وحينما يركز الشاعر على الآثار والرسوم التي يتركها الرحل والنسوع على جنبي الناقة وظهرها فهو في الحقيقة يريد أن يؤكد، ولكن بطريقة فنية غير مباشرة، على أنها راحلة صلبة نجيبة متعودة على قطع الفيافي واجتياز المسافات. كذلك التركيز على حركة الذيل هو أيضاً وسيلة فنية للتأكيد على حيوية الناقة ونشاطها، وهذا ما يقصده الحطيئة بقوله في الأبيات التي أوردناها مسبقاً "كأنها بعد الكلالة بالرداف عسير"، أي كأنها تعسر بذيلها خلف الراكب لفرط قوتها ونشاطها. وشبيه بذلك قول زوجة ابن عروج، أحد شيوخ بني لام، من قصيدة لها تمتدح فيها زوجها حيث تربط في الشطر الأول من البيت الثاني بين سمنة الراحلة و"**ملافخه للرديف**" بذيلها. تقول:

يامـا انقطع في ســاقـتـه من عـسـيفِ ومن فـاطرٍ تسـبق على الجـيش قـدّام
عـــقب الشـحم ومــلافـخـــه للرديف قـامت تضـولع مـثل مـرهوص الأقـدام

ولقد جمع كل هذه المعاني طرفة بن العبد في معلقته حيث يقول في وصف الناقة:

تريعُ إلى صـوتِ المُـهـيبِ وتتـقي بذي خُـصَلٍ روعـات أكلف مُلْبِـد
فطورا به خلف الزمـيـلِ وتارة على حَـشَفٍ كـالشن ذاو مـجـدّد
كـأن علوب النسع في دَأَياتهـا مـوارد من خلقـاء في ظهـر قـردد
تلاقى وأحـيـانا تبين كـأنهـا بنائق غُـرٍّ في قـمـيصٍ مـقـدد
أحلتُ عليـهـا بالقطيع فـأجـذمت وقـد خب آل الأمـعـزِ المتـوقـد
فـذالت كـمـا ذالت وليـدةُ مـجلس تري ربـهـا أذيال سـحـل ممدد

قارن البيت الأخير ببقول الريس:

لكن لسب اذيالـهن بـالعـــراقـــيب رقـــاصـــة تبـــغى بزينه تماري

وإضافة إلى المعالجة الشعرية لموضوع الإبل في مقدمات القصائد أو كعنصر من عناصر أخرى تتضمنها القصيدة، هناك شعراء اشتهروا بوصف الأبل وعرفوا بإجادتهم لهذا الفن ولهم قصائد كرسوها فقط لوصف الإبل دون التطرق لأي موضوع آخر. ومن أشهر هؤلاء في الشعر النبطي خلف ابو زويّد السنجاري من الزميل من قبيلة شمر وساكر ابن ناصرالخمشي من ولد سليمان من قبيلة عنزة.

يقول ساكر الخمشي:

أنا شــفــاتي حــايلٍ حــيّلوها | لما تعــادل بالاباهر شــحــمــهــا
مــثل القــمــوع دْيودها مــا حْلبــوها | صنعــة بدن مــا بين فــخــذه وفــمــهــا
امّــه ذلول وللجــمل مــا عْــرِضــوها | مــيــر اتهــموها بالوضــيحي غشــمــهــا
شــيــبــا ظهــر من كــثــر مــا غــربلوها | ولا هيب رغّــايه ضــبــوح بنســمــهــا
يــرجــــون منــهــــا المـا الى وردّوهـا | لى حل في تالى الركــايب وَهَمــهــا
زبن الثنين بســهلةٍ مــا مــشــوها | لى صنقــرت شــمسٍ حــداهم وَحَــمــهــا
الــى حـــــداهم واهــجٍ وجْــــدلَوها | تكســر مــضــاريس الرسن من عَــدَمــهــا
قــامت تناتل بالرسن مــا قَــووها | وقــامت تقَــرّط بالمزاهب عْــمَــمْــهــا
الى امــهلوا له بالرسن ونهــمــوها | دلو الطوال اللي تصــرّم وذمــهــا[1]
اســبق من اللي بالولع نقّــجــوها | تزبّنت قــورٍ تقــادح رضــمــهــا
عين الســروق وســرقــتــه قــد لقــوها | نْتفــوا ســواعــد لحيــتــه مــا حــشــمــهــا
تشــدى تِجِــضــور خــفــرةٍ جــوّزوها | قليل مــيــزٍ من نهــاره غَــشَــمــهــا

ويقول خلف ابو زويد:

واشف بالي في قــرا ضــمــر حــيــل | ان صــرت مع شــهب الرهاريه مــداد
ياراكــبينٍ فــوق حــيــل مــرامــيــل | دحــو الاشــده والشــحم دحــو الابداد
لى قــيل ها وشــذا يْشَــحّلن تشــحــيــل | مــثل النعــام اللي مع القــاع شــراد
حــيلٍ يشــادن ممرســات المحــاحــيل | لــى قلــت بــادن هــاض مـكـنـونـهـن زاد
تلقى على اثرهن قطيع المخــاليل | تدويج يتــمــانٍ على كــرمــة اجــواد[2]
الى عطن عــقب الســرا والمحــاويل | أو قــيــل من قطع الرهــاريه بِيّــاد
لى نوخــوهن العــيــال المشــاكــيل | على طرف قــومٍ يحــوفــون الاذواد
يشــدن تحلفــز رجّعٍ تالي الليل | جــاهن خــبــر عــرسٍ وهن قــبل رِقّــاد

ويقول خلف ابو زويد أيضا:

أنا هــوى بالي خطاة الســجِــلّه | هــذي هوى بالي وغــايــة مــرادي
مــتــواسي طوله وعــرضــه وجله | حــمــرا ودمثٍ غــاربه للشــداد
حــمــرا ومــذنب عــينهــا تقل حَلّه | تقلب كــمــا المقــبــاس حــدر الســواد[3]
يا جلّلوا دهم القــرب بالاجله | والما بعــيــدٍ حــال دونه حــمــاد
يا ورّدوهن عــقلةٍ مــا تدلّه | تتلي عــقــيــدٍ ضــاريٍ للمــعــادي

(١) **مثل القموع ديودها:** أثداؤها صغيرة بحجم قمع التمرة لأنها لا تلد ولا ترضع، والإبل المعدّة للركوب لا يطرقها الفحل ولا تحبل، تْحيّل. **اتهموها بالوضيحي غشمها:** أم الذلول لم يضرّبها الفحل وإنما ضرّبها الوضيحي فأتت بهذه الذلول، وهذا من المبالغات في الوصف. **تقرّط بالمزاهب عْمَمْها:** لشدة ركض الإبل صار ركابها يقذفون بعمائمهم وأغطية الرأس في الخروج والحقائب حتى لا يطير بها الهواء وتتساقط من على رؤوسهم. **دلو الطوال اللي تصرّم وذمها:** يصف سرعة جريها بالدلو إذا انقطع الرشاء وسقط في البئر السحيقة العمق.

(٢) **لى قيل ها وش ذا:** إذا أحس ركابها بالخطر وتساؤلوا ما الخبر. **تلقى على اثرهن قطيع المخاليل:** بعد إغارة ركابها على إبل الأعداء ونهبها تجد حيران الإبل المنهوبة تائهة في الصحراء تسير على غير هدى ولا تستطيع اللحاق بأمهاتها.

(٣) **تقل حله:** سواد عينها يشبه سواد القدر "**الحلّه**" الذي يستخدم في الطبخ.

يا برّكــــوا عــــوص النضـــا بالاظله ... بالقـــــايله دلّى قــــــرينه يداد
يا غـــاب عنهــا كـــافــره واســـفــهله ... لى تقل له رب المقــــــادير هادي
تشـــدى تخنطل جـــادلٍ جـــاه خله ... عـــقب البطا جـــاها من البـــعد بادي
يا قنعـــوا ســـود القـــرب بالاجله ... مع درب شـــيخٍ ضـــاريٍ للمـــعـــادي
مع ســـهلة بالقـــيض يبـــحل مـــدله ... بهـــا ردي الخـــال مـــا له جـــلاد

ثقافة الصحراء

رغم التمايز بين بدو الجزيرة وحضرها في أنماط الإنتاج ظلت توحدهم ثقافة الصحراء بكل قيمها ومثلها وتصوراتها وكل رموزها المتغلغلة في مجتمع الحضر ومجتمع البدو على حد سواء. البداوة والحضارة في الجزيرة العربية ثقافتان فرعيتان لثقافة أعم وأشمل، ثقافة الصحراء التي تُشكل سكانها وتلون تفكيرهم وسلوكهم مثلما تشكل الغابة سكانها أو مثلما تشكل المناطق الجليدية سكانها. ثقافة الصحراء تسكن الموروث اللغوي والشعري لأبناء الجزيرة العربية. النسيج الخيالي في الشعر العربي بصوره ومجازاته واستعاراته مستمد من البيئة الصحراوية ومؤطر بروح البداوة ونظرتها التي تشكل مادة لا تنضب للاستلهام الشعري وتهيمن على رؤية العربي وتتغلغل في تكوينه النفسي والوجداني. ومهما حاولت الحضارة بمنظوماتها الفكرية والأيديولوجية أن تضرب سياجا بين العربي وبين البداوة فإن لغته وشعره لن يسمحا له بالانسلاخ منها تماما.

الكرم والشجاعة

القيم والمثل التي ينضح بها الشعر العربي، فصيحه ونبطيه، أكثر تواءما مع بيئة الصحراء وأشد توافقا مع طبيعة الحياة الرعوية ونشاطاتها وألصق بمعيشة البادية وسلوكياتها. كلما صعد الحضر درجات أعلى على سلم التطور الحضاري وكلما تطورت وسائلهم التقنية واقتربوا من المفهوم الخلدوني للحضر كلما اتضح التمايز وزادت الهوة بينهم وبين البدو وابتعدوا عن روح البداوة وقيم الصحراء. نتيجة الاختصاص في العمليات الإنتاجية يصبح إنتاج الغذاء في المجتمعات الحضرية وقفا على عدد قليل من أفراد المجتمع بينما يتفرغ الباقون لمهام أخرى يجنون من ورائها الدخل الذي يحصلون به على ما يحتاجون إليه من الغذاء. يؤدي تقسيم العمل إلى فصل الوظيفة الإنتاجية لتصبح مستقلة عن الوظائف الاجتماعية الأخرى ويصبح هدفها الأساسي ومقياس نجاحها أو فشلها هو إنتاج الفائض وتحقيق الأرباح. إنتاج الفائض وإمكانية تخزينه وتحقيق الأرباح من ورائه يجعل تكديس الثروة أمرا ممكنا، وهذا بدوره يقود إلى تعزيز مفهوم الملكية الفردية. ومما يعزز مفهوم الملكية الفردية عند الحضر والفلاحين أن الأرض الزراعية ملك ثابت وحق خاص لا يجوز لأحد استخدامها إلا مالكها الذي له حق توريثها لأبنائه. لذلك نجد الحضري أكثر تمسكا من البدوي بمفهوم الملكية الخاصة ويميل في سلوكه الاقتصادي نحو الترشيد والتدبير.

وبينما يحن الحضري إلى شيوع السلام والاستقرار واستتباب الأمن والنظام ليفلح أرضه ويجني محاصيله وينمي تجارته، يشكل الترحال نمطا أساسيا من

أنماط حياة البدوي وتشكل المغامرة وركوب الخطر مركبا هاما من مركبات شخصيته. لذلك يزدري البدوي حياة الحضري الذي، في نظره لا يضرب بالسيف ولا يقرى الضيف، ويفخر عليه بأنه حر أبي يذهب حيثما يشاء في الصحراء وشجاع يعيش في ظلال رمحه ويحصل على رزقه بسيفه، بينما الحضري مربوط إلى بيته الطيني يكد ويكدح طوال النهار مثل المستعبد المستكين. يقارن جلوب باشا بين البدو والحضر قائلا:

> تتألف ثروة البدوي في هذه الدنيا من قطعان متحركة من الأنعام، أما ممتلكات الحضري فإنها ممتلكات ثابتة تتمثل في أرض وبيت ومزرعة. إذا شعر البدوي بالتهديد من عدو أقوى منه فإنه يمكنه اتقاء الهجمة بالتحرك سريعا مع قطعانه التي يسوقها أمامه. وما دامت هناك أمام البدوي صحراء مفتوحة فإنه يستطيع الهرب من طالبه إلى المراعي البعيدة التي يعجز الخصم عن الوصول إليها. أما الفلاح فيلزمه الثبات والدفاع عن أرضه. لو هرب الحضري لاضطر إلى ترك أرضه وبيته لعدوه وأصبح لاجئا لا يملك شروى نقير. ولذلك فإن الحرب لا تعني للبدوي ما تعنيه للحضري من صراع مستميت تعتمد عليه حياته وبقاؤه. بل إن الحروب بالنسبة للبدو تبدو أحيانا وكأنها لا تعدو أن تكون رياضة يمارسونها لإضفاء نوع من المتعة والإثارة اللازمة لكسر رتابة الحياة الرعوية (Glubb 1960, 30-31).

المحددات البيئية لقيم الصحراء تتجلى أكثر ما تتجلى في حياة البدو الرحل حيث تظهر آثارها الدراماتيكية على الإنسان والحيوان والنبات بصورة مباشرة وسريعة. حياة البدوي ونشاطاته محكومة بشكل ملحوظ بتقلب المواسم والفصول والمناخ والمؤثرات الطبيعية الأخرى. يعيش البدو وأنعامهم تحت رحمة الطبيعة وهم عرضة للتأثر بعوامل البيئة والمناخ. ثروة البدوي المتحركة التي تتمثل في أذواد الإبل تضطره إلى الانتجاع في البراري بحثا عن المراعي الطبيعية التي تعتمد على مطر السماء وتجعله يتطلع دوما إلى الترحال. الحفاظ على هذه الثروة المتحركة وحمايتها من الغزاة فرضت على البدوي أن يعيش ليله ونهاره في حالة استنفار دائم والغزو جعل منه رجلا مغامرا يكسب عيشه بقوة السلاح. من لا يتمتع بالشجاعة اللازمة لا يستطيع العيش في الصحراء المفتوحة. وهذا مما كرس عند البدوي قيم الشجاعة والفروسية والجرأة. ويفسر ابن خلدون كيف يفطر البدوي على الشجاعة والبأس في قوله:

> السبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم فلا تهيجهم هيعة ولا ينفر لهم صيد فهم غارّون آمنون، قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم حتى صار ذلك خلقا يتنزل منزلة الطبيعة. وأهل البدو لتفردهم في المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائما يحملون

> السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ويتجافون عن الهجوع إلا غرارا في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب ويتوجسون للنِّبات والهيعات ويتفردون في القفر والبيداء مدلّين ببأسهم واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية يرجعون إليها متى ما دعاهم داع أو استنفرهم صارخ وأهل الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئا من أمر أنفسهم وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السبل (خلدون ١٩٨٨/ ١: ١٥٥-٦).

يحترم البدو الرجل الشجاع ليس لشجاعته فقط وإنما لأن الشجاعة تمكنه من الكسب الذي ينفقه في طرق البذل والعطاء. يقول جلوب باشا الذي عايش البدو وعرف طباعهم "الشخصية المتهورة للفارس الشجاع تصاحبها عادة سمة البذل اللامحدود" (Glubb 1960: 31) . ويقول ألاويس موزيل "يحن البدوي للغزو ليل نهار. لا لأجل الغنيمة وإنما لما في عملية الكسب ذاتها من الإثارة، وكلما كان الخطر أعظم كلما كانت المغامرة أكثر جاذبية. وحالما تقع الغنيمة في يديه ويضمن الحصول عليها فإنها تفقد جاذبيتها بالنسبة له ويهبها للآخرين ليبدأ التخطيط لمغامرة أخرى. وغالبا ما تراءى لي أن البدو ينظرون إلى الغزو كضرب من الرياضة" (Musil 1927: 424) الشجاعة ضرورية لتحقيق القيمة الأسمى في المجتمع الصحراوي، قيمة الكرم. ويتساءل لانكاستر: ما الفائدة من اقتناء عدد كبير من الأذواد التي كلما زاد عددها كلما زادت احتمالية نهبها من قبل الآخرين وكلما شكلت عبئا على صاحبها حيث تحتاج إلى عدد أكبر من الرعاة والحراس. فالاستثمار الأمثل هو توزيع ما يزيد عن الحاجة لمضاعفة رصيد المرء من السمعة والصيت والذكر الحسن، فالرجل لا يُقَيَّم بحجم ما يمتلكه من أذواد وإنما بما يمر عبر يديه السخيتين من أباعر يمنحها للآخرين. ويقدر لانكاستر الحد الأدنى من الإبل اللازمة لإعالة عائلة متوسطة الحال تتألف من ستة أشخاص بحوالي عشرين ناقة مع بعض الجمال التي تستخدم لأغراض الحمل (Lancaster 1981: 139-41) .

حياة البداوة تحد من إمكانية التكديس والتخزين والتوفير وبالتالي من مفهوم الملكية الفردية. الملكية الفردية عند البدوي لا تكاد تتعدى بيت الشعر الذي يسكنه والزمل أو المظاهير التي يحمل عليها بيته وأفراد عائلته إذا شاء التحول من منزل إلى منزل، والعدد الكافي من النوق التي يتغذى هو وعائلته على ما تدرّه من حليب، إضافة إلى راحلته وفرسه وسلاحه والثوب الذي يلبسه، وما شابه هذه الأشياء من مستلزماته الشخصية. الأرض في المجتمعات البدوية، بكل ما فيها من موارد طبيعية، ملك مشاع يمكن لأي فرد ينتمي إلى الجماعة إما بحكم القرابة أو الجوار أن يستفيد منها ويستخدمها لمنفعته الخاصة. علاقة القربى التي تربط الفرد بالجماعة هي التي تعطيه الحق في استغلال الأرض والاستفادة منها. ابن القبيلة له حق الرعي والاحتطاب والقنص في أرض قبيلته واستغلال مواردها أو حتى زراعة قطعة منها

ولكن ليس له حق البيع أو التأجير، ليس له حق التصرف المطلق في الأرض ومواردها الطبيعية سوى الحصول على متطلبات الحياة الأساسية والجميع في ذلك متساوون. أي أن حق الاستخدام فردي أما حق الملكية فهو مشاع. علاقة البدوي بالأرض تختلف عن علاقة الفلاح الذي تتطلب حياته الاستقرار ويلزمه تملك الأرض وما يتبع ذلك من استثمار في المباني الثابتة ومعدات السانية وشق قنوات الري واستصلاح الأرض لزراعتها وما يخرج منها من غلة ونخيل وأشجار يستحيل عليه أن ينقلها معه أينما ذهب. فالأرض بالنسبة للفلاح هي الملك أما بالنسبة للبدوي فهي مجرد أماكن للرعي والاحتطاب والسقيا. حلال البدوي ليس الأرض وإنما القطعان المتحركه التي يستطيع تحريكها معه أينما ذهب، لذا فإن ما يهمه ليس الأرض ذاتها وإنما ما على وجه الأرض من ماء ومرعى له ولحلاله. وقطعان الإبل حينما تذهب إلى المرعى تحتاج إلى من يحميها ضد الغزاة، أو ما يسمونهم الجنب من فتيان القبيلة. ومقابل هذه الحماية فإنهم، وإن كان كل ذود مملوك اسميا لصاحبه، لهم الحق في الانتفاع بما تدره النوق من حليب. ولو احتاج أي منهم إلى دفع دية جراء حادث قتل أو أن يتزوج ويسوق مهرا لعروسه فإن كل مالك ذود ملزم بأن يدفع له حسب قدرته وإمكاناته. وهكذا فإن لابن العم القريب حق في أذواد الإبل التي تمتلكها خمسته بحكم استبساله في الدفاع عنها والمشاركة في رعيها، فهي بشكل أو بآخر تعتبر ملكا مشتركا للعائلة الممتدة (Cole 1975: 69). الشيء الثابت الوحيد في حياة البدوي هي الآبار، لكن العدة التي يجذب بها الماء من الآبار هي من البساطة والبدائية بحيث يمكنه تفكيكها ونقلها معه أينما ذهب. وقد يدّعي البعض ملك بعض الآبار لكنها ليست ملكية مطلقة فهي تعني فقط حق الأولية على غيره، لكنه لا يمنع الآخرين من أبناء عمه من استخدام ما يزيد عن حاجته من الماء وبدون مقابل. حتى ملكية ذود الإبل الذي في حوزة البدوي أمر مشكوك فيه؛ فلربما أنه لم يرثه ولم يدفع فيه ثمنا وإنما انتهبه واستولى عليه بالقوة كما يفتخر بذلك سعدون العواجي في قوله:

ما هن بورث جْدودنا المقدمينا　　　شبثٍ بالايدي من حلايب عْدانا

ومن المحتمل في أي لحظة أن ينهب منه أو أن يهلك عن آخره في سنوات القحط. حياة البدوي صراع مستمر مع قوى الطبيعة والأعداء، وثروته الحيوانية سريعة العطب جراء الجوع والعطش، كما أنها عرضة للنهب من الغزاة. ومن الأمور العادية في حياة البدوي أن يصبح غنيا يملك قطيعا من الإبل فينهبه الغزاة ويمسي لا يملك شيئا أو أن يفقد قطيعه في سنة مجدبة أو يهلك ظمأ. وبالمقابل يمكنه لو اشترك في غزوة مظفرة أن يسلب ما يملكه الآخرون من أذواد ويصبح رجلا غنيا. ما تملكه هو لك فقط ما دمت تملك القوة للدفاع عنه، فقانون الصحراء هو: الحق للقوة. يقول شليويح العطاوي يصف ما كسبوه بعد غزوة مظفرة:

أنا دليلتـــــهم وســــبـــــر لـلآلاد	قلت ابشــــروا ياشــــاربين الـوزانِ
طالعت عِـفــرٍ في مـســاريح الابعــاد	طالعــتــهــا مــا ني عليكم بْكاني
غــاروا هل العـيـرات والخـيل تنقـاد	انكافـــة الـقنّاص والشـــوف داني
طارت عـــمــايمنا وطارن الاجـــعـــاد	وتبـيّن عــقب الغــبـا بالبـيـــان
والصـــبح عـــزّل فــودنا كل فـــوّاد	مِـــثْـبَـــجّـجٍ بمشــرهفـــات الاذان

ويقول عويض ابن سالم المقوعي من قصيدة له:

ان صـــاح صــيّـــاح براس الفـــلاة	لحــــقـــوا وكلٍ في يده صنع بيطار
ان حـــولوا بنحـــور قـــوم عــصـــاة	خلّوا جـثـاياهم على روس الأشــجـار
ياعـد مـا ضـرّبتـهن "مـقـعـيـات"	واكـثـر مداليـهن من "الهـضب" ويسـار
ضـــويت وانا مـــيّسٍ من حـــيـــاتي	واصبـحت الادي بالمشاعـيف واخـتـار

طبيعة الحياة الرعوية المتنقّلة لأبناء البادية التي تحتمها بيئتهم الصحراوية تحول دون تكديس الفائض وتجميع الثروة وتحقيق الأرباح. مما ينمي لديهم نزعة المشاركة التي تتمثل في النخوة والشهامة والنجدة والإغاثة " الفزعه". هنا يصبح الهدف من الإنتاج هو مجرد الاكتفاء الذاتي والاشباع المباشر لحاجات أفراد الوحدة الإنتاجية، أي العائلة، وهذا ما يسمى الإنتاج الطبيعي أو العائلي. ولو أنتجت العائلة ما يفيض عن حاجتها فإنها لن تبيعه لتربح من وراءه لأن ذلك يتنافى مع التقاليد والقيم الاجتماعية السائدة التي تحد من تكديس الفائض، ولكنها ستصرفه في عمليات غير إنتاجية كأن تمنحه على شكل هبات وهدايا لتعزز من وضعها الإجتماعي. الاستثمار في هذه المجتمعات لا تحكمه اعتبارات مادية وإنما اعتبارات اجتماعية وقيم ثقافية تعمل على توسيع دائرة العلاقات الاجتماعية وتدعيمها. أي أنه لا توجد أهداف اقتصادية من وراء الإنتاج وإنما أهداف اجتماعية يتم تحقيقها عن طريق ممارسة نشاطات في المجال الاقتصادي مثل تعزيز الدور والهيبة والمكانة الاجتماعية. التعامل المادي في هذه المجتمعات ليس إلا حدث عابر ضمن علاقة اجتماعية مستمرة تحكم هذا التعامل المادي وتوجهه وتؤثر عليه مثلما تتأثر به. ومن الآليات المتبعة لتوظيف الثروات المتراكمة نحو أهداف اجتماعية، بدلا من الأهداف الاستثمارية والإنتاجية، إنفاقها بكرم على شكل هبات وإقامة الولائم والتفاخر والتباهي في البذل، كما كان يفعل عرب الجاهلية فيما يسمى المنافرة والمعاقرة كأن يتباروا أيهم يعقر عددا أكبر من الإبل للضيوف، مثلهم في ذلك مثل ممارسة البوتلاتش potlatch بين هنود أمريكا الشمالية. ولا يوجد هناك من دافع لتكديس الثروة في المجتمعات التقليدية لأن التمايز في هذه المجتمعات لم يبدأ تأسيسه بعدُ على المال وإنما يقوم على اعتبارات أخرى مثل الكرم والشجاعة والحكمة والنزاهة.

في ظل هذه المعطيات تصبح مشاركة الفرد الآخرين فيما يملك سمة ثقافية متأصلة وقيمة اجتماعية تلازم حياة البداوة. الكرم هو الإسستثمار الوحيد الذي

يمكن التعويل عليه في مجتمع لا يعرف التكديس والتخزين. الضمان الوحيد أمام الفرد في مثل هذه المجتمعات هو توسيع شبكة علاقاته ما أمكن مع أكبر عدد من الناس وبالارتباط معهم عن طريق تبادل الهدايا ومد يد العون وتقديم الخدمات المجانية "الفزعات". إلا أن المشاركة هنا تبادلية، بمعنى أن الإنسان يتوقع من الجميع أن يبادلوه كرما بكرم وأريحية بأريحية. إنها تكديس الجمائل عند الآخرين ومحاسبتهم عليها عند الحاجة؛ فالإنسان يعطي طواعية حينما يكون قادرا ليكون له الحق في الأخذ حينما يكون محتاجا. هذا ما يسمونه بالمفهوم الأنثروبولوجي اقتصاد المهاداة، ويشير إلى طبيعة العلاقات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية التي تسود في المجتمعات التقليدية والبدائية والتي، نظرا لغياب النقد أو ندرته، عادة لا تعتمد على البيع والشراء والتبادل التجاري في الحصول على متطلباتها من السلع والخدمات وإنما تأخذ شكل المهاداة gift exchange والمقايضة barter وإعادة التوزيع redistribution. والمهادة وإن كانت تعد في صميمها عملية اقتصادية إلا أنها تختلف عن نمط التوزيع القائم على نظام السوق والنقود في أنها تتم بين أناس تربطهم علاقات شخصية وقرابية محملة بالمشاعر وتشكل جزءا من هذه العلاقات تؤثر فيها وتتأثر بها. تختلف عمليات التوزيع في المجتمعات التقليدية المتمثلة في تبادل الهدايا عن عمليات التوزيع التي تتم في المجتمعات الرأسمالية المتمثلة في تبادل السلع. تبادل السلع يتم عن طريق البيع والشراء بين أناس أغراب لا تربطهم أي علاقة شخصية أو قرابية كل منهم يسعى إلى تحقيق أكبر قدر يستطيعه من المكاسب على حساب الآخر، لأن العملية بالنسبة لهم تجارية مادية بحتة تحكمها ظروف السوق وآليات العرض والطلب. وتجري العملية التبادلية بين البائع والمشتري كأفراد خارج السياق الاجتماعي وبصرف النظر عن المكانة الاجتماعية والمقام لأي منهما ولا تشكل السلع بالنسبة لهما سوى مواد قابلة لنقل الملكية بكل بساطة عن طريق البيع والشراء دون أن تتخذ العملية التبادلية أي بعد اجتماعي أو مسحة شخصية وتنتهي العلاقة بينهما بمجرد انتهاء الصفقة. أما تبادل الهدايا فإنه يشكل جزءا أساسيا من التفاعل الاجتماعي والاعتماد المتبادل بين أفراد العشيرة أو الجماعة المحلية والوفاء بالالتزامات الدينية والأخلاقية والاقتصادية. المهم في هذه العملية ليس الهدية في حد ذاتها كشيء مادي، وإنما العلاقة التي تنشأ أو تستمر وتتوثق عن طريق المهاداة، أي أن العلاقة بين الأفراد أنفسهم في هذه الحالة أهم من العلاقة بينهم وبين الأشياء التي يتبادلونها والتي هم يتبادلونها لا لذاتها وإنما من أجل العلاقة الناتجة عن مثل هذا التبادل.

وتكتسب الهدية قيمتها من كونها مؤشرا يحدد المكانة الاجتماعية للمتهادين وطبيعة العلاقة بين المانح والممنوح، ما إذا كانت علاقة ندية أم علاقة تابع ومتبوع،

الخ. ولذا يتخذ التهادي أشكالا مختلفة تحددها مكانة الطرفين وعلاقة أحدهما بالآخر. فالأدنى مثلا لا يجد غضاضة في أن يستجدي من هو أعلى منه قدرا ومكانة دون أن يحط ذلك من قدر السائل ودونما يكون هناك نية لرد الهدية بمثلها، وإنما قد يتخذ الرد شكل قصيدة مدح أو إشادة أو اعتراف بالجميل مما يساهم في زيادة رفع مكانة المانح وتلميع صورته. وما أكثر ما سمعنا أو قرأنا عن سيد من سادة القبائل أو أجوادهم اضطر للاستدانة حتى لا يرد سائله خوفا من الشماتة وحفاظا على سمعته وحتى لا يقال عنه أنه رد سائله. كما أن الممنوح قد يرفض الهدية لو رأى أنها أدنى من مكانته أو أن قبولها يحط من مقامه ومنزلته بالنسبة للمانح. وأحيانا يكون المهم هو رد الهدية حتى ولو بأقل من قيمتها لأن القصد هو الاعتراف بالجميل وإقرار الممنوح بأنه مدين للمانح. وقد يغالي البعض في البذخ ويسرف في الكرم ونحر الجزر وإقامة الولائم حتى تطبق شهرته الآفاق ويتحدث بكرمه الركبان. ولأن الاقتصاد الذي يقوم على البذل والمهاداة هدفه تفعيل الدور الاجتماعي وتأكيد المكانة الاجتماعية وتحقيق السمعة الطيبة والذكر الحسن يسميه الأنثروبولوجيون اقتصاد السمعة والمكانة ليميزوه عن اقتصاد السوق الذي يهدف إلى الكسب المادي.

ومفهوم التبادلية والمهاداة متغلغل في الذهنية الصحراوية لدرجة أنهم قد يكونون الوحيدين من بين شعوب العالم الذين ينطبق عليهم مفهوم التبادلية السلبية negative reciprocity كما يعرفها الأنثروبولوجي الأمريكي مارشال سالينز Marshall sahlins والتي تشكل واحدة من ثلاثة أنماط من التبادلية، الإثنتان المتبقيتان هما التبادلية الشمولية generalized reciprocity والتبادلية التعادلية balanced reciprocity (Sahlins 1972: 193-196). وتعتمد هذه الأنماط الثلاثة على درجات القرابة أو الغربة بين المتهادين. فالمهادة الشمولية تسود بين أفراد الجماعات المحلية الصغيرة التي تربطهم أواصر قوية من القربى أو الجوار التي تسود فيها قيم الإيثار بحيث أن كلا يعطي حسب قدرته ويأخذ حسب حاجته. المنحة في هذه الحالة ليست دين يتوقع المانح أن يسترده بنفس القيمة وفي مدة محددة، إذ ليس هنالك محاسبة فالجميع كل مدين للآخر بشكل أو بآخر والكل سوف يسترد دينه طال الزمان أم قصر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وليس بالضرورة من نفس الشخص المدين له، بل إن من يعطي لأي من كان هو في واقع الأمر يرد العطية ويسدد دينا سابقا عليه للمجتمع. هذا النمط من المهاداة يشكل جزءا لا يتجزأ من مضامين العلاقات الاجتماعية المستمرة بين أفراد المجتمع بما تنطوي عليه من التزامات مشتركة واعتماد متبادل، فالكل متكاتفون متعاونون بعضهم يشد أزر بعض، حسب ما تمليه العادات والتقاليد وكافة القيم الاجتماعية. من يمتنع عن مد يد العون للمحتاجين أو يتلكأ عن رد ما يمنحه له الآخرون مع قدرته على ذلك يعرض نفسه للسخرية والنبذ. ومن المنطقي أن تسود

المهاداة الشمولية بين أفراد يعيشون متجاورين متقاربين بما يسمح باسترداد العطية ولو بعد حين. أما الجماعات المتباعدة التي لا تتلاقى إلا بالصدفة أو في مناسبات معينة وعلى فترات متقطعة ومتباعدة فإنه يسود بينها نمط المهاداة التعادلية التي تضمن للمعطي التعويض عن عطيته بما يعادل قيمتها خلال فترة زمنية محددة. المهاداة التعادلية تسود بين الجماعات التي تقطن بيئات طبيعية تختلف في مواردها أو بين جماعات تزاول نشاطات اقتصادية متباينة مثلما يحدث بين الرعاة الذين يقايضون منتوجاتهم الحيوانية مع المزارعين الذين يحصلون منهم على ما يحتاجون إليه من منتوجات زراعية مثل الحبوب والتمور. أما المهاداة السلبية فهي، كما يقول ساليز، محاولة الحصول على شيء مقابل لا شيء كما يحدث في أعمال الغزو والسلب والنهب التي تحصل بين الغرباء الذين لا تربطهم صلة القربى. لكنني هنا أريد أن أصحح مفهوم المهاداة السلبية، فهي لا تعني الحصول على شيء مقابل لا شيء، وإلا لما أصبح هناك تبادل. ولو أخذنا بتعريف ساليز لهذا النوع من التبادلية فإنه سيؤدي في نهاية المطاف إلى القضاء على الطرف الذي يؤخذ منه ولا يسترد شيئا بالمقابل. لذا ينبغي تعريف المهاداة السلبية بأنها تتحدد بالأسلوب الذي يتم به التبادل، إن كان بطريق السلم أو بطريق الحرب، على أن يتحقق التعادل بين الطرفين على المدى الطويل. ومفهوم التبادلية متأصل عند البدو وهو عندهم من العمومية بحيث يشمل حتى تبدل الأحوال وتبدل الحظوظ، كما في أقوالهم المأثورة **مثل الدنيا يوم لك ويوم عليك** وقولهم **سعود تراقل** أي أن الحظ قد يحالفك اليوم ثم يحالف غريمك في اليوم الآخر. ويتحدثون عن حروبهم وغزواتهم وعمليات السلب والنهب على أنها من نوع الهدايا والقروض المتبادلة فيما بينهم والتي سوف تُسترد وتُستوفى إن عاجلا أو آجلا بحيث يتعادل فرقاء النزاع على المدى الطويل. ويشيرون في أشعارهم إلى أن الغزو والسلب والنهب قروض متعارف عليها يتبادلونها فيما بينهم وتقرها أعرافهم، كما جاء في قول مبيريك التبيناوي الشمري من قصيدة يخلد فيها وقفة أبا الوْقَيّ الشجاعة أمام عقاب العواجي العنزي:

أبا الوقَيّ يالبيض خَضّبِن يمناه **انا اشهد انه من رفاع الحمايل**
السيف من يمنا عقاب خذيناه **والخيل بِدّل كدشها بالاصايل**
هذي قروضٍ بيننا يالقراباه **ياحلو بيع المنسمح يابن وايل**

ويشير البيت الأخير إلى أنه كلما كان رد القرض سريعا وميسّرا "منسمح" كلما كان أحلى. ويقول مطلق ابن الجبعا المطيري في مقتل فرسه في كون دخنة بين قحطان ومطير والذي قتلها ناصر ابن عمر ابن هادي ابن قرمله القحطاني:

ضِرْبَت برمحٍ ساطيٍ به شناشيل **من كف ناصر مهديٍ به عليّه**

ويشبه شليويح العطاوي المحاربين الذين يتطاعنون بالرماح بمن يتبادلون الهدايا فيما بينهم:

طلحه نحو عَنّا بريه يسارهم　　　من بينهم دهم العروق هداوي

ويقول راكان ابن حثلين:

وعدوّنا لازم نجيه بهديّه　　　ملزوم نجعل حلّته مرمهانِ

ويقول الشنفرى:

جزين سلامان بن مفرج قرضها　　　بما قدّمت أيديهم وأزلت

ومن طريف التشبيهات تشبيههم الغارات التي يشنونها على أعدائهم أو الطعنات والإصابات التي يتبادلونها في أرض المعركة بالولائم التي يتكرّمون بها على بعضهم البعض. يقول عمرو بن كلثوم:

نزلتم منزل الأضياف منا　　　فعجّلنا القِرى أن تشتمونا
قريناكم فعجّلنا قراكم　　　قُبيل الصبحِ مرداةً طحونا

ويقول الفرزدق:

وأضياف ليل قد نقلنا قِراهم　　　إليهم فأتلفنا المنايا وأتلفوا
قريناهم المأثورةَ البيضَ قبلها　　　يثج العروق الأيزنيّ المثقف
وكل قرى الأضياف نُقري من القنا　　　ومُعْتَبِطٍ منه السنام المسدف

ويقول عبدالله ابن هذال:

لحيث عندي للمسيِّر جماله　　　ما انساه لو اسرح بجول الخنازير
أجيه بالويلان نقوة رْجاله　　　كِثْع الجموع مهدّمين الطوابير

ويقول راكان ابن حثلين:

نبي نسوّي للمسيِّر كرامه　　　شلفٍ على شهبٍ سريعات الاولام

وتمعن في هذه السالفة عن شليويح العطاوي التي رواها حفيده خالد للباحث مارسيل كوربرسهوك:

> شليويح غزى على قحطان وراح معه قوم واجد وصبه الله على اباعر المِدْلى في علاوى الصراديح، أوديةٍ تهد من ورا التيس. صبه الله على اباعر المدلى، قطيعين، العِفِر والمجاهيم. يوم جا على راس الحول وهو قاطنٍ على عد الغثمه، الغثمه في وادى الجرير غرب شمال عفيف، يوم جا على الحول وليا راعى الذلول جايٍّ يسوق لين نوخ عقب صلاة العصر عند نحر بيت شليويح. ضيّفه شليويح وبات عنده، ما تعلّمه ولا اخذ منه. يوم اصبح قال: ياشليويح انا ضفتك البارح واكرمتني ولا قصرت ولا اخذت علومي. قال: الله يحييك على البطا والا على السرع. قال: انا قاسي المدلى القحطاني راعى البل المعطّنه هذي المغاتير. قال: الله يحييك يالمدلى من حين سرت لان جيت واللزوم اللي جيت ابها ابشر بها واباعرك قم استقها من تاليها من المعطان. قال: انا ما جيت ادور اباعري ياولد ماعز، اباعري اخذتها علي وضح النقا، أسلافٍ بيننا وبينكم، تاخذونها منّا ونرده علاكم، ولا جيت ادوّر اباعري، انا جيت للزومٍ بسيط اباك تتمها لي. قال له: تم. قال: انا جيت للباكور اللي على رقابها، الباكور انك تخليه على ارقابها شاهد لك دايم. قال: وتم. ومن هاك اليوم، من حين اخذ اباعر المدلى لهذا التاريخ وهو وسمٍ لذوي شليويح، الباكور بين المطرقين العطاوي على مدق الرقبه من يسار. وسمي انا هالحين آسمها على اباعري، الله الله(Kurpershoek 1995: 142-58) .

العلاقات الاقتصادية في المجتمع البدوي يسودها مبدأ المبادلة والمشاركة وتتحكم فيها القيم الثقافية والاعتبارات الاجتماعية أكثر من المادية والنقدية. هذا مما يشجع على تصريف الفائض الإنتاجي في عمليات قد تبدو غير مربحة بمفهوم اقتصاديات السوق، غير أنها تشكل رصيدا اجتماعيا، بل وسياسيا، يعزز من سمعة الرجل ومكانته ونفوذه في المجتمع القبلي. الكرم من الخصال التي تقود المرء إلى الزعامة وتخلد اسمه في عالم الشعر والأسطورة وفي أحاديث السمر و التعاليل، مثل ما خلدت اسم حاتم الطائي والجربا وابن مهيد الذي يحمل لقب **مْصَوّت بالعشا** لأنه إذا جن الليل اعتلى أحد رجاله أعلى رابية قريبة منهم وصاح ينادي بأعلى صوته لأي جائع يريد العشاء أن يقبل إلى بيت ابن مهيد. معظم الناس في البادية يعيشون على حافة الجوع، وما أكثر ما يمضون الليل، خصوصا في فصل الشتاء، يتضورون من الجوع ويرتعدون من البرد. كان الناس في حاجة وكان للبذل قيمة. كرم الرجل هو المحدد الأول لنظرة الناس إليه ومكانته بينهم وشهرته في أحياء العرب. إنه نوع من أنواع الاستثمار لكنه استثمار في السمعة الطيبة والذكر الحسن. وعبر عن ذلك بوضوح محمد ابن منديل من قصيدة له يخاطب فيها ابنه زيد، خصوصا في البيتين الأخيرين من قوله:

يازيد انا باوصيك مني وصيّه — وصيّة عودٍ مبهماتٍ سدودَه
أوصيك بالضيف الذي قد لِفت به — بليلٍ وولد النذل باحلى رقوده
قم له الى ما نام غيرك عن القْرى — ولا تحسّب للخساره وكوده
قل مرحبا ياضيفنا وسط بيتنا — الاجواد تِقري ضيفها من وجوده
فلا بد ما يقفون باكوار ضمّر — للاجناب ياعيد الهجافا بكوده
يعدّون ما قد فات منّك من الثنا — الاجواد يبدون الثنا في ردوده
لولا الثنا ما صار للجود باعث — ولا للمراجل طاريٍ ومعدوده

ويقول ابن هذال:

الصيت لولا فاعل الجود ما شاع — ولا ساد في قومٍ بخيلٍ مْذلِّ

والرجل الكريم لا يكتفي بتقديم حليب الإبل لضيوفه، وإن كان في ذلك ما يكفي لسد رمقهم، بل إنه ينحر لهم الجزر ويطعمهم اللحم. يقول عوف بن الأحوص:

إذا الشول راحت ثم لم تُفْدِ لحمَها — بألبانها ذاق السنانُ عقيرها

ويقول الأخطل:

إذا لم تذد ألبانُها عن لحومِها — حلبنا له منها بأسيافنا دما

ويقول خلف أبو زويد:

محنّي خشوم الفوس من شمّخ النيب — اللي يعيشون العرب من حليبه

ومن طقوس الضيافة عندهم أنهم إذا نحروا للضيوف يصيبون شيئا من دم الذبيحة المسفوح ليحنّوا به أعناق مطاياهم. يقول دغيم الظلماوي:

مع كــبش مــصـــلاحٍ لك الله نجــبّــه　　　من مــضـــرب السكين نْحَنّ الركـــاب

وهم يفعلون ذلك لسببين؛ أولا ليعرف من يحلون به لاحقا قدر هؤلاء الضيوف وأنهم أهل لأن يُنحر لهم مثلما نحر لهم مضيفهم السابق، وثانيا لتكون رؤية الدم على أعناق المطايا باعثا لأن يسألهم من يقابلهم من الناس عن مضيفهم الذي نحر لهم فيخبرونهم ويسهبون في الحديث عن جوده وسخائه وكرم ضيافته فيشيع إسمه ويشتهر بين الناس بكرمه. وهذا بيت لعبد قيس بن خفاف يشير فيه إلى أن الضيف حينما يعود إلى عشيرته ويتحلق القوم حوله ليسمعوا أخبار رحلته فإن أول ما يحدثهم به المحطات التي توقف بها وما لقيه في طريقه من كرم الضيافة:

واعلم بأن الضـــيف يخـــبـــر أهله　　　بمبـــيت ليلتـــه وإن لم يســـأل

ويقول محمد ابن عبيكة في هذا المعنى:

وان جن مع الخل الشـــمـــالي دعـــاثيـــر　　　شـــرهين باليـــمنى نْحَنّي رْقـــابه
ان ســـانعت نحط كَــبْشٍ على الميـــر　　　وان عـــاضـــبَت يِسِدّ قـــولة هلا به
نَبي لْيـــا مّـــدوا وَقـــفُّـــوا على خـــيـــر　　　وتوافـــقـــوا من شـــاف شَيٍّ حكى به[1]

وعادة تخضيب رقبة الدابة عادة جاهلية لكنهم كانوا في الجاهلية يخضبون نحر الفرس السابق في الصيد. يقول ابن سعيد الأندلسي في **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب** "وكانوا إذا أرسلوا الخيل للصيد فسبق واحد منها خضبوا صدره بدم الصيد علامة له" (أندلسي ١٩٨٢: ٧٩٠)، ويستدل بقول امرئ القيس:

كـــأن دمـــاءَ الهـــاديات بنحـــره　　　عُـــصـــارةَ حِنّاءٍ بِشَـــيبٍ مُـــرَجّلِ

وفي قصائد المدح والفخر يسترسل الشعراء في وصف ما تجده في بيت الرجل الكريم من البذخ في الضيافة ومظاهر الكرم. بيته كبير متعدد الأعمدة مبني على ربوة عالية يراه المسافرون من بعد. ويجلس صاحب البيت إلى ناره العظيمة ونجره النحاسي الكبير الذي يطرقه بنغمات موقعة تتفاوت بين الرنين إذا ضرب بيد الهاون على قاعه وبين الخنين إذا ضربها على الجنب. كما يتحكم بصوت الهاون عن طريق الإمساك بحافته لكتم الصوت أو إطلاقها لإطلاقه. وكلما كبر حجم الهاون كلما كان صوته أقوى وأبعد مدى وأبلغ تأثيرا في استدعاء أهل النجع والضيوف الذين يتوافدون إلى صوته ليجدوا صاحب البيت قد نحر لضيوفه الإبل والغنم السمان، ويستطرد بعض الشعراء في وصف انشغال العبيد والإماء بتقطيع اللحوم، فلا تسمع إلا أصوات الفؤوس تقطع الجزر المنحورة للضيوف ولا ترى إلا الجفان الضخمة تمتد مملوءة بتلال من اللحم والطعام. ومن أجمل قصائد المدح قصيدة قالها رميح الخمشي يمدح مقحم ابن مهيد يبدأها بالحديث عن ركب مسّهم الجوع والإعياء في ليلة شديدة البرد ثم يصف الرخاء والنعيم الذي يجدونه في بيت ابن مهيد:

(١) **دعاثير**: من مختلف الجهات وبغير انتظام. **شرهين**: نطمح إلى. **سانعت**: جاءت لنا الدنيا على ما نريد. **عاضبت**: جاءت لنا الدنيا على غير ما نريد. **توافقوا**: تقابلوا.

ياراكبين اكوار حيلٍ مواجيف — كَمّل شحمهن والملاكد مجاهيم
عوجٍ لحْاهم من لْطَمْهم مشانيف — غير السوالف والتلطّم مصاويم
مع سهلة ما به شبوح وتشاويف — كود الحباري شوفهم واشقح الريم
بليل الشتا عِدّه نهارٍ من الصيف — غربيّةٍ تلقى بها شِرّد الغيم
غربيةٍ تومي بقشع الشفاشيف — تنفر بها جل البكار المراويم
يزمي لكم بيتٍ يْخَرّع لْيا شيف — ويبهج كبود اللي كْلاهم مهاضيم
بيت الصخا ريفٍ لْيا كَمّل الريف — بيتٍ قديم وللصخا دوم ومديم
بيت الذي يضحك حجاجه ليا ضيف — ذبايحه جِلّ النياق المراديم
لزما الى جيتوه يطرب لكم كيف — وانتم على البن المبهّر مضاريم
تلقون كيف وزايدينه تعانيف — تسمع ورا القاطع ضريس الخداديم
كِلٍّ يبي مثله ولا هي على الكيف — يزوم ليله مير ينكِل ليا ضيم[1]

منظر الشحم وشمه وتذوقه أحد المتع التي قلما تتاح للبدوي لذا فالشاعر يستلذ في وصفها والجمهور يتمتع بسماعها. الشحم والدسم والسمن والدهن، كلها رموز للخير والرخاء، والسنة التي يكثر فيها المطر والربيع يسمونها سِنْةٍ دسمه، على عكسها **السنة الشهبا**. ومن ملذات الدنيا التي يطمح لها البدوي أن يتناول طعاما دسما يتسرب دهنه من بين أصابعه إذا ضغط بيده على اللقمة. وبعد الأكل يمسح الضيوف أيديهم التي يغطيها الدسم بمقدمة البيت التي يتقاطر الدهن منها دائما لكثرة ما يمسح بها من الأيدي. وفي هذا المعنى كتب محمد العلي العبيد في مخطوطه **النجم اللامع** عن كرم هذال ابن فهيد الشيباني يقول "وقد شاهدت مقدم بيته وهو ينطف من الدهن وذلك ان عادة الاضياف متى فرغوا من اكل طعامهم عمدو الى مقدم البيت يمشّون ايديهم به فيكون الدهن تحته كالحبل الممدود" (عبيد: ١٢١).

ومن أبدع ما قاله الشعراء في وصف مراسيم الضيافة والكرم وما يتجمهر حول البيت من حشود المعتافين والجياع أبيات لعبدالله ابن سبيل يمتدح فيها فيحان ابن زريبان من ذوي ناصر من علوى من مطير. يصف ابن سبيل في البيت الثامن ما يجده الأضياف في بيت ابن زريبان من رغد وطيب عيش لدرجة أنك تستطيع أن تدهن الروايا من السمن الذي يتبقى في الصحون الفارغة بعد الأكل وترى السمن يتقاطر من مقدمة البيت لكثرة ما يمسح بها الضيوف أيديهم. ويصف نجر ابن

(١) **الملاكد**: جنب الناقة من حيث ما يلكدها راكبها بعقب قدمه ليحثها على سرعة السير. **عوج لحاهم**: اعوجت لحاهم من أثر اللثام. **مشانيف**: معوجّة. **التلطّم**: التلثم، لا شيء بقي لهم من زاد ولا ماء يستعينون به على الطريق عدا الأحاديث فهم صائمون عن الطعام لعدم وجوده. **شبوح**: أشباح. **تشاويف**: ما يُرى للعين. **بليل الشتا عده نهار من الصيف**: لشدة برده كأنه يوم من الصيف اللاهب. **غربية**: ريح تهب من الغرب. **تومي به**: تحركه. **قشع الشفاشيف**: الحشائش تنبت على وجه الأرض. **يخرع**: يخيف لكبره. **يبهج**: يدخل الغبطة والسرور. **كلاهم مهاضيم**: بطونهم خاوية من الزاد. **المراديم**: التي ارتدم الشحم على سنامها. **كيف**: قهوة البن. **مضاريم**: متعطشون. **زايدينه تعانيف**: أضافوا إليه كل أنواع البهارات. **القاطع**: ما يفصل قسم الرجال عن قسم النساء في بيت الشعر. **ضريس الخداديم**: أصوات الخدم يعدون الطعام. **يزوم ليله**: يتحمس للبذل. **ينكل**: يتوقف، يكف. **ليا ضيم**: إذا اكتشف أن التزامات الجود والكرم فوق ما يطيق.

زريبان بأنه لا يبات الليل لكثرة ما يسحق به من حب البن الذي يرمونه في محماسة كبيرة يحتاج ملؤها إلى ثلاث غرزات، والغرزة ملئ الكف. وتجد أكوام الرماد و تول القهوة أمام بيت ابن زريبان أشبه بأكداس الرمل المستخرجة من البئر المحفورة "نثيلة هباة" وناره تضيء ظلمة الصحراء ترى ضوءها من بعيد كما ترى شعاع الصبح. ولا يكفون عن إعداد القهوة وتقديمها حتى لا تجد أحدا ممن يضمهم مجلس ابن زريبان المحتشد بالضيوف وأعيان القبيلة من لا ينال نصيبه منها، حتى المنتزحين في أقصى المجلس. يقول ابن سبيل يصف وصول الركائب إلى بيت الممدوح:

العصر بالصمان عدل المشاةِ ... تلقى لعلوى به طوارف وعربان
والى نطحكم واحدٍ للمبات ... قولوا نخطّرهن على بن زِريبان
ردّوا سلام بكاغدٍ من دواةِ ... على ذوي ناصر وخصّوه فيحان
أهل بيوتٍ بالقسا بيّناتِ ... يَفرح بهن اللي من البعد صلفان
مرباعهم مدهل هل الموجفاتِ ... ولا شدّن الا مستردّات وبْدان
أهل صحونٍ للفضايل مواتي ... يرمى بهن اذناب حيلٍ من الضان
نَدْوَه باثر ندوه يجون سْبحاتِ ... ولا يِفْهَق الا محترى السور شبعان
الراويه تدهن من الفارغاتِ ... والبيت ياكِف مقدمه دَثر الايمان
ومنارةٍ كنّه نثيلة هباةْ ... ونارٍ سناها مثل صبحٍ لْيا بان
مركى دْلالٍ نجرهن ما يباتِ ... مِحماسهن دايم على النار حميان
البن يصفق به ثلاث غْرزاتَ ... تِنسف على المبراد والكيس مليان
وان فرّغ الطبخه والى ذيك تاتي ... ولا نازح المجلس عليها بْشفْقان[1]

وقول ابن سبيل ندوه باثر ندوه ووصفه للضيوف والمعتافين والجياع في بيت ابن زريبان يذكرنا بقول الفرزدق:

نُعَجّل للضيفان في المحل بالقرى ... قُدورا بمعبوطٍ تُمَدُّ وتُغرفُ
تُفَرّغُ في شيزى كأن جفانها ... حياض جبا منها ملاء ونُصّف
ترى حولهنّ المعتفين كأنهم ... على صنمٍ في الجاهلية عُكّف
قُعودا وخلف القاعدين سطورُهم ... جُنوحٌ وأيديهم جُموسٌ ونُطّف

وقول الأعشى:

نفى الذم عن آل المحلق جفنة ... كجابية الشيخ العراقي تُفْهَقُ
يروح فتى صدق ويغدو عليهم ... بملء جفان من سديف يدقّق
ترى القومَ فيها شارعين ودونَهم ... من القوم وِلْدان من النسل دَرْدَق

وقد رفع الشعر العربي الكرم من مجرد ضرورة عملية تمليها طبيعة الحياة في الصحراء المترامية الأطراف إلى قيمة إنسانية كبرى، مما ساعد على تكريسها

---

(١) **ندوه باثر ندوه**: أفواج متتابعة. **سبحات**: حلقات. **يفهق**: يرفع من مكانه. **محترى السور**: من ينتظر السؤر، أي ما يتبقى في الصحون من الطعام بعد الضيوف والذي يقدم للأطفال ومن لا شأن لهم ولا قدر. **الفارغات**: الصحون الفارغة. **ياكف**: يقطر منه الدهن. **دثر الايمان**: مسح الأيدي بعد الأكل. **نازح المجلس**: من يجلس في آخر الديوان، يقول إنه حتى من يجلس في أقصى المجلس سوف يحصل على القهوة لوفرتها.

وترسيخها في النفوس حتى تحولت إلى سجية وطبع، إلى سمة شخصية يتميز بها ابن الصحراء. تحولت إلى سلوك نبيل يتضمن، إضافة إلى تقديم الطعام والشراب، البشر والبشاشة ومؤانسة الضيف بليّن الحديث وإزالة وحشته وتوطينه ورفع الحرج عنه والقيام على خدمته. يقول المقنع الكندي:

وإني لعبد الضيف ما دام نازلا   وما شيمة لي غيرها تشبه العبدا

ويقول عتبة بن بجير:

أحدّثه إن الحديث من القرى   وتعلم نفسي أنه سوف يهجع

ويقول عاصم بن وائل:

وإنا لنقري الضيف قبل نزوله   ونشبعه بالبشر من وجه ضاحك

ويقول الشاعر:

أضاحكُ ضيفي قبل إنزال رحلِه   ويُخصب عندي والمكان جديب

وما الخصب للأضياف أن تكثر القرى   ولكنما وجه الكريم خصيب

ويقول جحيش السرحاني:

ياعيال وان صرتوا ضيوف او معازيب   سهل النبا ياعيال ملحة قْراكم

والعجيب أن مفاهيم الضيافة عند عرب الصحراء لم يطرأ عليها تغيير يذكر من حاتم الطائي حتى دغيم الظلماوي. فهم يوقدون النيران العظيمة ليلا ليهتدي بها المسافرون الجياع الهائمون في متاهات الصحراء الموحشة الباردة. ترتبط النار بالكرم ارتباطا وثيقا، وكذلك الدخان الذي يعني أن هناك طعاما يُعد، والرماد الذي يعني تكدّسه أمام البيت كثرة الضيوف. النار تطرد الوحشة وتضيء ليالي الصحراء المظلمة وتجلب الضيوف الذين هم بحاجة إلى الكن والدفء بقدر ما هم بحاجة إلى الأكل والشرب. يقول حاتم الطائي مخاطبا غلامه:

أوقد فإن الليل ليل قر   والريح ياموقد ريح صر

عسى يرى نارك من يمر   إن جَلَبَت ضيفا فأنت حر

ويؤكد الشعراء قديما وحديثا على أن الضيف أحوج ما يكون إلى الضيافة والدفء في ليالي الشتاء الباردة. يقول مرة بن محكان السعدي، وهو في البيت الأول يؤكد ما سبق أن قلناه أن الكريم يبذل ماله تفاديا للذم ورغبة في المديح واكتساب السمعة الحسنة:

أقول والضيف مخشيٌّ ملامته   على الكريم وحقُّ الضيف قد وجبا

ياربَّةَ البيت قومي غير صاغرةٍ   ضُمي إليك رحالَ القوم والقربا

في ليلةٍ من جمادى ذات أندية   لا يُبصر الكلبُ من ظلمائها الطنَبا

لا ينبحُ الكلبُ فيها غير واحدة   حتى يَلفُّ على خيشومه الذنبا

لاحظ في هذه الأبيات أن المرأة هي التي تتولى الاعتناء براحلة الضيف، وهذه عادة البدو حتى المتأخرين منهم. ويقول حسن ابن فهد السريحي المطيري:

أنا هَواي ومنوتي تالي الليل   خَبْط الركاب اللي عليهم قصيره

في ليلةٍ ومـخـالطٍ بردها سـيل فـيـهـا الذرى يسـوى الدعـاوى الكبـيـره
باشـرتـهم في دلّةٍ نصـفـهـا هيل مع كـبش مـصـلاحٍ غْـصـوبه كـبـيـره

ومن جميل ما قيل في الكرم أبيات لعجاب ابن مبارك الحربي من الغيادين جماعة ابن بتلا حيث يقول:

لى ياهبـوب الريح هِبّي بخطّار لو كـان مـا نَدْري من اي القـبـايل
هني بخطّارٍ على هجـعـة النار لى طاب نوم منقّـضـات الجـدايل
الظفـر يذريه الولي والى الاقـدار وراعى الكرم يعطيـه مِنشى المخـايل

ونعود إلى الحديث عن بيت مرة بن محكان السعدي الذي يخاطب فيه زوجته قائلا: ياربة البيت قومي غير صاغرة، وإلى دور المرأة في تبييض وجه زوجها إذا وفد عليه ضيوف، كما يصور ذلك شعراء النبط الذين غالبا ما تتضمن قصائدهم أبياتا يمتدحون فيها ربة البيت، كما في قول فراج ابن بويتل الجبلي المطيري:

ملفـاك بيت بيّنٍ كـبـر جـمـران بيتٍ مـخـومس للطراقي ينـادي
عند ايسـره تلقى ذبايح من الضـان تحـوفـه اللي مـثل ظبي الحـمـاد

دور المرأة، كما يصوره الشعراء، لا يقتصر فقط على إعداد الطعام الشهي اللذيذ للضيوف وإنما في معرفة قدرهم وتقديم ما يليق بمقامهم من الطعام، بدون تبذير ولا إسراف ولكن بدون تقصير في حقهم أو إبطاء في إعداد الأكل أو تقديمه نيّئا أو محروقا، خصوصا وأنه قد تصدف أن يفد الضيوف في أوقات غير تلك المعتادة لإعداد الطعام أو في وقت يكون فيه صاحب البيت غير موجود. وهناك حكاية يتداولها الرواة ويختلفون في نسبتها لكن مفادها أن ضيوفا حلوا على صاحب بيت لم يكن موجودا فقامت زوجته بالواجب. ولما قدمت لهم الطعام رحبت بهم معتذرة عن غياب زوجها قائلة: **سمّوا الله يحيّيكم على كيس اللي ليا غاب وصّى والى حضر تقصّى**. وهذا يبين مدى أهمية الترحيب ولين الجانب وأنه يحتل مكانة في نفوس الضيوف لا تقل عن أهمية الطعام. ومن القصص المعروفة في هذا الصدد قصة محمد ابن فهيد راعى الاسياح مع زوجته مطيره (فهيد ١٩٧٨: ١٢٩): والتي افتقدها لما توفيت وقال يرثيها بقصيدة معروفة مبينا مدى اعتنائها بضيوفه منها قوله:

مـا مـعـجبن زينَه ولو هي نظيـره قـصـدي تنومـسني الى جـون خطار
مع زينهـا الوافي بهـا زود سـيـره دبره وعـرف وكل شيٍ بمقـدار
ان جـيت للمطبخ الى فـيـه نيـره تلقى الحطب عنده تقل شـغل نجـار
مـا هيب خطو الدعله المسـتـديره يجي العـتـيم وطامي القـدر مـا فـار

وهذه سالفة بنفس المعنى سجلتها من فراج العضّاض من قرية العظيم في منطقة سلمى:

هنا إنثيً لَه ثلاث اطباخ. ليا خْطَرَوا رَجلَه الخِطّار خَذى ثلاث اطباخ، والى منّه لقّم الثالثه قال: اقحصوا، للعشا أو للغدا. قِسم الله تعرّضوا بينهم مناجس خلق الله وطلّقَه. وهي تاخذ لَه دْغيريٍ من اهل اجا. هو، رجلَه الاول، خريصي، من اهل العراق، من الخرصه، مزبّنة الجلاوي. تجوّزت

الدغيري، وخَذى بنت آخي له، اما خالةٍ لَه أو هي عمّةٍ لَه. يوم نوّخَوا عنده الخطار هكاليوم، هو مدْهَلٍ للخطار، قال: ياحبيبتي ترى ما دونهن باركاتٍ على كوع ترانَن عِدّي على خازوق. قالت: ابشر. يوم لقّم الثالثه قال ابويق على بنت الحلال. إلى والله تركّب القدر حديهن متهبّطه، حدى الهوادي، توّه تِشِبّ. ما تعشّوا الخطار الا وجه الصبح. قلّط الضيفه. قال له هكالواحد: ليه ما جيت تعشى؟ قال: متعَشّيٍ العصر. قال: لا والله الا بك بلا. قال: واطير! بي مْيَة بلا. قال: وش تبي؟ قال: ابي فلانه. قال: فلانه بعير خراج، خذاه له شمري ولا انت وايّاه، فارقتك. قال: ودّي اقول لي كليمات، بلا شك ابيك تجي رجلَه وتسلّم عليه وتسلّم عليَه هي، وتعلّمُه بالقصيده، لا تقول القصيده الا وهي تسمع، خلّه تْحَضر. قال: سم. قال:

البــارحــه عــيّى يلجلج نظيــري ... ليــا كن به سم الافــاعي وذرنـوح
روابع تعــاولن في ضــمــيــري ... تْعَــوات خلج البــدو لمصــافق الروح
أول نـهـــاره بس ورد وصــــديري ... وتالي نهــاره تلحق العــزب وســروح
جِرمــيّـةٍ عـقب العـشـا لَه جـضـيـرِ ... خــوّارة قلبــه من الولف مــجــروح
اعــوي على غــروٍ بعــقلي خـشـيـر ... حطّه علَيّ فــرّاض الاصــبــاع ذابوح
مع الســلامــه وان ذكــرتن بخــيــر ... ياعل يذكــركم بالاســرار وفــروح
العــام وانت لبــيت اهلنا قــصــيــر ... ومــشــروبنا من صــافي الجم نقــروح
العــام لي واليـــوم حظٍّ لغــيــري ... عــسى يجـيك من العـواثيـر سـامـوح

يبي اغديهم يتشاينون هي ورجله الدغيري.

وان عــاضــبت عند المطوع وامــيــر ... انخى شــجــاعٍ وافي الذرع ممدوح
ليـا هد وارخى مــرهفــات الجــفــيــر ... يقــدي كــمــا هيش سكن وادي الدوح
ياخــد خلي ياشــقــاق الصــويري ... زاهى البـيـاض اللي به البـار مكيـوح
وله حــجّــةٍ مــثل اصطفــاق الغــدير ... ياعين عــفْــرِيٍّ عن القــفــر مــزيوح
النـهـــد فنجــالٍ بكف الزهيــري ... هيــالعٍ من صــافي البن مــذروح

الزهيري قهوكي ابن رشيد.

والجلد لين مــتــرهفــات الحــرير ... مع تاجــرٍ دوّر بهــا زود مــربوح
والريـح ريح مـــروّكـــات الذرير ... بيـوسط دكـان بالاســواق مـفـتـوح
قلب الخــريصي تقل زجّــار كــيــر ... ياعل تالي غــربتــه عندكم نوح
أذوى كــمــا يذوي حـصـاد الشـعـيـر

قالت: ياخلف ابوي ردّه. طبّت حدرتَه، تبيه، حليلَه الاول. قال: غدي لك نظَرٍ يافلانه؟ قالت: والله ياخلف ابوي لا بديدا. قال: تراك طالق، مير اركبه، خْذَه للخريصي. ما هْنا عدّه هكالحين.

من أهم طقوس الضيافة في الصحراء إعداد القهوة وتقديمها. ويتضح لنا مدى تغلغل الطقوسية والرمز في إعداد القهوة العربية وتقديمها بمجرد مقارنتها بالقهوة التركية أو الأمريكية. بينما تتولى النساء في البادية جميع عمليات الطبخ وإعداد الطعام للضيوف نجد أن إعداد القهوة مقصور على الرجال فقط ومن شبه المحرم على النساء الاقتراب من أدوات القهوة، دع عنك إعدادها، أو حتى تناولها. الهاون الذي لا يفتر صوته والنار التي لا تنطفئ علامتان من علامات الكرم البارزة، وكثير

من الشعراء يفتخر بنجره الذي يتجمع على صوته الضيوف من مسافات بعيدة. وقد اشتهر نجر سعد ابن ناصر ابن مساعد، الملقب سعيدان، أو مطوّع نفي. وحاول الكثيرون عبثا شراءه منه. ويقول ابن عبيد في **النجم اللامع** أن شهرة ذلك النجر وصلت إلى درجة أن الأمير محمد بن عبدالرحمن الفيصل حينما مر بالقرب من نفي في أحد غزواته على عتيبة طلب أن يرى نجر المطوع. يقول المطوع في نجره حينما رغب دغيليب ابن خنيصر الاسعدي أن يشتريه منه:

نجر المطوّع يوم سامه دْغيليب ... هو يحسب اني عارضه للمبيعه؟
ابغي لْيا جونا هل الفِطّر الشيب ... أجواد مرفقهم عَدُوّ الشريعه[1]
أوّل قْراهم دَلّتين بترحيب ... ترحيبةٍ سهله بنفسٍ رفيعه

إضافة إلى الموقع المتميز الذي يحتله موضوع القهوة في بناء القصيدة النبطية فقد خصصت بعض القصائد للقهوة كموضوع مستقل يستحوذ على أبيات القصيدة كلها، مثلها مثل الخمريات. ويختلف إلى حد ما شعراء الحضر عن شعراء البدو في طريقة تناولهم للقهوة كموضوع شعري. نجد الشاعر محمد العبدالله القاضي والشاعر محمد ابن مسلم والشاعر ابراهيم ابن جعيثن، كنماذج من شعراء الحضر، يتناولون القهوة من زاوية فنية بحتة تقتصر على الكيفية والخطوات التي يتم بها إعدادها، وينتهي الأمر بالشاعر الحضري أن يشرب قهوته لوحده وهو ينظم قصيدته. وقصيدة القاضي في القهوة جميلة لكنه في النهاية يقدمها هدية لعيون فتاة حسناء. لم يتمكن شعراء الحضر أن يستخلصوا من القهوة معنى إنسانيا ورمزا اجتماعيا. أما الشاعر البدوي فإنه وجد في القهوة لغة شعرية جديدة استطاع توظيفها لترسيخ بعض القيم الأساسية التي تتطلبها حياة الصحراء. يقدم الشاعر البدوي الفنجال الأول من الدلة إلى من يستحق المركز الأول من الشجعان والكرماء الذين يجمعهم مجلس شيخ القبيلة. لكنهم يصرفون الفنجال عن الجبان الذي لا يرافقهم في الغزوات، وعن البخيل الذي يربى قطعان الضأن والماعز لا ليقدمها طعاما للضيوف وإنما ليسمنها ويبيعها بثمن فاحش للكرماء الذين يضطرون لشرائها منه لإكرام ضيوفهم؛ هذا البخيل لا ينفك عن مضايقة هؤلاء الكرماء ومطالبتهم بأن يدفعوا له ثمن ما يشترونه منه من الضأن. اللئيم والنذل والذليل والجبان والبخيل لا يستحقون الفنجال. وأكبر إهانة يمكن أن توجهها للرجل هي أن تعيّره بأنه **مْعَقّب الفنجال**، أي أن هذا الرجل إذا وصله الساقي يتجاوزه ولا يناوله القهوة لأنه ليس من الرجال الذين يستحقون الفنجال. ما يستاهل الفنجال في عرف البدو إلا الرجل الشجاع الذي يحمي الظعينة ويدافع عن الذود ويرعاه في مواطن الخطر حيث يجود العشب، الذي يغزو ويعود بالكسب من القبائل الأخرى، الذي يرهب بصوته الأعداء إذا اعتزى أو انتخى على فرسه في وسط المعركة، الذي يكر مع

(١) **عدو الشريعه**: الجوع لأن الجوع يضطر الإنسان للنهب والسرقة وارتكاب ما يتنافى مع الشريعة من الأعمال.

أول المهاجمين ويحمي ساقة المنهزمين، الذي ينقذ في حومة الوغى الرفيق الذي قُتلت راحلته أو تَرَدّت ويفرّق عنه الأعداء، الذي يقطر رمحه دائما من دماء الأعداء. وقبل هؤلاء جميعا الرجل الكريم الذي تتكدس أكوام الرماد أمام بيته عاليا كنثيل البئر المحفور.

ومن أشهر قصائد القهوة قصيدة دغيم الظلماوي الموجهة إلى غلامه كليب وقصيدة هايس ابن مجلاد الموجهة إلى غلامه ذياب. يقول دغيم الظلماوي من قصيدة طويلة:

ياكليب شب النار ياكليب شبّه ... عليك شَبّه والحطب لك يجابِ
علَيّ انا ياكليب هيله وحَبّه ... وعليك تقليط الدلال العْذاب
وادغث لها ياكليب من سمر خِبّه ... وشبّه الى منّه غفى كل هابي
باغٍ ليا شبّيتها واشلهبّه ... تجذب سراةٍ من بعيدٍ غيابِ
سْراةٍ بليل وناطحينٍ مَهَبّه ... متكَفْكفينٍ وسوقهم بالعَقاب
بنسرية ياكليب صلف مهبه ... لى نَسْنَسَت لكن بها سم دابِ
لى باطن الهلباج خطو الجْلِبّه ... ياحلو خبط عْصيّهم بالرقاب
أطمر لهم وابدي سلام المحبه ... لى دبّر الهيّن متين العلابي
سلامٍ احلى من شهاليل جبه ... واصفى من السمن الجديد العرابي[1]

ويقول هايس ابن مجلاد:

قمْ سَوّ ما يجمد على الصين ياذياب ... بِدْلال يشدن البْطاط المحاديب
احمس والى من العرق فوقها ذاب ... استَدِن ما يجذب عليك الشواريب
الى انطلق من ثعبِتَه كنه خْضاب ... ورس صِبَغ بِكْفوف بيض الرعابيب
عَدّه لمن قاد السرايا للاجناب ... له مَفْرسٍ يشبع به النسِر والذيب
والثاني اللي لى لفى بيته رْكاب ... قِدّام بيته مثل جزر القصاصيب
والثالث اللي لى غَشى الزمل ضِبْضاب ... يرخص بعمره دون زمل الرعابيب
وباقى العرب يكفيهم التول لو شاب ... قَضّابة المجلس حمير المشاعيب
اللي نهار الكون يفزع بمصلاب ... كْبار الانفس ساهجين المواجيب

ولمدوخ ابن ظمنه قصيدة جميلة في القهوة يقول فيها:

البن كيفتها لمن يشترونه ... المشكل اللي جابها من بلدها
يامْسَوّي الفنجال لا تحرقونه ... واحذر عن الشعله تَعَدّى صِمدها
حتى يجيك مْحَمّرٍ كن لونه ... محّة جراده ظاهرٍ من جسدها
عَدّه على اللي ماضيات طْعونه ... زبن اللدوح اللي تردّى جَهَدها

---

(١) **الدلال العذاب**: الدلال النظيفة. **ادغث**: ضع على النار ولا تبخل. **سمر خبه**: أجود أنواع الحطب. **غفى**: نام. **هابي**: من إذا تكلم قال له الرجال "تْهَبا" بمعنى "إخسأ" لأنهم لا يحترمونه ولا يقدرون رأيه ولا يصدقونه. **متكفكفين**: ملتفّين بعباءاتهم. **سوقهم بالعقاب**: يسوقون مطاياهم بأعقاب أقدامهم ولا يسوقونها بالعصي لئلا يظهرون أيديهم خوفا من شدة البرد. **نسرية**: ريح شديدة البرودة. **صلف مهبه**: ريحها شديدة. **نسنست**: هبت. **سم داب**: كأنها لدغة الثعبان لشدة برودتها. **الهلباج**: الرجل الخامل. **الجلبّه**: المرأة الغليظة. **أطمر**: أقفز. **الهين**: من يستهين به الرجال ولا يقدرونه. **شهاليل جبه**: ماؤها العذب البارد، وجبّه مشهورة بعذوبة الماء.

وعـــــده علـى اللـي لابتــــــه يـدهلـونـه ‏ ‏ **في ربعَـــةٍ من راح منهـــا حَـــمَـــدها**
وعَـــدّه علـى اللي لابتــــه يتــــبـــعـــونـه ‏ ‏ **مع دربـه الخلـفـــــه تْـفــــاخِت ولدها**
وكِــقّـــه عن اللي عند فــرقـــه بشـــونه ‏ ‏ **يمسي ويصـــبـح ضـــابط لك عـــددها**
علـى رْبـوعــــه طـايرات عْـــــيــــــونـه ‏ ‏ **ان بـاع شــــاتـه جـــاك حَـــزّة وَعَـــدها**[1]

والفنجـال عندهم له شـأن خطيـر. فـإذا كان في صـفوف الأعداء فـارس يخشـون بأسـه صبوا فنجال قهوة في مجلس الشيخ أمام جموع القبيلة وقالوا: هذا فنجال فلان، من يشربه؟ وشرب الفنجال بمثابة تعهد والتزام بملاقاة الفارس المذكور في الميدان وقتله، لذا لا يقدم على قبول هذا التحدى إلا شجعان القبيلة وفرسانها المعدودين. يقول ابن بليهد في حديثه عن مناخ الجنيفا ومقتل تريحيب ابن شري: "وقبل أن ينتهي القتال سكب مشعان أبو العلا فنجالا من الدلة ووضعه في مجلسه بين الفرسان وقال: هذا فنجال تريحيب، اشربوه، فأبوا، ثم ندب بنيه سلطان وجزا، ثم ندب العقيلي، ثم ندب مزيد ابن مغيرق قاتل محمد ابن حشيفان، فأخذ الفنجال فشربه، ثم قال له: يامشعان أنا أعلم أنك تُحب أن أُقتل، ولكني قد شربت هذا الفنجال، ووالله لإن رأيت تريحيبا لأقتلنه أو يقتلني" (بليهد ٢/١٩٧٢: ١١٨). ويقول ألاويس موزيل:

> إذا ما علم المهاجمون بوجود فارس مرهوب الجانب بين العرب الذين سيشنون الهجوم عليهم يأخذون كل الاحتياطات المكنة للقضاء عليه. وفي الليلة التي تسبق الغارة يسكب العقيد بيده فنجالا من القهوة ويرفعه قائلا:
>
> "هذا فنجال فلان، من يشربه؟"
>
> فإذا ما أخذ أحد الحاضرين الفنجال وشرب القهوة وقال "سق الفنجال جاي، انا اشربه" فإنه ملزم بالبروز للفارس المذكور في الميدان. وعند احتدام المعركة يطفق يسأل ويكرر السؤال لكل من لاقاه:
>
> "من عيّن فلان ياهل الخيل؟"
>
> إذا لم يكن الفارس المطلوب موجودا ذلك اليوم على أرض المعركة فإن واحدا من قومه يتقدم عنه ويجيب "ياولد الحلال ما هو حاضر لو كان حاضر ما اتّقى عنك، لكن حاضرٍ من يسد مسدّه، مير قرّبها (المهرة) جاي".
>
> أما إذا كان الفارس حاضرا برز وقال "ياناشدٍ عن فلان هذا هو حاضر، وصلت إلى خير".
>
> ويتوقف رفاق الفارسين عن القتال ليتمكنوا من مشاهدة المبارزة "المْلاقا" ويتبيّنوا النتيجة. ويبدأ كلا الفارسين بإطلاق صرخة مرعبة ويعتزي بأعلى صوته ويضيف "لا تقول غترني وباقني، خذ حذرك وانفع حالك". ذعار السبايا وانا فلان، تبى تخوّفني وانت ترتعد" .(Musil 1928a: 527-8)

(١) **المشكل**: الرجل النابه المتميز الذي هو مستعد لدفع ثمن القهوة واستيرادها من منشئها، هذا هو الذي يستحقها. **احذر عن الشعله تعدّى صمدها**: ينبغي ألا تعلو شعلة النار فوق حبات البن حتى لا تحرقها. **محمر**: لونها أحمر بلون مح الجرادة الذي يخرج من فمها. **اللدوح**: الفرس أو الذلول قصرت عن الجري والنجاء بصاحبها. **مع دربه الخلفه تفاخت ولدها**: لأنه ينهب الخلفة من مراحها ويترك حوارها يحن جزعا على أمه. **شونه**: عصاه الغليظة. **طايرات عيونه**: علامة الشح والطمع وسوء الخلق.

وبعدما يعود الفرسان من المعركة توقد النيران وتعد القهوة ويقدم الفنجال الأول للفارس الذي يستحق ذلك بفعله وبلائه في المعركة. وهذا ما قصد إليه شليويح العطاوي في قوله بعد ما انتصروا في كون طلال:

يامسوّي الفنجال خزز مدوخ وعدّه لابن صلال والجلاوي

ومثله قول عضيب ابن حشر:

وان لايعونا من وراها بمرواس عاداتنا نرخي حبال المصاريع
عاداتنا نروي شبا كل عباس دهم العروق اللي تبوج المداريع
عقبه تقابلنا على ضو مِقْباس قاموا يعدّون الفناجيل تجزيع
فنجال بنٍّ خنّته تقعد الراس والزعفران مْنَطّعٍ فيه تنطيع
أنا يْعَدّى لي ولو فيه جِلاس هرّاجة المجلس قعودٍ مهانيع
اللي لهم همزٍ ولمزٍ ووسواس في ساقة الاجواد همز وتراتيع[1]

ويقول العبيد:

وقد روي لنا قصة وقعة ضيف الله بن عقاب الذويبي من أكبر زعماء حرب وذلك انه نزل ماء يسمى ابو مغير وهو ماء بين القصيم والمدينة وكان الذي معه عرب قليل لأن قبيلتهم حرب كلهم قد انحدروا الى اسفل نجد فطمعوا فيهم قبائل من مطير غطفان يقال لهم الدياحين ومعهم اخلاط من قبائلهم فصبحوهم على غرّه واجتاحوهم وكانوا يزيدون عليهم في العدد اضعافهم وكانت خيل الذويبي واصحابه عددها قريب الخمسين فقتل منها سبع افراس في المعركه وقت الصباح وتغلبوا على الباقين واخرجوهم من البيوت خيلهم ورجلهم واجتمعوا في هضاب قريب من مائهم وكانوا ينظرون الى حريمهم ورجالهم الذين بقوا يُسلبون وعدوهم يهدم البيوت ويجمعون الاواني والفرش وكان عدد جيش العدو المغير سبع مايه وكان معقّل على طرف الماء ليس عنه ببعيد وكان الأمر اذا أراده الله كما تقول العرب يشجّع القوم واحد ويذلّهم واحد فقام فارس من حرب يدعى احْدجان بن دهيليس والدهاليس هم زعماء الفرده من حرب وكلهم من حرب كل يشهد بفروسيتهم فقال له ياضيف الله والله اني انظر بعيني ان رجلا اتا يمشي من البيوت من العدو فوقف على النساء الجلوس على نثيلة القليب وجعل يفك زمام حرمتك من خشمها فقال له ما بيدي حيله ياحدجان فالقوم الذين معه منهم من صدقه انه رأى ذلك ومنهم من يقول انه يريدها تهييج للزعيم فسكتوا قليلا ثم قال له ياضيف الله أريد اسألك هل نحن اذا حيينا اليوم ما نمت ابدا فقال له ضيف الله اننا سنموت اليوم او بعد اليوم قال فما انقطع كلامه الا وهو على ظهر جواده ثم اعتزى قائلا (خيال البلها احْدجان) اللي يريد الموت يالشردان يلحقني فركبوا خيلهم جميعا فاتبعوه مغيرين على الماء والعدو الذي فيه ولم يتخلف منهم احد حتى عبيدهم ورعيان ابلهم اغاروا معهم فصدف انها حينما غارت الخيل والعدو يطلقون ابلهم لتشرب من الماء وهي العير التي اتى عليها الغزاة فقصدتها الخيل ثم قشعتها عن آخرها ثم كرت عليهم الخيل والرجال والنساء فلم يدركون الهزيمه فقتلوهم الا القليل منهم

(١) **لايعونا**: تصادفنا وإياهم، والضمير يعود إلى القوم المغيرة. **وراها**: وراء الإبل قصدهم نهبها. **مرواس**: هو آخر المدى الذي تصله الفرس المغيرة ثم تعود منه. **نرخي حبال المصاريع**: نرخي أعنة الخيل لتجري بأقصى سرعة لها، وهذا دليل على شجاعتهم وعدم ترددهم فلا يحجمون ويكبحون خيلهم. **عباس**: الرمح، وكذلك **دهم العروق** تغير لونها لكثرة ما يمسكون بها ويستخدمونها دفاعا عن إبلهم. **تبوج المداريع**: ضرباتها تشق الدروع. **تجزيع**: يخصون بها ناسا دون الآخرين، يعطونها لمن يستحقها دون غيره. **خنته**: رائحته النفاذة. **منطع**: مضاف إليه بكثرة. **مهانيع**: مطأطئين رؤوسهم لذلتهم. **همز وتراتيع**: يمشون بالنميمة ويرتعون في أعراض الناس.

. . . لما نزل ضيف الله وجماعته على بيوتهم بعدما انتصر على الدياحين ومن معهم كما شرحناه سابقا فانهم بعدما نزلوا اوقدوا نيران المقاهي وبنوا المنهدم من البيوت واتوه ابناء عمه وعشيرته يهنئونه بالنصر ثم انه امر على رجل ممن حضره ان يقوم فيعمل له قهوه فلما فرغ منها قال لصاحب القهوه ضع الدله وضع الفناجيل وزنها ففعل صاحب القهوه ما امره به زعيمهم فقام ضيف الله بنفسه واخذ الدله بيد والفناجيل باليد الاخرى فوقف على راس احْدجان بن دهيليس وهو اول من قاد الغاره على عدوهم فصب له من القهوه وناوله الفنجال من يده وبادره بيمين مغلظه قائلا علي الطلاق من زوجتي التي تسمعني بالبيت ان تشرب الفنجال من يدي ولا تمسه يدك فشربه ثم ناوله ثانيا فشربه ثم ناوله ثالثا فشربه ثم وضع الدله بالارض ووضع الفناجيل بجانبها ثم قال ياصاحب القهوه صبها للجماعه وهذا يعد تشجيعا لقومه اللذين يجبنون حينما يواجهون الحروبات مع اضدادهم من القبائل فهو كالوسام الحديدي عند الدول التي يمنحونه بعض القواد الشجعان الجريئين (عبيد: ٣٠٠-٢).

ويقول ابن بليهد:

إليك ما حدثني به راشد بن هذلي المقاطي قال: كان من جماعتنا العلابية رجل شاب يقال له شبيب بن دوّاس، وهو من أفرس أهل زمانه وكنا قاطنين على بلد الشعراء، فتواعد الرؤساء أن يغزو على قحطان وهم يشربون مياه الحمرة (طُحَي) وما حوله لا يبعد عن الشعراء أكثر من مسافة يومين للماشي المجد على الركاب وقحطان في ذلك الحين أعداء لنا وليس لهم جار يحميهم منا وغزونا برأي رؤسائنا الحمدة وهذّال بن فهيد الشيباني، وكان عدد الركاب خمسمائة ذلولا وعدد الخيل ثلاثمائة فجدينا في السير والسرى وصبحناهم وهم غارّون، فأخذنا إبلهم وجئنا بها إلى أهلنا نحدوها على الخيل ونحدوا وهذه عادة لمن آب بالغنيمة، وبعد إيابنا أقمنا عشرة أيام ثم مشى الذين لم يغزوا إلى الرؤساء وقالوا لهم اغزوا بنا ثانية إلى قحطان لعلنا نغنم كما غنم أصحابنا، فقال الرؤساء: اربحوا العافية ما كل يوم غنيمة، فذهبوا إلى الرئيس الكبير هذال بن فهيد وقالوا له: نريد أن تغزوا بنا لعلنا نغنم كما غنم أبناء عمنا، وإخواننا، فقال إني أخشى عليكم من قحطان ويمكن أنه قد بعث بعضهم لبعض وحشدوا في انتظاركم فكأن هذا الرئيس يرى بعينه فألحوا عليه، وقال: لا بأس أنا أغزو بكم ولست مسؤولا عما يحدث فضرب لهم موعدا أن يجتمعوا على دلعة وهو منهل ماء يبعد عن الشعراء مسافة يوم لحاملات الأثقال وهي في الجهة الجنوبية منها وكان عند القاطنين على بلد الشعراء رجل على راحلته من القحطانيين المغزوّين، فانطلق على راحلته في سواد الليل وأخبر قبيلته فقال: إن عتيبة أتوكم ثانية فاتّعد القحطانيون جبيلات الزبيدي وأسندوا ظهورهم إليها وبعد ممشى الغزاة من أهلهم بيومين نأتي على خبر شبيب بن دواس سالف الذكر اجتمع الفرسان عند الرئيس هذال بن فهيد الشيباني وأخذ رجّاله الدلة ليصب القهوة وكان شبيب بن دواس غلام صغير فلم يعطه صاحب القهوة إلا آخر الناس، فالتفت الغلام إلى هذال وهذال لا يعرفه فقال له: ياعم ما السبب في صاحب قهوتك يوزعها هنا وهناك؟ قل له يقص ولا يخص، فقال له هذال: (يستحق الفنجال الذي قد بان له أفعال). فلما أصبحوا ورأوا إبل الأعداء أمرهم رؤسائهم بالغارة، وكان شبيب بن دواس على فرس سابق تلحق ولا تُلحق، فأخذ العتبان إبل القحطانيين وظنوا أن هذه كالأولى، فانقلبوا بها فما شعروا إلا والخيل محدقة بهم من كل جانب وهذي عزاويهم: (خيال الرحمان وانا ابن درّاج) (خيال سمحات الوجيه وانا ابن عاطف) (مبعد مساريح البكار وانا ابن روق) فافتك القحطانيون إبلهم وظن العتبان أن القحطانيين اكتفوا بإبلهم ولكنهم لم يكتفوا بها فانهزم العتبان، وجاء فارس من قبيلة السحمة من قحطان على جواده، فكان مصلح بن فهيد على

راحلته، فطعنه برمح فقتله، فكان الرئيس هذال بن فهيد يرى قاتل أخيه مصلح ولم يتمكن أن يأخذ الثأر به، وكان شبيب بن دواس يراه فقصده وتمكن من قتله فقتله وأخذ جواده، وقصد هذال واعتزى أمامه وقال: (خيال البلها شبيب) والتفت إلى هذال وقال: استاهل الفنجال يابن فهيد والا لا؟ قال: تستاهل الدلة كلها (بليهد ١٩٧٢/٥: ٣٧٢-٣).

من هذه المعطيات علينا أن نفهم قول عمرو بن كلثوم:

صَدَدْتِ الكأسَ عنا أم عمروٍ — وكان الكأسُ مجراها اليمينا

وقول الآخر:

إن كُنْتِ ساقية المدامة أهلها — فاسقي على كرمٍ بني همّام
وأبا ربيعة كلها ومُحلما — سبقا بغاية أمجد الأيام

وكما يشير البيت الأخير من هذه الأبيات التي قالها ولد عقاب العواجي فإن الشجاع هو الذي يحق له التلذذ بمتع الحياة وملذاتها تقديرا لشجاعته واعترافا ببطولته، والتي هي بالنسبة للبدوي في صحرائه الشحيحة القاحلة، وكما تحددها قصائد المدح، تتمثل في شرب القهوة وأكل الشحم والاقتران بالفتاة الجميلة:

ان كان ما ليّنت بالحبل ليّه — ما ني عشير اللي نهوده مزابير
ان ما نِطَحت الخيل عيبٍ عليّه — لى وردّوهن مثل افام الخنازير
عيبٍ عليّ العزوه الوايليه — واحرم من الفنجال وسط الدواوير[1]

الشجاعة والكرم قيمتان من أهم القيم المترسخة في ثقافة الصحراء العربية التي يتمسك بها البدو ولا يتخلى عنها الحضر، وهنا تبرز مرة أخرى ثنائية الغرس والذود. الشجاعة والكرم ترتبطان بالإبل عند البدوي وبالنخلة عند الحضري. يفتخر الحضري باقتناء النخلة ويستبسل في الدفاع عنها ويقدم ثمرتها طعاما للضيوف والمحتاجين، تماما مثلما يفتخر البدوي باقتناء الإبل ويستبسل في الدفاع عنها ورعيها في مواطن الخطر وكما يفتخر بتقديم لحومها وألبانها للطارق وعابر السبيل. ومنهم من ينتخي بغرسه مثلما ينتخي البدوي بذوده، فقد أفادني الصديق مارسيل كوربورسهوك الذي أمضى بعض الوقت مع الدواسر بمعلومات قيمة عن هذه القبيلة منها أن آل براز من الرجبان ينتخون بغرسهم المسمى جنفه ونخوتهم: **خيال الجنفا برزاني**.

ومن أشهر شعراء الحضر الذين تغنوا بالنخلة وبالغوا في الافتخار بها وأسهبوا في وصفها ووصف السانية زيد الخشيم من أهالي قفار الذي تعكس أشعاره ترسخ قيمة الشجاعة عندهم. وقصائد الخشيم قريبة الشبه من قصائد شاعر حضري قديم هو قيس بن الخطيم، شاعر الأوس في يثرب، الذي اشتهر بقصائده الحماسية التي تسجل ما دار بينهم وبين الخزرج من حروب ويفتخر فيها بدفاعهم عن نخيلهم

(١) **مثل افام الخنازير**: يشبه مناخر الخيل بمناخر الحنازير لسعتها، وكلما كان منخر الفرس واسعا كلما استطاعت التنفس بسهولة مما يعينها على الجري وعدم التعب بسرعة. **لينت بالحبل ليه**: كناية عن إطلاق العنان لفرسه في أثر العدو. **الدواوير**: نجوع البادية.

وبساتينهم، كما في قوله:

لنا مع اَجامِنا وحوزتِنا ... بين ذُراها مخارفٌ دُلُفُ
يذب عنهن سامرٌ مَصِعٌ ... سود الغواشي كأنها عُرُفُ

قال زيد الخشيم عددا من القصائد الحماسية في النخلة، منها قصيدة قالها في بئره المسمى **دفّاشه** نختار منها بعض الأبيات. يفتخر زيد الخشيم في البيتين الثاني والثالث بشجاعة جماعته واستبسالهم في الدفاع عن نخيلهم واستقلال بلدتهم وإبائهم عن دفع الخاوة كما تفعل بعض القرى التي تذعن لحاكم أو تخاف سطوة البدو. ونستدل من الكلمة الأخيرة في البيت الثاني أن قيمة الخاوة التي كانت تدفعها بعض القرى للبدو أو الحاكم كانت تساوي عُشر الثمرة. ثم يصف همة أهالي قفار في ري مزارعهم بواسطة السواني التي يجلبون لها الإبل القوية السمينة حتى لا تتوقف عن العمل ليل نهار ويشبّه أصواتها بمزامير محمل الحج الشامي. ويقول بأن مياه الأمطار المتحدرة من أعالي الجبال الوعرة هي التي تغذي آبارهم بالمياه. ثم يصف جماعات البدو التي تتوافد إلى قفار وقت طلوع نجم سهيل للامتيار من تمورها التي يقول أنها من الوفرة بحيث تستطيع أن تؤمن جميع ما تحتاجه القبائل المحيطة بهم. وفي البيت الأخير يورد الشاعر مقارنة بين الإبل والنخل. لاحظ كيف تبرز ثنائية الحضارة والبداوة في نهاية القصيدة:

لي ديرةٍ سمر الغرايب قْباله ... بشرقيّ اجا يازين زمّة حيوره
بالسيف حامينه دَوالي رجاله ... من كل طمّاعٍ يبي من عشوره
ما ساقت الخاوه لحْيٍّ عنى له ... وْلا ظَنّتي تِخّي بتالي عصوره
للغرس نِدْني من ضَرايب جْماله ... حِيلٍ قَنَت غالى الشحم في ظهوره
تجذب دْليٍّ مبهماتٍ حباله ... من فوق مطويٍّ تساعل بكوره
لكن لجّات العساكر مَحَاله ... أو محمل الشامي تطابل زموره
من فوق دفّاشه تعادى محاله ... ومانٍ يحدّره الولي من وعوره
خَطْو الوديّه شلّته من هباله ... بوعٍ الى اصفرّت مثاني عذوره
حَزّة طْلوع سهيل ياما عنى له ... من البدو زافاتٍ تطابل سْفوره
لو جمّعت كل البوادي رْحاله ... أقفت من الهِطْلي تَناضح سْيوره
البل يِنْتَف من وبرها عْقاله ... والا الودايا عِقْلها من حجوره[1]

---

(١) **سمر الغرايب**: الجبال السود المقابلة لبلدة قفار، شرقا من جبل أجا المشهور. **زمة حيوره**: فروع النخيل السامقة في البساتين "**الحيور**". **دوالي رجاله**: رجالها الشجعان. **مبهمات حباله**: حبالها قوية. **مطوي**: البئر تطوى جوانبها بالحجارة. **تساعل بكوره**: بكراتها، أي محالها، تصدر أصواتا لا تنقطع لكثرة ما يمتحون الماء من ابارهم لسقيا نخيلهم التي يكرمونها بإغداق الماء عليها، ثم يشبه أصوات المحال بأصوات العساكر أو صوت محمل الحج. **الوديه**: النخلة القصيرة. **شلته من هباله**: محملة بالثمر بشكل جنوني بحيث يصل طول الشمراخ إلى البوع، أي من نهاية الأصبع الأوسط في هذه اليد الممدوة إلى الجنب إلى نهاية الإصبع الأوسط في اليد الأخرى. **تطابل سفوره**: تتوالى قوافل البدو بدون انقطاع للامتيار من قفار لكثرة ما تثمره نخيلها. **الهطلي**: نوع من أنواع الرطب. **تناضح سيوره**: يتسرب الدبس من السيور التي تخاط بها الأوعية الجلدية التي يحمّلون بها التمر. **الودايا**: النخيل.

ويقول الخشيم من قصيدة أخرى أنهم، شبابهم وكهولهم الذين وخط الشيب رؤوسهم "ملظّبٍ لاح شيبه"، يتمنطقون بالمحازم المملوءة بالذخيرة ويجدّون في صناعة ملح البارود الذي يجلبونه من الشفا ويهيئونه للدفاع عن نخيلهم التي يقدمون ثمرتها طعاما للضيوف والمسافرين. وهم دائما متمنطقون بمحازمهم التي لا يخلعونها إلى أن يبست على أجسادهم وتحولت إلى ما يشبه كرب النخيل الناشف "كرانيف". لقد نذروا أنفسهم لخدمة بواريدهم التي لا تخطئ الهدف "عدلات المناظر" وأصبحوا كلاليف لها، ومفرد كلاليف هو كلاف، مشتقة من الكَلَفَة، وتعني العامل الأجير. ويستهل القصيدة بالحديث عن إعداد القهوة من البن النقي "عذي" الذي يسهر ليلا يحتسيه ليطرد به ما يثقل فكره من الهموم بينما الرجل الخامل "الزليبه" يغط في نومه:

لى ضاق صدري قمت اسوّي من الكيف — فنجال بنٍّ ما يْغَبّب سريبه
بكرٍ على بكرٍ عَذِيٍّ من العيف — يلذ لي لى نام خطو الزليبه
إلى ذْلِق بالصين كنه الى شيف — سلك الحرير الى تقاود صبيبه
صبّه لممرورٍ براسه زعانيف — اللي الى شبّت يصالي لهيبه
يثني على الربع المقَفّين بالسيف — لى حل في تالى التفافيق ريبه
فينا مَحازِمنا سْواة الكرانيف — وْمَعْنا خطاة ملظّبٍ لاح شيبه
صِرْنا لْعَدْلات المناظر كلاليف — نَنْجِش لها ملح الشفا كل عيبه
لعيون غينٍ شَرِّكت تنثر الليف — اللي شكى وارد قَناها عسيبه
بشرقي قفارٍ كنها مزنة الصيف — شرقٍ عن البطحا بجازِع شعيبه
اللي نماها للمسايير والضيف — يوم ان وِلْد النذل حارب قريبه

لاحظ كيف ينهي الخشيم هذه القصيدة الحماسية التي تتحدث عن شجاعته وشجاعة جماعته بالتأكيد على أنهم يتعبون في خدمة نخيلهم ويستميتون في الدفاع عنها ليس من أجل بيع الثمرة وجني الأرباح من وراء ذلك، وإنما من أجل تقديمها للضيوف والوافدين على بلدهم. فالشجاعة والكرم ميزتان مقترنتان في ثقافة الصحراء، عند البدو وعند الحضر. ومثلما أصبح العديد من شيوخ البدو مضرب المثل بكرمهم مثل ابن مهيد، شيخ قبيلة الفدعان الملقب بـ "مصوّت بالعشا" اشتهر كذلك الحضر الذين لم تنطفئ نيرانهم أبدا مثل ابن فهيد راعى الأسياح وابن قنّور راعى العين وناصر ابن لحيدان راعى جفيفا الذي امتدحه مبيريك الصعيليك وأشاد بكرمه وتقديمه للقهوة في قوله:

والله ما يرخص بصنعا بضاعه — وابن لحيدانٍ على جاهد القاع
ما نقّدت كفّه من البن ساعه — يكفي شهر للزوم قبّاص الاصباع

ومثلما تعكس أشعار زيد الخشيم قيمة الشجاعة لدى الحضر فإن أشعار العبيكة تعكس ترسخ قيمة الكرم عندهم. كان محمد ابن عبيكة فلاحا ناجحا ميسور الحال يملك مزارع في قريتي جبة وقنا واستطاع أن يحقق لنفسه ولأسرته سمعة

طيبة عند بادية الشمال لكرمه وأريحيته وأصبح أشبه بمحطة تموين للمسافرين والغزاة، خاصة وأن جبة وقنا تقعان في قلب النفود على مفترق الطرق، أو كما يقولون: **على سبع خلول**. وحينما كانت الإبل هي وسيلة المواصلات كانت الخلول أشبه ما تكون بالطرق المعبدة في وقتنا الحاضر. ومدح أحد الشعلان محمد ابن عبيكة وقال عنه:

حَطّاط تمر الحلوه   ذَبّاح للخلاوي

ولا يقل عن محمد في الكرم ابنه مبارك الذي يقول فيه فهد ابن صليبيخ يصف كثرة الضيوف الوافدين عليه:

عليه سبع خلول من دور شَدّاد   ابن عبيكه بالسنين الردايا

ويوجد أمام قصر ابن عبيكة في قنا مكان فسيح يسمى الغزالة تنيخ فيه ركاب الضيوف والوافدين حيث تلتقي هناك سبعة خلول كما ذكر ابن صليبيخ في البيت السابق. ويأتي ذكر الغزالة في قصيدة لابن عبيكة يشيد فيها بغرسه التي يشبه صفرة عراجيدها وأقنائها بزينة الفتيات اللائي يحتفلن في يوم العيد. ويفتخر بإكرامه للضيوف ويصف استبشاره بقدومهم وتقديمه لهم أفخر أنواع التمور، وهو تمر الحلوة، في أكداس كبيرة بحجم الجلاميد، وهي الصخور الضخمة، في إناء يسمى الطسل كما يشير إلى ذلك في البيت الأخير. ويشبه الغزالة في البيت قبل الأخير بمحطة البريد لكثرة ما يمر بها من الضيوف وأبناء السبيل:

لى واهَنِيّ من خَلِّته بالتمني   من خَلِّته دنياه يمشي بْلا قيد
اربع غروبٍ فوقهن دوبَحَنّ   صِفْر العراجد مثل حَفّالة العيد
ويامحلى يا منّهن رَوّحن   مع الغزاله مودعاته براريد
نْحَيّي بهم من قبل ما يَبِرْكِنّ   والطِّسِل من تمر الحْلا به جلاميد

ويقول مبارك مفتخرا بإكرامه للضيوف وتقديمه لهم الـ"مير" وهي كلمة مشتقّة من الميرة، وتعني تمر النخل التي يصفها بأنها غيدٍ مباكير. وفي البيت السابع يصف بشيء من البهجة والرضا عن النفس آثار ضيافتهم التي تظهر على وجه المسافر الشاحب الذي مسه التعب والسغب حالما يقدمون له أول فنجال من القهوة المعدة بتفنن وإتقان. وإضافة إلى التمر، فهم إذا ساعفتهم الظروف يذبحون للضيوف كبشا من الضأن يقدمونه على صحون مملوءة بالطعام ويحنون رقاب مطايا ضيوفهم من دم الذبيحة، تماما كما يفعل البدو. أما إذا لم تساعدهم ظروفهم فإن الشيء الذي سيجده الضيف عندهم دوما وفي كل الظروف هو الترحاب والبشاشة التي لا تفارق وجوههم. وأشهد على صدق ما قال فقد قمت شخصيا بعدة زيارات لجبة وقنا ووجدت فيهما ما لا يتصوره الإنسان من حسن المحادثة وطيب المعاشرة والكرم الأسطوري. وكعادة الشعراء يستهل القصيدة بالحديث عن إعداد القهوة. يقول إنه يجمع حزمة من عسب النخل اليابس "ظفة جذامير" ليوقد بها نارا عظيمة مثل نار

الحرب. ثم يحضر دلال القهوة ذات المناقير المعقوفة "هدف المناقير" ليضعها بحذاء الجمر بعد أن يخبو لهب النار. يقول ابن عبيكة:

يا ضاق بالي جبت ظَفّة جذامير — وشَبّيت نارٍ مثل نار الحرابه
ثم احترفت وجبت هدْف المناقير — يرْكَن على جمرٍ عَقاب التهابه
وحطّيت محماسٍ على مجنب الكير — وفهقتها من قبل يبدي خرابه
احمس وْزَيّن حَمْسِتَه للمسايير — واللي لِفَتْنا من بعيدٍ ركابه
وْكبّه بْنِجْرٍ يا صهل كنّه الزير — يجون لحسه لابسين العصابه
ولقّم بدلة مولعٍ به تفاخير — من حب صنعا عابيٍ لَه زهابه
وْصبّه على مثل الزبيدي مغاتير — يا شافته العذرا تمَنّى خْضابه
يامـا حلا توريدها عقب تصدير — ينقاد من سلك الحرير انصبابه
يا شَفّه الطرقي بلَج بَلْجَة الطير — يشِعّ وجهه عقب وَسْم الخلا به
يبرا لهن من مير غيدٍ مباكير — ونْعَقّب الفضله على من هذى به
وان جن مع الخل الشمالي دعاثير — شرهين باليمنى نْحَنّي رْقابه
ان سانعت نحط كَبْشٍ على المير — وان عاضبَت يسِدّ قولة هلا به
نَبي لْيا مّدوا وَقفّوا على خير — وتوافقوا من شاف شَيٍّ حكى به

لاحظ كيف يؤكد في البيت الأخير على أن كل ما يطمح إليه من إكرامه لضيوفه وتقديم الطعام لهم هو كسب الصيت والذكر الحسن. وقد تطرق إلى نفس المضامين عيادة ابن مبارك ابن عبيكة في قصيدة له نورد بعضا منها. لاحظ الحضور القوي للقهوة في القصائد التي تدور حول كرم الضيافة، حيث أصبح تقديم القهوة العربية أهم طقس من طقوس الضيافة ورمز من رموزها التي توحد بدو الجزيرة وحضرها. وتتحدث الأبيات الأخيرة عن إبل الضيوف وحاجتها الماسة، هي ومن يمتطونها، إلى الراحة والطعام والشراب. ويؤكد في النهاية على أن إكرام الضيف سلم جْدودنا، أي نهجا لهم، شرعة ورثوها عن أجدادهم. يقدم لنا عيادة في هذه القصيدة برنامجه اليومي الذي يبدأ مع الفجر بحمس القهوة وتقديمها لضيوفه ولا ينتهي إلا في المساء بعد أن يقدم لضيوفه عشاءهم كبشا نحره إكراما لهم:

يا بان ضوّ الصبح قَلّطت محماس — على وهج جَمْرٍ توقّد سناها
وكثّرت انا الطبخه على غاية الراس — تبري القلوب اللي تطارد غَثاها
وْزَيّنْت انا الحمسه على الكيف بقْياس — وكَبّيتها بالنجر حين استواها
نجرٍ ليا حرّك تقل ضرب نَحّاس — دب الليالي ما يبطّل عواها
ولقّم بدلّة مولعٍ ما لها اجناس — من حَب صنعا عابيٍ لَه عباها
وصبّه لمن حولك على الزبر جلاّس — هل السموت اللي بعيدٍ مداها
واثنه لمرورٍ على الخيل مدْباس — تقْفي عْنه صم الرمك يا نصاها
من فوق ما تاخذ على الخيل مرواس — يا جدّعت زينات الانفس حْذاها
يقول عْياده هَرْجةٍ ما بها باس — تطرب لها كْرام اللحا من حلاها
طول الجدار وْقَصْرة الرِّجل نوماس — يا عاد ما للرِّجل داعٍ دعاها

تصـيـر بعـيـون الرفـاقـه مـعك باس وان كـــان مـــا تِـدْعى تَرُو من عنـاهـا
خـلّك عـلـى بـابـك تـقل لـون حـــــرّاس يا جـوا عليــهن مِـحْـتـرينٍ عـشـاها
يا جن مع الخل الشـمـالي لهـا اضـراس والكل تشكي رِجلهــا من حـــفــاها
نْحَـيّي بهم من قـبل تجـديع الالبـاس نْقَلّط لـهم تمر الحْـــــلا من نماها
ونذبح لـهم كـــبش يْرَبّى بـالاطعـــاس نقلّطه من حين غــيــبـة مــسـاها
هذات سلْم جـــدودنـا قـــبل من راس والـلـي بَعَـــدنـا كـــان رَبِّي هداها

حكاية مبارك ابن عبيكة مع ابنه عيادة الذي كان يريد التخلي عن الفلاحة ليصبح بدويا يرعى الإبل حكاية طريفة تستحق التوقف. روى لي هذه الحكاية أهالي جبة وهي تصور ما يختمر في شعور الفلاحين الذين تقع قراهم على حافة الصحراء من نزوع نحو البداوة بما تمثله من خيار معيشي. تنتمي حمولة العبيكة إلى فرع الرمال من سنجاره من شمر؛ وغالبية الرمال بادية ما عدا سكان قرى النفود مثل جبة وقنا وام القلبان وموقق الذين يشتغلون في الفلاحة. بالإضافة إلى الكرم والسجايا الحميدة اشتهر مبارك ابن محمد ابن عبيكة وابنه عيادة بقول الشعر الذي يحث على مكارم الأخلاق والتمسك بعادات العرب الطيبة. كان مبارك حريصاً على غرس النخيل والزراعة من أجل تنمية موارده المادية حتى يستطيع القيام بالتزاماته تجاه الضيف والعاني والقريب والضعيف وابن السبيل. أما عيادة فإنه في مقتبل عمره كان مولعاً بالإبل وحياة البادية حتى أنه فكر بالتخلي عن حياة الحاضرة والالتحاق بالبادية لأن الكثير من الناس في ذلك الوقت يعتبرون البداوة أعز وأمنع من الحضارة. وقد أدى ذلك إلى توتر العلاقة بين مبارك وابنه عيادة. وكان لهم بالإضافة إلى أملاكهم وفلائحهم أذواداً من الإبل تحت رعاية أبناء عمهم من بادية الرمال وأحضر مبارك ناقة من هذه الإبل وأمر العمال بعسفها على المنحاة لمتح الماء من البئر. ولما رأى عيادة ما تعانيه هذه الناقة من عذاب ومشقة بعدما كانت حرة ترعى السبط مع الراعي قعيس بايمن الخمس (والخمس مرعى طيب) قال معبرا من خلال تعاطفه معها عن حنينه إلى حياة البداوة ومقته لحياة الحضر الذين يصفهم بأنهم **ناقلين المفاتيح** كناية عن شحهم وتشددهم في الإنفاق وحرصهم على أمور الدنيا. ويشير البيت الأخير إلى أن البدو الذين يرغب عيادة في مرافقتهم، وهم قبيلة الرمال الذين يقطنون في الصيف بجوار جبة، نأوا عنه وانتجعوا قلب الصحراء:

يافـــاطري واعِــزّتي لك من العَـــمْس الـلـه بـلاك بْنـاقـلـين المفـــــــاتيح
عِـقِب صـلاح قْـعـيس لك بـايمن الخـمس يرمـى السـبط عندك تِقِل رَقِم وْسليح
يـاقـلـب هُـوْد عْن الـعـنـا يـامـل الـطـمـس ياشين من كـثـر الـهـواجـيس مـا تْريح
الـلـي بْـبـــالك حـــال من دونـهم رمس من دونـهم مـــا يِتْــعب الفِطّر الفــيح

فأجابه أبوه قائلا بأن الإبل خلقت لخدمة الغرس وإغداق الماء عليه ليجود بالثمر الذي يقدم متاعا للضيوف والمسافرين، لذلك فهم يجهدون إبلهم بدون مداراة ولا

شفقة "نركي على جنبه ولا له نداري". ويفتخر بأنه يكدس التمر للضيوف أكداسا عالية الواحد منها يشبه الطربوش في ارتفاعه. ويقدم إضافة إلى ذلك ما يجود به الرب من عيش ولحم "اللي عند ربي حضاري". وفي محاولة منه لصرف ابنه عيادة عن التفكير بالتبدي يؤكد الأب مبارك في قصيدته أن حياة الفلاح أرغد من حياة البدوي ويعرّض في البيتين الأخيرين بحياة البدو ومعاناتهم في القفار ويصورهم في توحشهم ونفرتهم من الإنس كالظبي الجافل:

يافاطري صبّي على حلْوة الحوش — صبّي على قفش الحلا والحماري
يالقرم خدّام النخل كنّس البوش — نركي على جنبه ولا له نداري
نبي ليا جونا مسايير وطروش — نحطّهم بالقسم مثل الخباري
نبني لهم على الصحن تقل طربوش — وهذاتي اللي عند ربي حضاري
يا جاك امير البدو كالظبي منجوش — يا مار تمر القَسب مثل الخباري
هبّيت ياراعي قطيعٍ بْخِربوش — يفزّ الى شاف الونس والاثاري

ولما رأى مبارك تعلق ابنه بحياة البادية ورعاية الإبل وسماعه لمن يشيرون عليه في هذا الاتجاه وجه له قصيدة يقول فيها بأن الحضري يمكن أن يبلغ مبلغ البدوي، إن لم يتفوق عليه، في ميزة الكرم التي تعد القيمة الأساسية في ثقافة الصحراء. يقول مبارك لابنه عيادة إن كنت تريد العزة والمجد والسمعة فهاأنا قد جمعت لك هذا كله ومن أطرافه ووفرت لك كل الإمكانيات وما عليك إلا أن تثبت جدارتك. يقول مبارك لابنه لقد كدحت وكافحت حتى استطعت أن أشيد قصرا حصينا حلي العقاد كأنه في حصانته "عقده"، وهو مصطلح عندهم يشير إلى البناء الحصين، على شاكلة القلعة. ويذكر الأب الحضري ابنه الذي يريد أن يتبدوى بأن ما يقدمه للضيوف من كَرْمه في اليوم الواحد يعيش عليه الإبن لمدة شهر كامل. وينهي القصيدة بحث ابنه على عدم الاستماع لكلام الحساد والوشاة. ويبدأ قصيدته بالشكوى من السهر حيث أمضى ليلته يتقلب كما لو كان مفترشا صخرا قاسيا "كالول":

البارحة عيني قزاها النواد — عدّي على ياقرم الاولاد كالول
ابوك انا مانا خَطاة الرباد — انشد عْني يا قالوا الزاد مقلول
بنيت لك قصرٍ حَلِيّ العْقاد — ومزارع ومقاطرٍ يبرا لهن شول
وفتحت لك بابٍ وعنده مْنادي — يامدوّر الطولات طِل به وانا اطول
بابٍ يبي من ينطحه بالجهاد — مثلي تَرَن عن لذّة النوم مشغول
يلفي مناخي سبع خلولٍ وكاد — مع كل خَلٍّ لافياتٍ تقل جول
انظر مناخ الجيش كان انت غادي — تَرْ كَرْمتي يومٍ تعيشك الى الحول
صبَرْت انا يوم السنين الشداد — يوم انت بزرٍ والذي فيك مجهول
شِفْ لحْيتي بيضا عَقاب السواد — يابد من تفريق الايام بالطول
ترى الحداري من وراها سناد — ويابدّ من بيتٍ على الحق منزول
حذراك عن شور البغيض المعادى — من طاوع العدوان ينْسَفْ على الكول

ولا فــاد بـالجـاهل كــثــيــرٍ من الـقــول　　ســــــوالـف الاجــــــواد عند المـهــــــادي
وجــمــعت لك من كل الاصناف مــبلول[١]　　واعـطـيك مـن الاجــــــــواد هـرجٍ يْـزادي

فأجاب الإبن مستغربا لهجة أبيه الهجومية والتي كما يشير في البيت الثاني أنها لا أساس لها وأنه لم يطلب من أبيه شيئا يثقل كاهله أو يسبب له أي خسارة. ويبدأ من البيت الثالث بمدح أبيه ويقول بأن الضيوف متى ما حلوا بساحته بعد السغب وعناء السفر قدم لهم التمر بوفرة كما لو كان الناس في وقت صرام النخل "**الجداد**". وبعد التمر الذي يقدم للضيوف حالما ينيخون ركائبهم، ويسمونه **العريض** كما يشير الشطر الثاني من البيت الرابع، يقدمون للضيوف **المبلول**، وهو طعام مطبوخ من فصيلة الثريد ويصنعونه من القمح الذي تنتجه مزارعهم. وفي البيت الثامن يعرض عيادة الصلح على أبيه ويقترح دفن الموضوع وأنه لا داعي لإطالة الجدال لأن كلا يعتقد صواب رأيه وكل له الحق في التمسك برأيه، ويقول بأن التغير من حال إلى حال، من الحضارة إلى البداوة مثلا، أمر طبيعي والتغير سنة الحياة. ويضرب مثلا بقصة هلهول الذي جاء إلى جبة ليعمل راعيا لماشيتهم بالأجر ثم تطورت أموره حتى اغتنى واستبدل عصاه التي كان يهش بها على الغنم بسيف صارم واشترى الأواني اللازمة لإعداد القهوة وأصبح يعد من الوجهاء وصار مقبولا لدى الجميع والناس يخطبون وده و **زاد خطه**، أي ارتفعت أسهمه، كما نقول بلغتنا المعاصرة، وكانوا في القديم حينما يقيّمون الرجال يخطون في الرمل خطوطا متفاوتة الطول وصاحب الخط الأطول هو الأفضل من بينهم. ويختم قصيدته بأبيات يتأسف على توتر العلاقة بينه وبين أبيه ويقول بأنه محتار كيف يرد على أبيه الذي يعتبره أقرب الناس إليه ولا يريد أن يجرح شعوره. ويعرض الإبن على أبيه أن يتوقف كل منهما عن ملاحاة الآخر وإلا فإن الإبن سيضطر للدفاع عن نفسه. وفي النهاية يؤكد لأبيه أنه بالرغم من كل شيء سيبقى ساعده الأيمن وابنه المخلص الذي سوف يسهر دوما على راحته.

اللـه لحــــــد من عـلّةٍ بـيــــــفــــــوادي　　عَــــيّى يْبَــــرِّد لاهبــــه كل شــــخْلول
وش مـــوجبٍ تبنـي على غــيــــر قــــادي　　لا خــــــاســــرٍ شَيٍّ ولا عـــــاد مَــــشْكول
يـاريـفــــــهـن وقت الـسـنـين الـشـــــــداد　　لى اخطن رمـوع الوسم والـسـعـر مـقـلـول
لـى جـن تِـقِـل بـايّـام وقـت الجِـــــــــداد　　وعــقب الـعــريض نْعَـقّـبِـه كل مــبـلـول
لا تـنـصـح الـلـي تشـــوف باريـاه غــــادي　　ولا ينصح الوارد حْــذا كــود مـــتــبــول
ولا هـو مـــــريـدٍ قــــول من بـه ســـــداد　　ولا تـنـفـع الـعـلـمــه عــيــا كل مـــهــبــول
ولا يـنـفـع المـاخـــــوذ صـــــوت المـنـادي　　ولا يـنـفـع الـشــــاكـي حَلى كل مـــاكـــول
اسـلــــم وتـــرّك عـــنــك بــاق الــدوادي　　بـالك تَحــرّك تـعــتــرض لك لْنِشْــبــول

(١) **قزاها النواد**: هجرها النوم. **الرباد**: سيء الخلق. **تقل جول**: مثل أسراب الطيور. **ترى الحداري** . . . بمعنى "ما طار طير إلا كما طار وقع"، والشطر الثاني يؤكد أن الموت حق. **ينسف على الكول**: يتخلف عن الركب ويترك على قارعة الطريق. **المهادي**: له قصة بالوفاء مشهورة مع جاره السبيعي. **مبلول**: الثريد.

ربك عَقاب الشين رِحْم العباد … وْشِره على شب المعاميل هِلْهول
الساكن اللي قاعدٍ بالبلاد … مع المواشي جامعٍ كل محصول
بَدّل عسيبه بيسنين الهناد … مع الرفاقه زاد خَطّه ومقبول
يارب تِلحقني بغاية مرادي … عِزّاه يامنهو من الربع مشبول[1]
اقرب قريبٍ صايرٍ لي قْيادِ … بَحَث خفاي ولا ادري كيف ابقول
ولا تِعْتِرض لي جوف كل البوادي … ان ما هداك الله قل بي وانا اقول
انا صديقك يا ارتخن العضاد … انا الذي ارفع جنابك عْن الكول
انا الذي ما اطيع هرج الدوادي … والعين تسهر يا بدا بيك مملول

نوستالجيا البداوة

مهما حاولت الحضارة بمنظوماتها الفكرية والأيديولوجية أن تضرب سياجا بين العربي وبين البداوة فإن لغته وشعره لن يسمحا له بالانسلاخ منها تماما، ومهما أوغل في التحضر تبقى البداوة الساكنة في موروثه اللغوي والشعري ماثلة في وجدانه كنموذج لعالم بطولي مثير وحياة فطرية جميلة ومادة لا تنضب للاستلهام الشعري، إنها النموذج الأصلي لحياة فطرية كل ما فيها بريء وجميل، فردوس مفقود. ويختزل المتنبي هذه النظرة في قوله:

حسن الحضارة مجلوب بتطرية … وفي البداوة حسن غير مجلوب

وعبر عنها الألوسي في كتابه **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب** حيث يقول "ولما كان سكنى البادية تقتضي صيانة العز والشرف رجحها غالب العرب على الحضر، وكثر حنينهم إليها، وذكر وحشها وطيرها ورياضها ونبتها وشجرها وأغوارها وأنجادها ورياحها ومياهها، ولا زالوا يفخرون في شعرهم بسكناها، قال القطامي: ومن تكن الحضارة أعجبته// فأي رجال بادية ترانا" (ألوسي ١٣١٤/٣: ٤٢٥). ويقول الألوسي في موقع آخر "الفرق بين سكنة البوادي وبين سكان البلاد والقرى مما يظهر لكل أحد وذلك في الأجسام والحواس الظاهرة والباطنة والصور والأخلاق والقوة والضعف ولهجة اللسان وسماحة اليد والجرأة والشجاعة وغير ذلك مما يطول ذكره حتى إن من وازن بين نبات البادية ونبات البلد وجد بينهما فرقا من وجوه مختلفة، وكذلك وحشه ودوارجه وسائر ما يكون في البر فإنه ممتاز عما يتكون في البلد في الخواص والأوصاف" (ألوسي ١٣١٤/٣: ٤٣٤).

لقد ظلت صورة البداوة في ذهن الحضري نموذجا مثاليا للفروسية والنخوة وكل ما هو رومانسي وجميل منذ العصر الجاهلي وحتى عهد قريب، وكان للشعراء، فصيحهم ونبطيهم، دور في تكريس هذه الصورة المثالية. النسيج الخيالي في الشعر

(١) **الله لحد**: تقال للتحسر والتعبير عن كثرة الأسى. **شخلول**: الماء الصافي البارد العذب. **على غير قادي**: على غير هدى. **لى اخطن رموع الوسم**: إذا شح المطر. **والسعر مقلول**: غلت الأسعار لنفاد الزاد. **لى جن تقل بايام وقت الجداد**: الركائب تفد عليهم طلبا للضيافة كأنهم من كثرتهم قوافل الميرة. **عيا**: جهل وعناد. **الدوادي**: الترّهات. **نشبول**: مشكلة. **مشبول**: وقع في مشكلة.

العربي بصوره ومجازاته واستعاراته مستمد من البيئة الصحراوية، كما يستلهم نفحاته الرومانسية ومثالياته من مشاهد الصحراء وحياة الرعي وقيم البادية. الشعر العربي، فصيحه ونبطيه، مُؤطر بروح البداوة ونظرتها التي تهيمن على رؤية العربي في بيئته الصحراوية وتتغلغل في تكوينه النفسي والوجداني. نستشف هذه المسحة البدوية في مواضيع الشعر التقليدية التي يغترف منها شعراء الحاضرة والبادية على حد سواء، مثل موضوع الأطلال والناقة وارتحال الحبيبة. سواء كان الشاعر بدويا أو حضريا فإنه سيبدأ قصيدته بالبكاء على الأطلال وعلى المحبوبة التي ارتحلت مع قبيلتها ويصور نفسه راكبا مطيته التي تمر به على مكان سبق أن جمعه بها فيغمره الحزن ويقف في المنزل المهجور يتفحص البقايا ويستنطق الآثار ويذرف الدموع على الحبيبة التي تفصله عنها مسافات الصحراء البعيدة الموحشة التي يتلف فيها الذئب لشدة وحشتها وقفرها من مقومات الحياة. ويهيم الشاعر على وجهه في الفلوات والقفار ممتطيا ذلوله النجيبة التي يستطرد في وصفها ويتحدث خلال ذلك عن الإبل كوسائل في جمع الأحبة وفي تفريقهم، ثم يخرج إلى وصف المطر والربيع وأزهار الصحراء وطيورها ووحوشها. ولكي يرضي أذواق مستمعيه ويلامس مشاعرهم يعمد الشاعر إلى تطريز قصيدته ببعض الألوان والخطوط المستوحاة من طبيعة الحياة في الصحراء كأن يتحدث عن النجوم والأنواء والمطر بمختلف مظاهره من سحب وبرق ورعد ليربط بأسلوب مجازي بين ذلك وبين قرب الحبيبة وبعدها.

تتحول هذه المواضيع عند الحضر إلى مجرد موتيفات فنية لأنها وإن كانت ليست غريبة عنهم تماما فهم لم يعايشوها ويلتصقوا بها مثل البدو. فإذا قال الشاعر البدوي مثلا أنه وقف على الأطلال أو اعتلى رجما يرقب منه أظعان الحبيبة أو أرسل قصيدة مع نجاب يمتطي راحلة نجيبة فإنه أقرب إلى الصدق من الشاعر الحضري الذي يتوسل بهذه المواضيع كمجرد مقدمات تقليدية. وقصائد الحب البدوية تحكي قصص حب حقيقية لأن المجتمع البدوي، بخلاف المجتمع الحضري، لا يحجر على المرأة ولا يرى في الحب ما يعيب. وقد مر بنا كيف يختلف شعراء الحضر عن شعراء البدو في طريقة تناولهم للقهوة كموضوع شعري، فالشاعر الحضري يشرب قهوته لوحده بينما وجد الشاعر البدوي في القهوة لغة شعرية استطاع توظيفها لترسيخ بعض القيم الأساسية التي تتوافق مع حياة الصحراء. كذلك قصائد الغزل البدوية التي تتحدث عن قصص حب عذرية وحقيقية ترتبط بالشهامة والفروسية تختلف عن قصائد الغزل الحضرية التي تتحدث عن مفاتن المرأة الجسدية والاتصال الجنسي في صور تقليدية مكررة دون الغوص إلى أعماق التجربة الرومانسية ومعطياتها السكولوجية والذهنية. كذلك قصائد الإخوانيات التي يتبادلها الأدباتية من شعراء الحاضرة والتي غالبا ما تتضمن الشكوى من لواعج الحب وتباريح الغرام ويطلب

قائلها من الشخص الذي يوجهها له المساعدة في تحقيق الوصال مع الحبيب. هذه الإخوانيات لا تعدو أن تكون مداخل ومبررات للتعرف على الشاعر الآخر والتواصل معه. أما في مجتمع البادية الأكثر انفتاحا وتسامحا مع موضوع الحب وعلاقة الرجل بالمرأة فإن مثل هذه القصائد تعبر عادة عن حب حقيقي وطلب جاد للمساعدة بالجاه أو المال من أجل تحقيق الوصال بين المحبين. وقصة فزعة خلف ابن دعيجا لمحيسن الربشاني الرويلي قصة معروفة بلغت حدا من الشهرة أدخلها عالم الأساطير والروايات المتعددة. وترتبط بخلف قصص أخرى على هذا المنوال مثل فزعته لعيادة ابن رخيص الذي طلب منه أن يتوجه له عند عند الفرحان، أمراء جبه، ليزوجوه بنتهم التي أحبها. وآخر الحكايات المتداولة بين البدو في هذا الباب فزعة الشاعر معلث المقوعي للشاعر عيد ابن مفلح الخياري والتي رواها لي معلث نفسه بكل ما يتعلق بها من قصائد متبادلة بين الشاعرين. هذه سالفة خلف ابن دعيجا مع محيسن الربشاني كما استقيتها من رواة الشمال:

محيسن الربشاني من الروله عاشق له له بنت، وقَبِل العشق يذبح الولد. محيسن عاشق له رويليه والرويلية خْطبَه وعيّي بَه عليه. جمع الرولة جاهيّةٍ على ابو البنت ويعيّي بَه. ونذر نذر انت يابْوَه انه ما تاخذ محيسن الرويلي، نذر ثمانين وضحا انه ما يجوّز بنته لمحيسن. احتار محيسن، ضاقت حيلته، يبي البنت ولا يدري وين المزبن اللي يزبنه ويحصّل له البنت. قال: وش اعمل! قالوا: انت ما شكيت لخلف ابن دعيجا؟ ما تعقبه السالفة خلف، رجل يحل القالات. خلف ابن دعيجا من الدعاجين من الشرارات، خواله شمر، امّه هندا بنت محمد الحدب، طلع رجال كريم ورجال طيب ومِقدَم قبيله، رجال طالع له صيت وطالع له علم طيب. وهو يقوم لك محيسن وهو يزعج له هكالذلول، زْعَجَه لخلف يشكي عليه، انت يالرويلي:

ياراكب حمرا من النـي تبنـي	ومـرودمٍ غـير الدفـوف السنامِ
يا طال يومه بالعنا ترتكبن	جـدعيةٍ تقطع قـويّ العصام
يا درهمت لعظامها وارتكبن	خطرٍ عليها مع رفيف الحمام
ترعى زهر نوار برقٍ جذبني	مرباعها ما بين شرقٍ وشام
وعيونها جمر الغضا يلتهبن	والا سراج مروطنين الكلام
تلفي خلف بيته كما الحيد مبني	حيثه على الوزمات رجلٍ يحامي
لي ياخلف لا جاك همٍّ ركبني	ادعى رسيس الغور ينخل عظامي
غِش العراق الله يجيرك ضربني	دلّى يتساوق مع مفاصل عظامي
على حبيبٍ بالموده سلبني	سلبة عباةٍ بيدَيّ الحرامي
وجروح قلبي ياخلف ما قطَبْن	باقصى الضماير ياخلف مير كامي

يوم وصلت القصيده خلفات وصقّط هدومه الزينات وحطّهن بْبَدّ الشداد ولبس له هديمات مشرتحات وهو يركب ذلوله وقوطر ينشّد عن ابو البنت الى ما طب عليه. ويجيك ناحرٍ الرويلي، ابو البنت. طب عليه وعنده هكالليلة، ما يعرفه، الرويلي ما يعرف الشيخ ابن دعيجا. امرح عنده. جلس عنده له حروة عشرة ايام ضيف، لكن انه ضيفٍ خادم، ما يْخَلّي يقصر عليهم حاجه، يشيل معهم ويرعى البل ويحلب النياق ويروّي لهم الما، ويخدمهم باللي هم يحتاجون. قال له ابو

البنت: انت ياضيف الرحَمَان وش انت؟ من اين جيت الله يحييك؟ قال: جيت من فرَع هالوادي. قال: وش تدور، انت دوار؟ قال: ادوّر الضمّات، والله ابي اصير راعي، لو القى احدٍ اضم عنده. قال له ابو البنت: والله ان علينا عازة راعي، كان تبي تصير عندنا راعي حياك الله، راع هالنياق كان هن يقضبنّك صر معهن. قال: مبروكات، اي بالله يقضبنن. قال: لك قعود عليهن. وصر معهن. أيام وليالي، يبي يحل القالة أغديه يحرج البنت، يبي يصير عنده راعي اغديه يحرج البنت. هذاك ما يعرفه. قال: وش اسمك؟ قال: سالم مبلي. غيّر اسمه. ضم عندهم وجميع من مرّه من هالطرقيه اللي رايحين لديرة محيسن يقول: سلموا لي على محيسن، تراي والله ما آجي الا هي بنحر هالذلول، لا يذبح نفسه بالهوى. وينهج خلف خَطْوات النوبه مع البنت وضيحا، البنت اسمه وضيحا، يروّح ويحطب معه لما جْسَرَت عليه وهو جسر عليه. قال: ياوضيحا انا السالفة ابعلّمك بالسالفه وانتي عاهدين. قالت: عليك الله وامان الله ما يظهر سدّك لغيرك. قال: ومِنّا بالله، انا خلف ابن دعيجا. قالت: ياخي محيسن هو ميت والا حي؟ هي تدري ان محيسن ناحرٍ خلف يستفزعه على ابوَه. قال: والله الرجال مهايم ولا ادري هو حي والا ميت، مير انا والله ابيّن روحي واعرض روحي على ابوك وان ما عطان اياك ابيك ترادفين على هالقعود وابنهبك واروح بك يمُّه. قالت: ياخَيّ والله لو ابنهج نهجت مع محيسن يوم هو يداورَن. هو سكت وهي سْكتَت. محيسن كل صبح يروح لراس هالمرقاب ويقعد لما تغيب الشمس، لا ياكل ولا يشرب، ويرجع الى ادمس الليل. يوم صار اول سنه اوفى خلف من معزّبه على حوار. يوم صار ثاني سنه ويوفي على قعود. يقول يوم جا يوم من الايام كتّوا الروله مشرّقين جايّينٍ من سوريا وتمثنوا تلعة الأسيدّ هاللي شرق قراقر. يوم صاروا شرقي المابيّه، بين المحيضر والمابيه وهم ينزلون ويفوت فيصل ابن شعلان وينخاوه هكالولد على طلبة البنت وهو يركب مع هكالخياله معه يجون لهم خمسطعش عشرين ويجون يم ابو البنت يبون يطلبونها منه. والى هذا ابو البنت لاحق خلف على الفرس. يوم جاوه قال: وين البكرة الفلانية، انا خْطِرتن الروله هم هذولا عندي وابي البكرة الفلانيه. ما يعرفون الغنم، بس على هالنيب. يبي يذبح لهم. قال: ليه؟ قال: عندي الروله خْطِرونَن ابذبح لهم البكرة الفلانية نضيّفهم عليَه، نعشيهم. قال: اشوف لي لي بدونٍ زاحهن هالطياح يم هكالنوازي اغدينا نحصل ذبيحتنا منهن وتسلم بكرتنا. قال: ما هي فيدة وعول، ثلاثطعش شداد اللي مجعوفات قدام رفّة بيتي، ولا هي فيدة وعول، وش عاد لو ذبحت لك وعل. قال: بس انت تقَفّ هالمقهور وقوطر يم ضيوفك قهوهم، حنا علينا نهار وممدين بالبكره، انا ابهف يم هالوعول. الى مير ابن دعيجا بارودة ما تخط بالارض، لا على قوم ولا على صيد. وهكاليوم الصيد متوفّر من اين ما جيت تلقاوه على كيف ما تريد. وهو ينهج يدفلج يابن دعيجا. يوم طلع على البدون يا هن هذولي، وست اللي هو يسدح منهن، يركّدهن ما يضربَه الا بالراس، هو حالفٍ انه ما يرمي البدن غير بالراس. هكاليوم السلاح فتيل وكويتيّه. وهو يجيك مْشَبْقِنْهِن وشايلهن كل بْدنين على بعير. نشد حدى الرعيان قال: ما تدري اهلنا وين هم نْزَلَوا؟ قال: اوووه، اهلك الليله مضيوفين، شفهم هاللي عندهم هالنارين، عندهم ضيوف طلابة بنت. قال: وشّي البنت؟ قال: بنت الربشاني. وهو يصيح للبل يقول وهي تجيك. يوم انه رغت الذلول، الرحول، جْعَرت، وهي تجيك البل متقصّفه. يوم صلوا الصفرة يا خلف عندهم. جا راكب ذلوله ويقود البعارين اللي عليهن البدون وهو يتعدى من عند الضو من قدام البيت ويشوفه فيصل ابن شعلان، يشوف روس البدون وهن على جنب البعير. قال: بالله عطونا لنا راس بدن من هالبدون

اللي صايدٍ راعيكم نبي نعد نشوف كم له من سنه. يعدّون كل فرض بالقرن عن سنه. جابوا اول راس والى مضراب الطلق بالراس. قال: انطونا الثاني والى مثل. حتى سادس ستـه والى مضراب الطلق بالراس. قال: وشّو هالراعي عندكم هذا؟ هذا ما يضرب البدن غير بالراس مثل مضاريب خلف ابن دعيجا! قالوا: لا والله هذا سالم مبلي، مير والله اللي كلينا من الصيد يسوى حلالنا كله. قال: نادوه، نادوه ابنشده وين صاد هالبدون. هذا قبل ما يطلبون البنت. خلف فك الهدوم اللي بالبدّ، اللي بالشداد، اللي هو شايل له سنتين وجدع هداريسه ولبس هدومه الزينات. انقضت الرعية هالحين، هالحين قضت رعايته هو، البنت الليلة جاية الرولة يخطبونه وهو جاي يوم يرعى يبي هالبنت، يبي يحرْجَه لمحيسن. يوم نادوه ودخل عليهم والى هذا الشيخ خلف ابن دعيجا، هم يعرفونه. قمز فيصل ابن شعلان: حي الله خلف، حي الله خلف. قال: الله يحييك. وتسالموا هو وايّاوه وتحابّوا. كيف انت ياخلف، كيف انت ياخلف، والله انك بهذا ياخلف. المعزب بحّر واجلد، بس وقف، تهوّل من هاللي يحيّون به وقعّدوه على المركى، صبِي البل. قال: من هو هذا يالروله؟ قالوا: هذا الشيخ ابن دعيجا. قال: عوذا، الشيخ ابن دعيجا! قالوا: هذا الشيخ ابن دعيجا. قال: ياخوي انا هذا لي ايام وليالي وانا آمر عليه واسرّحه بالبل. قالوا: والله من ردا بْخَتَك اللي تامر على خلف ابن دعيجا، هذا الشيخ خلف ابن دعيجا تامر عليه! من والله ردا بختك. يقول يا مير يتدرّون الاولين، يتمدرون، الحظيظ والرجل الخيّر ما يومر عليه، ابد. يقول وهو يقضب هكالناقه وهو يذب عراقيبه. قال: هذي ذبيحتك ياخلف ابن دعيجا، واخلّفْني البين، كيف ترعى حلالي وانت عظم عرب، شيخ عرب. وهو يتعقّبُه وهو يحب راسه. قال: انا طالبك انك تسمح لي يابن دعيجا. قال: هذي ما هي مبيّضةٍ قراطيسك، ابدا، ما اسمح لك. قال: طلبتك انك تسمح لي. قال: ما اسمح لك الا بما خدمت بُه لَك. قال: عليك الله وامان الله انه ما خدمت بُه انه جاك. قال: انا جايٍّك طلاب لفلانه. قال: ابشر به. قال فيصل ابن شعلان: حق الله انك موفي عليه سنتين وحنا نبي ناخذه الليله، لا بالله كلنا طلابٍ معك. قال: تراها جتك، الله وامان الله عن مْهَنتَك روحك تراها جتك. قال: تراكم شهود، تراها لمحيسن الربشاني. قال: لعن ابوك انا معيٍّ به على محيسن، محيسن ناذر ثمانين نذر انها ما تدخل ذمته. قال: انا اجيب لك مية ناقه واذبح نذورك، حلال الشرارات واجد. قال: ياخوي انا ناذر نذر، انا ناذر نذر لاذبح ثمانين ناقة ان اخذت محيسن الرويلي ومعيٍّ به عليه. قال: عاد انت انطيتن الله والله ابخص بك، شف نياقي تسعين ناقة ذبّحهن واوف نذرك وعطن البنت ابيه لمحيسن. قال: لا والله يحول الله عليك انت ونياقك، الحمل على دبش الرولة، كان هو باثر امرتي عليك اباخذ بعد نياقك، لا بالله جتك البنت، اشهدوا يالروله انه جته البنت. ويعقد له بالنيابة عن محيسن واركبه معه. يوم صار الصبح قال: يابنت يالله شيلي على جِْملك. وهو يشيّل الجمل ويركبها عليه وياخذ ولد اختها معها ويجيبها. يوم اقبل على محيسن الربشاني والى مير محيسن الربشاني توّهم دافنينه قدام جيّته، يوم هو يقول: محيسن على حياض المنايا عقبني. قال: يابنت نوّخي هالجمل وقّفي بين هالنصايب وسلّمي على محيسن وهذا عذري منّه. حوّلت: قوّك يامحيسن، كيف انت يامحيسن. قال بناخيًّها: ياخلف، هذي ابوها عطاك ايّاها ومحيسن عاد الله حسد عليه ومات، ولكن خذها انت. قال: والله ما يسولفون به اني رايحٍ علشان نفسي، انا رحت علشان هالنخوه ويوم الله قطع منه ترجع لاهلها. يقولون حمّل جملها واعطاها من المير اللي موجود ببيته وخلاها ترجع لاهلها. ويتمثل خلف ابن دعيجا يقول:

امثال من صدر الفهيم انهذبنِ   لولو ومرجانٍ ملاوي كلامي
علام محيسن جوف ربعي نجبني   ياجايبين العلم دمتم ودامي
راكب اللي بالبلد ما جْلِبْنِ   ولا حافهن راعى السحاحير شامي
ما لاخسن من جملة الحشو لابن   ولا لسّها مفرودها بالفطام
ضراب هرش بالهدد له يجبن   يطلَق عليهن يوم كل ينام
مرباعهن فيحان هم اقتلبن   يرعن زهر نوار عشب الوسام
تلفي على اللي جوف ربعي نجبني   ياموصّلين العلم دمتم ودامي
علمٍ يشد الروح وانا كربني   كرب الرشا من فوق هدف المقام
كم واحد سدر بديه وعزبن   واضحت دْلِيّه عقب الاوما مظامي
البيض جعل البيض ما يرتجبن   عشيرهن ترمى عليه التهام
البيض قبلك بيقليبي لعبن   وردن وخلنه بروس المظامي
والبيض قبلك ليقليبي سلبن   واخلفن عقلي عن ملاوي كلامي
كم واحدٍ مدّن بقلبه عزبن   وعقب الروى تاتي دْلِيّه مظامي
ان كان ذودي للحبيّب يجبن   دونك عصاهن قد لهن بالتمام
دونك قعود البيت والبيت وابني   تر طلبة العقلا علينا حرام
تر جلهن تسعين من غير لبن   غير الجمال مروبعات الهوامي
مع بندقٍ لفظات فمها يصبن   لها على خطو المجنّح مرام
يصلّني بالبير من لا جذبني   صل الرشا من فوق هدف المقام
محيسن على حياض المنايا عقبني   وحثرب على الجمه قليل الرحام

وهناك من شعراء الحاضرة من كرس معظم إنتاجه الشعري للتعبير عن الحنين إلى حياة البدو ورسم صور ومشاهد من طبيعة الصحراء الجميلة. ولقد طور هؤلاء الشعراء موضوع ارتحال الحبيبة مع قبيلتها من إشارة عابرة أو موضوع ثانوي يأتي في مقدمة القصيدة إلى موضوع رئيسي مستقل يستأثر بالقصيدة كلها. ومن خلال ذلك رسم الشعراء الدورة السنوية لتجوال القبيلة، بمختلف محطاتها الزمانية والمكانية، وكثفوها على شكل حصيلة شعرية متوارثة من الصور والمشاهد المنسوجة مع الغزل والأطلال لتشكل موضوعا مستقلا من مواضيع الشعر النبطي. ويشكل هؤلاء مدرسة شعرية متميزة اقترح البعض لها مسمى المدرسة الوجدانية. تنضح قصائد شعراء هذه المدرسة بنوستالجيا الصحراء والحنين إلى البادية. تبلورت هذه المدرسة وتحددت معالمها الفنية على يد الشاعر المبدع عبدالله ابن سبيل ومعظم شعرائها من عالية نجد وأشهرهم مطوع نفي وفهيد ابن عويويد المجماج ومن المتأخرين سويلم العلي.

الشاعر عبدالله ابن حمود ابن سبيل من حمولة آل سبيّل الذين لهم إمارة حاضرة نفي في عالية نجد. توفي سنة ١٣٥٢هـ عن عمر يناهز الثمانين. وكانت بادية عتيبة، التي اشتهرت بشجاعة رجالها وجمال نسائها، يمضون الصيف قاطنين

بالقرب من نفي. وبحكم مركز ابن سبيل ومكانته فقد نشأت بينه وبين شعراء البادية وفرسانها وشيوخها مثل ابن ربيعان والهيضل والضيط ألفة ومودة حيث كان يمضي معظم أيام المقاطين في بيوتهم ومرابعهم يتمتع بكرم ضيافتهم ويحتسي معهم القهوة ويستمتع بسماع سوالفهم وعلومهم التي غالبا ما تدور حول المغازي والغارات وما يحدث فيها من حوادث مثيرة ومواقف بطولية. وكان يستخلص من هذه القصص صورا لحياة البادية يرسمها في أشعاره عن حلهم وترحالهم ومغازيهم وحروبهم وعاداتهم. لقد تأثر ابن سبيل بمخالطته للبدو حتى أصبح شعره "ديوان لأحوال البادية جمع فأوعى من أوصاف أحوال البدو في السلم والحرب والعادات والحل والترحال"، كما يقول خالد الفرج، الذي كان أول من حقق شعره وشرحه شرحا جيدا ونشره في مجموعه **ديوان النبط** الذي ظهر في أول طبعة له عام ١٩٥٢، كما يقول الفرج عن ابن سبيل أنه "وإن كان حضري الإقامة فهو بدوي الهوى والنزعة لكثرة مخالطته البدو ولأن نفي أحد المياه التي يقيظون عليها" (فرج ١٩٥٢/١: ١٩٤-٥). ولقد كفانا الفرج شرح شعر ابن سبيل، لذا فلن نتوسع في التعليقات على القصائد التي نوردها له أدناه.

كانت لابن سبيل مساجلات ومراسلات شعرية مع أشهر فرسان وقته مثل فيحان ابن زريبان من مطير وذعار ابن ربيعان من عتيبه. وهذه قصيدة يسندها إلى صديقه ذعار ابن ربيعان يفتتحها بوصف الخواء الروحي الذي يشعر به بعد رحيل البدو عن نفي، ويشبه ظمأه الروحي بشعيب توالت عليه سنوات الجدب "**تقافت محوله**" حتى أصبح صعيده أشهب أغبر "**مِسْنٍ جنابه**" ويبست فيه ثمار الحنظل، مضرب المثل في قدرتها على تحمل الجفاف. ومثلما يربّع الشعيب بنزول المطر فإن قلب ابن سبيل يربّع بعودة البدو حينما يبنون بيوتهم وحللهم ويقطنون بالقرب من نفي. يتطلع ابن سبيل إلى موسم الصيف والمقاطين حينما تتوافد على قرية نفي جماعات البدو من كل صقع ومن كل قبيل؛ البعض يعرض بضاعته، والبعض تعجبك هيئته وسنحته، كل يلهج بلهجته ويتبختر بزيه المتميز. الرجال شاكي السلاح والنساء تزين معاصمها الحلي ونقوش الوشم والحناء والجميع يتبخترون في سوق القرية. مشاهد تنبض بالحياة وتعج بالحركة والألوان وتضيف شيئا من الإثارة على حياة القرية الرتيبة. ولكن ما الفائدة "**وش خانه**"؟! فلسرعان ما يأتي موسم الربيع ويبدأ عيون القبيلة "**العسوس**"، الذين أرسلهم الشيخ ليبحثوا عن الماء والعشب، بالتوافد وتبدأ القبيلة تتجهز للرحيل إلى حيث يقودهم شيخهم الذي يتخذ قراره بناء على المعلومات التي تلقاها من السبور. وإذا ما وصلوا إلى المكان الذي ينوون النزول فيه انشغل النساء ببناء البيوت بينما يتوافد رجال القبيلة على بيت شيخ القبيلة الذي يميزه عن بقية البيوت حجمه الكبير وموقعه البارز. وفي آخر النهار يجتمع رجال القبيلة في بيت

الشيخ لشرب القهوة والدخان "الحشايش" وسماع الأخبار والتشاور في أمور القبيلة. منزلهم هذا في روضة خضراء فسيحة على جانب غدير من الماء. والخيول عند البيوت تتلفت لمن يدعوها. ويستطرد في وصفه لبرهم بخيلهم التي لا يبخلون عليها بالقوت لأنهم يدّخرونها للمهمات الصعبة، إذا تأزمت الأمور وانقلب الصديق عدوا "**ليا ما وقّف العلم طوله**". ومن وصف الخيول يلج إلى وصف استعداداتهم للحروب التي تدور فيما بينهم ويخوضونها على خيولهم في غارات خاطفة كانوا يشنونها لنهب إبل القبائل الأخرى. وبعد استيلائهم على الأذواد انهزموا بها وتمكنوا من صد أهلها والفوز بها. وفي الأبيات الأخيرة يشيد بشجاعة عتيبة وهيبتهم في نفوس الآخرين ويختتم القصيدة ببيت يمتدح فيه شيخهم ابن ربيعان الذي يصفه بقوة العزيمة والدهاء:

ياذعار انا قلبي من العام حوله ... لليوم ينقص ما بقى الا قليله
مثل الشعيب اللي تقافت محوله ... مسنٍ جنابه يابسٍ حنظليله
ربيع قلبي جية البدو حوله ... وتقيرب المقطان واحبني له
والسوق يعجبني الى شفت ظوله ... مثل النظيم المختلف عن مثيله
ذولا لهم حاجه وذولا بدوا له ... يلهون راعى الوارده عن قبيله
وش خانة المقطان في كل جوله ... حز الربيع الى تزايد نزيله
ربيعهم قول العسوس ارحلوا له ... عشبٍ جديد ولا بعد جفّ سيله
والصبح سمحين الوجيه حْقَلوا له ... وعطّ السلف واستجنبوا كل اصيله
وكلٍّ لاهل بيته ينوّخ ذلوله ... ونوّخ خفيف الزمل واقبل ثقيله
والبيت يبنى فارقه كبر زوله ... لا بدّ شرّاب الحشايش يجي له
في روضة صكّت عليها نزوله ... والنقع قِدْم البيت ما ينعني له
تلوة نهار وكلّهم سيّروا له ... والخيل من تاعى لها ترعوي له
ما قيل ياراع الحصان اقهروا له ... باطرته النعمه مديمٍ صهيله
باغٍ ليا ما وقّف العلم طوله ... وتنافضت بين العميل وعميله[1]
نيّه على اطراف العرب واجمعوا له ... نمرا تصهرج مثل نوّ الرفيله
والسبر راح وردّها في حلوله ... ودَرْهم عليه الشيخ واشتال شيله
وشافوا عياله يوم هم قرّبوا له ... صفرا تكف الخيل عن كل عيله
قالوا مطالع قال الاخر يقوله ... وتعايلت قِدّام يومي شليله[2]
وفاضوا على طرشٍ وْساع خلوله ... من دنّة الغاره تزايد جفيله
حوّوا وردّوا باوله وقْهَروا له ... ما عنده الا من يَحَلب بصميله
يوم اوسَعَوا لحق الطلب ورْجحوا له ... كل ابلجٍ ياخذ عليهم دبيله
كم مايقٍ برْماحهم سبّقوا له ... مِطْغِيْتِه الدنيا يَحَسْبه طويله

---

(١) لم يوفق الفرج في شرح هذا البيت والذي يشير إلى تأزم الأمور وانتقاض الهدنة بين الطرفين "**العميل وعميله**".

(٢) كذلك لم يوفق الفرج في شرح هذا البيت والذي يشير إلى محاولة "المِدّب" كف الخيل المغيرة عن الهجوم حتى يأذن لهم عقيدهم بذلك فيهجموا هجمة واحدة قوية تسبب الصدمة للعدو المقابل.

هوّد وعوّد كاثراتٍ عذوله   كلٍّ بقلبه واهجٍ من غليله
يمشون مشي اللي ثْقالٍ حْموله   زمْلٍ من الوزمه رِخِيٍّ مكيله
يتلون شيخٍ ماضيات فعوله   يسري وغب سْراه ما يندري له

يعبر شعر ابن سبيل عن افتتانه بحياة البادية ومعظمه رصد إثنوغرافي لأحوال البدو المعيشية. في نهاية الصيف يرحل البدو عن نفي إلى جوف الصحراء ويتركون ابن سبيل وراءهم، كطير قص جناحه، يتوجد عليهم ويبكي فراقهم ويتشوق إلى عودتهم في الصيف المقبل. ومن أشهر قصائده في هذا الموضوع قصيدته التالية التي يفتتحها بالدعاء بعدم السقيا على الأيام الأخيرة من أيام المقاطين "ليال الشفاشيف" التي ينشغل فيها البدو بمحاولة استخلاص مستحقاتهم من التجار الذين اشتروا منهم سمنهم وإنهاء جميع متعلقاتهم قبل مغادرة القرية والعودة إلى الصحراء. في هذه الأيام تتشتت القبيلة ويتفرق الأحباب ويذهب كل فريق في طريق مستقل بحثا عن المراعي لإبلهم، يغذون السير ولا يبنون بيوتهم لكثرة تنقلهم وسرعة حركتهم رغبة في الوصول إلى المراعي الجيدة واحتلالها قبل غيرهم. وفي البيت السادس يطلب الشاعر السقيا للأيام الأولى من موسم الصيف والتي يطلق عليها نقضة الجزو، وتعني أن الإبل لم تعد قادرة على الاجتزاء بما في العشب من رطوبة عن شرب الماء ولا الرعاة قادرون على الاجتزاء عن الماء بما في سعونهم من حليب النوق. في هذه الأيام تختفي السحب وتجف الأرض وتهب رياح الهيف الحارة التي تيبس العشب. والمعنى الذي طرقه ابن سبيل في البيتين السادس والسابع شبيه بقول ذي الرمة:

حتى إذا معمعان الصيف هب له   بأجّةٍ نش عنها الماء والرطب
وصوّح البقل نسّاج تجيء به   هيف يمانية في سيرها نكب

عند حلول الصيف لا مناص للبدو من العودة إلى المقاطين فترى قطعان الإبل قادمة نحو قرية نفي تدك المشارف والمرتفعات لكثرتها وتصطف بيوتهم كأنها سلسلة من القفاف والآكام السود حول آبارهم التي يتخلى لهم عنها رعاة الغنم. ثم يصف ما يحدث بين البدو والحضر من زيارات ودية وتبادلات تجارية خلال فترة المقاطين التي تستمر تسعين ليلة. وفي آخر الصيف حينما يظهر سهيل قبل الصبح يبدأ موسم الأمطار ويستعد البدو للرحيل بعد صرام النخل مباشرة وبعد تزودهم بما يكفيهم من التمر بقية عامهم. في الصباح الباكر ينشغل الرجال بسقيا الإبل وينشغل النساء بتقويض البيوت التي يحملونها على زملهم ويرحلون قاصدين المواقع التي ذكر لهم عيونهم وروادهم أنه يكثر فيها العشب والماء. ومع حلول موسم الأمطار تبدأ الغارات والغزوات التي يستطرد ابن سبيل في وصفها في الأبيات الأخيرة. وتنتهي القصيدة بوقفة طللية مختصرة جدا لا تزيد عن بيت واحد يشير إلى ما آلت إليه منازلهم التي بعدما كانت عامرة بهم تحولت إلى قفار موحشة تتعاوى فيها الذئاب:

الله لا يزّي ليال الشفاشيف   أيّام راعى السمن يخلص ديونه
فرّاق شمل اهل القلوب المواليف   كلٍّ على فاله يباري ظعونه
والى نْشد عن واحدٍ قيل ما شيف   أزروا هل القعدان لا يذكرونه
الشيخ كنّه صايلٍ يتبع الريف   ياخذ سْبوع البيت ما يبتنونه
يتلون مشهاة البكار المشاعيف   كلٍّ يبي قفره قِدِمٍ يسهجونه
سقوى الى جت نقضة الجزو بالصيف   وابعد ثرى نقْعه وكنّت مزونه
والعشب تلوي به شْعوفٍ من الهيف   والشاوي اخلف شربته من سّعونه
وجتنا جرايرهم تدق المشاريف   البيت يبنى والظعن يقهرونه
تقاطروا مثل الحرار المقاييف   وراعى الغنم عن مرحهم يفهقونه
وتواردوا عدٍّ قراحٍ قراقيف   العد لو هو بالفضا يشحنونه
وكلٍّ نصا القريه يدور التصاريف   واللي له احبابٍ لبابٍ يجونه
وتسعين ليله جانب العد ما عيف   ولا للشديد مطربٍ يسمعونه
وهبّت ذعاذيع الوسوم المهاريف   وسْهيل يبدي ما بدا الصبح دونه
وجاهم من القبله ركيبٍ مواجيف   وحْضور يوم ان النخل يصرمونه
والعصر بالمجلس مضال وتواقيف   وامسوا وتالي رايهم يقطعونه
الصبح طوّن البيوت الغطاريف   والمال قِدْم اطلاقته يصبحونه
راحوا مع الريدا وساع الاطاريف   يذكر لهم مندىً شبيعٍ يبونه
ولهم على حل المواسم محاريف   والى جذبهم قايدٍ يتبعونه
والى تَعَلّوا فوق مثل الخواطيف   كم مايقٍ بارماحهم يزعجونه
هذي مغاوير وهذي مناكيف   وهذا يبيعونه وذا ياسمونه
أويّ جيرانٍ عليهم تحاسيف   لولا انهم قلب الخطا يشعفونه
الى تِقَضّوا ما عليهم تحاسيف   من اين ما طاح الحيا يتبعونه
مقطانهم خِلّي بليّا تواصيف   قَفْرٍ عليه الذيب يرفع لحونه

وفي القصيدة التالية يشبه حيرته وارتباكه بعد أن شاهد البدو وهم يرتحلون بحيرة إنسان عديم التجربة ضاع في مفازة لا يوجد فيها الماء. ويصف ما يحدثه رحيلهم من ضجة وضوضاء وحركة، فهذا ينيخ إبله وهذا يثيرها وهذا منشغل بتحميلها. ولكثرة الجلبة والأصوات المختلطة لا تكاد تسمع المنادي لو صاح بأعلى صوته. والبيت الرابع من القصيدة يشبه قول علقمة بن عبدة التميمي:

رد الإماء جمال الحي فاحتملوا   فكلها بالتزيديات معكوم

وقول قيس بن الحدادية:

أدنى الإماء جمالات قراسية   كوم الذرى مورّ الأعضاد أفناقا

والأبيات الأولى من القصيدة تذكرنا عموما بقول الشاعر العربي:

أجمعوا أمرهم بليلٍ فلما   أصبحوا أصبحت لهم ضوضاء
من منادٍ ومن مجيبٍ ومن   تصهال خيلٍ خلال ذاك رغاء

ارتحل البدو عن قطينهم وتركوا آباره خالية "خْلِيٍّ ركاياه" تعوي حولها السباع

وتسفو عليها الرياح. ثم وردوا على عد ماء بنوا حللهم بالقرب منه في انتظار توافد الباقين منهم لينتجعوا المراعي التي سقط فيها الغيث. ويقول في ثلاثة الأبيات الأخيرة إن قلبه يزهر ويخضر إذا جاء البدو، وأنه ينصرف إليهم وينشغل بهم عن دكانه وبضاعته ومسائل البيع والشراء. وكان لابن سبيل دكان يبيع فيه ما تحتاجه البدويات ليجذبهن إليه للشراء منه، ولم يكن قصده الربح من جراء هذه التجارة بقدر ما كان حريصا على مجاذبة البدويات أطراف الحديث العذري البريء لما اشتهرت به نساء البادية من عذوبة الحديث ورقته والانفتاح الملحوظ في تخاطبهن مع الرجال، مقارنة بنساء الحضر والفلاحين:

وش خانة المقطان لو قيل ما احلاه … صيّور ما جا بالليالي غدت به
يامل قلبٍ من شديد العرب باه … بوهة غريرٍ بالمظامي رِمت به
لا والله الا صار للبدو نوناه … وثوّر عسام الجو مما عْفِت بِه
والبيت هدّن الخدم زين مبناه … طوّن ذراه وقينة الزمل جَت بِه
وشالوا على اللي بالمبارك مْثَنّاه … ما حِطّ فوق ظْهورها زوّعت به
مظهورهم كن الطماميع تشعاه … يتلي سلف خيّال من قرّبت به
ياقرب مسراحه ويابعد ممساه … تمسي محوّشة الغنم تشتمت به
لو صوّت الرجّال ما تسمع نْداه … من لجّة المرحول ما يلتفَت به
مقطانهم خِلّي خْلِيٍّ ركاياه … تقنب سباعه والذواري بنت به
وردوا على عد حْلَلْهم بمنداه … لين ان كلٍّ من مديده لِفَت به
يوم استخالوا نوض برقٍ بمنشاه … يذكر لهم من راح سيله بنتبه
ياعيني اللي في نظرها مشقّاه … تاصل الى مشرافهم واشرفت به
العين سبر القلب والرجل مغراه … والى ومر قلبي لدربٍ مِشت به
رجلي على كثر التراديد مشهاه … ماموره ٍوالا انها مستعتبه
قلبي ربيعه جية البدو ومناه … ولا حسّب البيعات وش صرّفت به
العصر يوم ان القصر مالت افياه … في سوقنا الثوب الحمر وقّفت به
يجر ثوب البز واعظم بلواه … لو كان قلبي ممحلٍ ربّعت به

ويختتم القصيدة بغزل خافت. إلا أن هذا الغزل يعلو صوته في القصيدة التالية التي يفتتحها بوصف ظعائن الحبيبة المرتحلة. ويراقب قطعان الإبل التي اختفت أوائلها خلف قنن الجبال بينما لا تزال البقية في مرمى النظر تغطي المرتفعات "الشفا" وتنتشر فوقها كما تنتشر الغيوم في السماء. وفجأة تنتقل به الذكريات إلى الماضي القريب حينما كان البدو نازلين بالقرب من نفي وكانت بناتهم يترددن إلى سوق القرية ويمشين بخطى بطيئة متثاقلة تشبه خطى الطفل الصغير أو الإمام الذي يقيس الظل بخطاه ليعرف ما إذا كان قد حان وقت صلاة العصر، وهذا من التشبيهات البارعة التي اشتهر بها ابن سبيل. ويسهب في وصف محاسن أولئك الفتيات البدويات وينبه إلى أن سلطان الحب قهر الفرسان والأمراء والشيوخ. ونستنتج من

الأبيات الأخيرة أن شيوخ البدو الأقوياء كانوا يفرضون إتاوات "معاليم" على أهل القرى:

يامل قلبٍ طار عنه اليـقينِ	**من يوم قفّن الظعاين زهازيم**
هقّن اوايلهن مع القنّتينِ	**واتلاهن اللي بالشفا كنّه الغيم**
وذكرت منزلهم علينا قطين	**أيام عندي بين شدّاد ومْقيم**
وجيّة بنات البدو تسيارتين	**وتواجبن ما بين ردّه وتسليم**
إلى مشَن كنه تخطّى الجنين	**والا المطوّع يقدم العصر تقديم**
عشر الخْطا يمشن بها ساعتين	**كن المسيْر خْلاف لولا التعازيم**
وبْهنْ لطلاب الهوى شارتين	**السلهمه وظْهارهن المقاديم**
والبخنق اللي تفصله طرقتين	**دون الشفايا والثمان المناظيم**
تشعف قْلوب اهل الحيا الحاضرين	**ومعهن سهوم تصرّم القلب تصريم**
وآخر مزرّ جْيوبهن فرقتين	**عن مثل درّ مْعطّفات المرازيم**
معهن لمثلي حيرة ما تبين	**ولا من مفرّ عْن القدر والمقاسيم**
ما اقول شيٍ ما نظرته بعيني	**الى اقبلن ما عن لقاهن مهازيم**
الحب بيّح كل قلبٍ فطينِ	**كم واحد قبلي تبيّح ولا ليم**
خلا الشيوخ يبيّحون الكنين	**تبايعوا لشْراه شقح ومجاهيم**
اللي مواقفهم على الاولين	**ولهم على حضر القرايا معاليم**

ومن أبرز أصحاب المدرسة الوجدانية بعد ابن سبيل قريبه فهيد ابن عويويد المجماج الذي عاصره وكان يسكن الأثلة قرب نفي. وقد حازت قصيدته التالية على إعجاب متذوقي الشعر النبطي واستطاع فيها أن يمزج بين الغزل وارتحال القبيلة بشكل ربما فاق فيه ابن سبيل.

لا والله الا شدّوا البدو نجّاع	**كل هدم مبناه وارتدّ زمله**
شدّوا ودنّوا للحني كل مطواع	**كل اشقحٍ زين زفيفه ورمله**
طوّوا وروّوا وانتووا عقب مجماع	**وراع المودّه فرّق البين شمله**
غادٍ لهم فوق الرفايع تِزِلْواع	**واللي نوى دربٍ عزل وانقسم له**
اقفوا كما نوٍّ نثر ماه وانزاع	**برقه يرفرف والسدى يرتدم له**
وابكرتاه اللي غدت بين الاقطاع	**ياكود دورتها على اللي جهم له**
ما ادري مع اللي يم دخنه بالاسناع	**والا مع اللي سنّدوا مستهمله**
ما هيب لا حاشي ولا هيب مرجاع	**عفرا فتاة وراعيه ما وسم له**
راعي هدب عينٍ مظاليل ووساع	**سودٍ هدبها والمحاجير جمله**
ابو قرونٍ فوق متنه يجي باع	**شقرٍ على بيض العواتق يَعَمْلَه**
ياعود موزٍ ليّنٍ له تمرياع	**ومْنين ما هب الهوا مال حمله**
عليه قلبي بين الاضلاع ينصاع	**كما يصوع الصيد رامٍ خطم له**
أعوي عوى ذيبٍ ورا البدو نجّاع	**يقنب ياكود الله يجيب اللحم له**

حِبّه يخج القلب ما يوجع اوجاع **لا شك قلبي مودعه بيت نمله**[1]

وله أيضا هذه القصيدة التي تمتاز بجمال القافية ورقة الغزل. ويشبه قلبه في البيت الأخير بالشجيرة التي كلما أوشكت أن تبرعم "تبرض" وتعود إليها الحياة حان رحيل البدو وفراق الأحبة فتجف عروق القلب وتذبل أوراقه:

يامن لقلبٍ من شديد العرب جاض	**كما يجوض الى اونس الكي ممروض**
لا والله الا صار للبدو نضناض	**دونك حجير مغيزل العين مقضوض**
يامن يبشّرني عسى شيخهم راض	**وين انت ياللي لك مع البدو ملحوظ**
طوّوا وروّوا وانتوا عقب مقياظ	**ولا نيب راجيهم الى جرّة الحوض**
يوم استقلّوا والمظاهير قفّاض	**غدى لهم دون المشاريف عاروض**
يبون برّاقٍ على دارهم ناض	**مختلطة به عشبة الصيف وحموض**[2]
شفّوا وهفّوا واتّقوا عقب الاعراض	**وامسيت حالي من هوى زيد مقروض**
وامسيت كني هاويٍ حبس الارفاض	**وصبرت يوم انه مقاسيم وحظوظ**
والدمع من عيني على محجري فاض	**فيضة شعيبٍ فايضٍ له على روض**
إلى استعز القلب واعنز بالابراض	**تعرّضه من طاري البدو عاروض**

ومن شعراء المدرسة الوجدانية الذين وظفوا ثنائية البادية والحاضرة توظيفا بارعا سويلم العلي، خصوصا في قصيدته **ياخوي طاب الكيف له والتعاليل**، وهي قصيدة جميلة تستحق منا وقفة تأمل. يبدأ سويلم قصيدته بالحديث عن مأساته الشخصية إلا أن القصيدة تؤول إلى استعراض تمثيلي يحكي مأساة الإنسان والحياة في صحراء الجزيرة العربية بشكل عام، يحكي صراع الإنسان مع أخيه الإنسان ومع قوى الطبيعة القاهرة التي لا يملك معها حولا ولا قوة. ولكي يعطي هذه النظرة صفة الشمولية يعمد سويلم إلى انتقاء مشهدين من حياة البادية والحاضرة.

يفتتح سويلم قصيدته في البيتين الأولين بتوجيه الخطاب إلى أخيه يبثه الشكوى ويقابل بين حالة الشقاء التي هو فيها وبين الحالة المضادة، حالة السعادة، التي ينعم بها أخوه. فالأخ في منتهى السعادة والسرور لأن محبوبته قريبة منه تصلها المراسيل والعيون "الشبوح"، أما محبوبة سويلم فقد ارتحلت إلى بلاد نائية وانقطعت أخبارها. بعد هذين البيتين ينتقل سويلم إلى موضوع آخر من المواضيع المتوارثة في الشعر العربي، ألا وهو بَيْن الحبيبة وارتحال عشيرتها. إلا أن سويلم يرسم لنا في قصيدته منظراً حياً فنحس من قراءتنا لأبياته أننا نرى القوم منشغلين في تهيئة جمالهم للرحيل يركضون هنا وهناك ونشاهد أردانهم ترفرف من سرعة جريهم. ولكي يكثف

(١)**الحني**: الهوادج. **مطواع**: جمل مذلل. **تزلواع**: اختلاط واضطراب. **انزاع**: انزاح وانقشع. **السدى**: السحاب. **ياكود**: ما أصعب. **جهم**: انطلق مبكرا. **مستهمله**: لا يقصدون جهة معينة. **يصوع**: يطرد. **يخج**: يخترق وينفذ ويتغلغل.

(٢) **جاض**: ضج بالبكاء والشكوى. **نضناض**: جلبة. **راض**: تأخر وأبطأ في الرحيل. **ملحوظ**: معرفة وخبرة. **إلى جرة الحوض**: حتى وقت استخراج البدو أحواض الجلد التي يستخدمونها لسقيا الإبل في فصل الصيف. **حموض**: حمض.

الصورة ويبين قسماتها يعمد إلى تقسيم الظاعنين إلى قسمين، قسم لا يزال يجمع متاعه ويحمله وقسم آخر استقل وبدأ المسيرة. ثم تبدأ الرحلة الجماعية وتسير الجمال سيراً حثيثاً "زعاجيل" ويتركون الشاعر خلفهم وحيداً كاسف البال يرقبهم عن بعد وقد اعتلوا النجاد "شَفَّوا" ثم انحدروا في الوهاد "هَفّوا" واختفوا وراء الحزون. وتبدأ مصيبة سويلم حينما يصبح رحيل المحبوبة أمراً واقعاً ويستقر في ذهنه أنه ليس هناك وسائل ولا سبل "سلوم" للوصال واللقاء. ويصف تخلفه عن محبوبته وعشيرتها ويقارن وحشته بالناقة التي شذت عن الإبل الواردة فضاعت في متاهات الصحراء وظلمة الليل، فهي إن لم تفترسها السباع فسوف تموت عطشا، وأمست تهجل، أي تسير مسرعة على غير هدى؛ كل هذه صور منتزعة من حياة الصحراء مما يؤكد تغلغل مكونات هذه الحياة في اللاوعي كما يعكس ذلك الموروث الشعري.

ويوجه سويلم اللعنة في البيتين التاليين على من يلومه. بعد ذلك يصور لنا وجده بعد رحيل المحبوبة ويسوق في قصيدته مشهدين استطراديين متقابلين ينتهي كل منهما نهاية مأساوية تمثل مأساة الشاعر بعد فراق الحبيبة. المشهد الأول مستمد من حياة البادية حيث يصور فيه الشاعر فارساً من فرسان البادية المغاوير شاكي السلاح ممتطياً صهوة جواده يرعى إبله في الفلاة. هذه العيس الثمينة فيها العشاير وفيها الخلفات وفيها الحيل، بعضها حيرانها صغيرة "ثْلاد" وبعضها حيرانها قاربت سن الفطام "مخاليل". وصاحب الأبل فارس مغوار معتد بنفسه لا يخشى الموت ولا يأبه به، فهو يرعى إبله في أطيب المراعي التي أصابها مطر الوسمي "تدوس الوسوم"، وهذا دليل على شجاعته وعدم اكتراثه بالخطر لأن المراعي الطيبة لا يستطيع الوصول إليها إلا الرجال الأشداء لشدة تنافس القبائل عليها.

وتبدأ حركة الأحداث بظهور ركب من الغزاة سبروا الإبل وعقدوا العزم على نهبها. ركائب هؤلاء الغزاة صلبة ومدربة على الغزو وقطع الفيافي تركت الرحال والنسوع آثارها على ظهورها فانقلب شعر المتن أبيض "شيب المتون". وكل واحد من الغزاة الطامعين في الإبل أبلج الوجه، دلالة النبل وكرم المحتد، متعود "ضاري" على القيام بالأعمال البطولية "كسب التنافيل" التي تنفله، أي تميزه، على غيره من الرجال وتجعله أرفع منهم مقاماً. هؤلاء الغزاة متعطشون لنهب الإبل "ضَرْما"، ولا يلامون على ذلك "ما فيه لومٍ" فهذه ممارسات وأعراف تقرها حياة الصحراء.

وتبدأ الأحداث تتلاحق بسرعة في البيت الثامن عشر حين يغير الغزاة على الإبل فيتصدى لهم صاحبها الحلاحل "حلحيل" على فرسه المقدام "حشور" العزوم ينهب به الأرض "يرادي به". وصاحب الإبل هذا سلالة شيوخ أكارم وشجعان "تالي شيوخٍ قرومٍ" لا تعوزه الشجاعة ولا الرأي "شَذْرٍ حَذِرْ". وينهب الغزاة إبله لكنه يصر على الاستماتة في سبيل استعادتها منهم، فالإنسان لا يتخلى عن حقه بسهولة "كلٍّ على حَقِّه شحوحٍ

بحومٍ".

وهكذا يتمكن الشاعر في هذه الأبيات القليلة أن يهيء المستمع ويشد انتباهه لمتابعة الأحداث التي تقترب من الذروة. يستجمع صاحب الإبل شجاعته "**أحضر حياه**" فهو فارس لا تجد الوساوس والخوف سبيلاً إلى نفسه "**ولا بنفسه وهوم**" فيطلق لفرسه العنان "**صَلّة**" ويتتبع الغزاة ليستخلص الإبل منهم وليدرأ عن نفسه العار حتى لا يكون سبة بين الناس. إلا أن أحد الرماة المهرة المتمرسين في حرب الصحراء "**ضاريٍ بالمحاويل**" يترجل عن راحلته بسرعة "**طبّح**" وصوب إلى فرسه طلقة جندلتها فوقعت على الأرض ورفعت برجليها إلى أعلى وصار حذاؤها يلمع في الأفق كالنجوم في قبة السماء. ويضطر صاحب الإبل بعد قتل فرسه إلى التخلي عن طلب الغزاة ويعود حسيرا ذليلا تغوص قدماه في كثبان الرمال الناعمة. وهكذا تتجلى سخرية القدر ويتحول الإنسان العزيز في طرفة عين إلى شخص ضعيف كاسف البال مسلوب الإرادة يسهر الليل وحيداً صامتاً لا يمتلك حتى الشكوى.

البيت السابع والعشرون من القصيدة يلخص المشهد الأول وينقلنا بخفة ورشاقة إلى المشهد الثاني. يرفع الستار في المشهد الثاني عن فلاح نشيط ركز كل جهده وزرع كل أمله في فلاحته وفي أربعمائة صاع من القمح الصافي يترقب غلتها وما سيجنيه منها في موسم الحصاد. فهو يمتح الماء من البئر العميق على أربع محال ويبدأ العمل مبكراً مع غروب رقيب النجم، أي قبل الفجر. ويستخدم في المتح أربع وأربع نوق صلبة قوية "**أربع عقايبها أربعٍ كنّسٍ حيل**" تنهض الماء في غروب واسعة "**وساع الكمومٍ**". ولما ظهرت سنابل القمح من مخابئها وقرب موعد الحصاد نشأت سحابة ثقيلة مظلمة محملة بالمطر. أمطرت هذه السحابة مطراً دافقاً رافقاً على المفالي، أما أطراف الحاضرة والمزارع "**روس النواحي**" فأمطرت عليها برداً بحجم رؤوس بهم الغنم. وأتلف البرد الزرع وجرف السيل السنابل وراحت ثمرة كفاح الفلاح هدراً. ويصور سويلم سنابل القمح وقد اختلطت بغثاء السيل الذي يشبه بياضه بالثياب "**الهدوم**". والويل للفلاح بعد هذه الكارثة من مالك الأرض والدائنين. وينهي سويلم قصيدته بالعودة إلى ذكر الحبيبة العفيفة المصونة التي قال القصيدة من أجلها مقفلا بذلك الإطار الغزلي للقصيدة. لكن الغزل هنا قيمة أدبية لا تختلف عن حب الروايات والأفلام. الغزل ليس إلا إطارا فنيا صاغه الشاعر ليفرغ فيه هذين المشهدين عن صاحب الإبل المنهوبة والفلاح الذي جرف السيل زرعه. ونلاحظ أن سويلم يعرض أمامنا هذين المشهدين بنفس الإحساس والوعي والإدراك ونخرج من قصيدته بالانطباع أن الموروث الشعري في الجزيرة العربية، كما تمثله هذه القصيدة، لا ينظر إلى البداوة والحضارة كنمطين متضادين من أنماط الحياة بقدر ما ينظر إليهما كنمطين متعايشين وكخيارين متاحين للحياة وكحقائق أساسية من حقائق الواقع

المعاش في البيئة الصحراوية. الاختلاف بين الحضارة والبداوة مثل الاختلاف بين فصول السنة، إنه ضروري لدورة الحياة واستمرارها . يقول سويلم:

اخـوي طاب الكيف له والتـعـاليل ... صـدره وسـيع ولا تجـيـه الهـمـومِ
لى واهنيّـه له شْـبـوح ومـراسـيل ... وانا شْـبـوحي مـا تجـيب العلوم
البـدو شـالوا نوّهوا بالمراحـيل ... وكلٍّ رِكَض للـزمل شِـلاّه تـومي
حَـدٍ يخِمّ العِلْق يخْطيـه ويشـيل ... وْحَـدٍ تقَلّل مـا بِقي له لِزوم
شـالوا وقـفّن الظعـاين زعـاجـيل ... شَـقّـوا وْهَفّـوا واتّقـوا بالحـزوم
وانا بمرقـاب الشـقـا عـيني تخـيل ... في راس مـرقـابٍ طويل الرجـوم
أخـايل الاظعـان واقـفت مـقـابيل ... اسـتـقـبلن ظعـون زاهى الرقـوم
وايّست من دعّـاج الاعـيـان بالميل ... ولا لـي علـى نـابي الردايف سلوم
واهَجِـرْ قلبي كـان هو طاول الطيل ... عــز الله اني مـهـجلٍ كل يوم
اهْجـال من تاهت عن الذود بالليل ... مـا بين سـرح لوارد الجـو تومي
الولف بلوى به هبـال وهرافـيل ... لولا الحـيـا راعـيـه يرمى الهـدوم
ياالايمي جـعله بحـسـر وغـرابيل ... الله يبـلا بالبـلا من يلوم
عـسـاه بالدنيـا قليل المحـاصـيل ... وبالآخـره يسـقى حـمـيم وسـمـوم
وجـدي عليـهـا وجـد من له مـواحـيل ... حـيلٍ وخلفـاتٍ تدوس الوسـوم
وعـشـايرٍ شِـقّحٍ ثْلاد ومـخـاليل ... ومـعـهن على شـقـران فِلْوٍ قحـوم
سِـبِّـر لعـجـمـانٍ على كِنّسٍ حـيل ... شـيب المتـون عـيـونهن تقل لومي
كل ابلجٍ ضـارٍ يكسب التنافـيل ... ضـرمـا يبـون المال مـا فـيـه لوم
وغـارت عليـه القـوم خـيل ورجـاجـيل ... وطبّح على فِلْوٍ حَـشُـورٍ عَـزوم
واقـفى يرادي به عن الخـيل حِلْحـيل ... شَـذْرٍ حَـذِرْ تالي شْـيـوخٍ قْـروم
واقـفت على ذوده عـصـاةٍ مـشـاكـيل ... وْكِلٍّ على حَـقّـه شـحـوحٍ بِحـوم
وصلّه وخلّى العج مـثل المخـاييل ... عج الرمك والبل مـثل الغـيـوم
يبي يداري هرجـة القـول والقـيل ... أحـضـر حـيـاه ولا بنفـسـه وْهوم
وطبّح له اللي ضـاريٍ بالمحـاويل ... وثارت إلى ان حْـذاه مـثل النجـوم
واقـفى مْـذِلٍّ مع دكـاك الغـرامـيل ... يفـرك يديه ومـر كـبـده يزوم
عـقب السـعـد والعـز والبن والهـيل ... وكـبشٍ مْـرَبّينه لكل مـحـشـوم
اليـوم يسـهـر كل مـا جَـرْهَد الليل ... ودايم على غـيـضـه صنوتٍ كـضـوم
هذا وجـودي وجـد من له مـواحـيل ... من عـقب مـا هي ذود صـارت قْـسـوم
أو وجـد من صـدّر على اربع مـحـاحـيل ... لهـا لْيـا غـاب الرقـيب مـعلوم
صـدّر على اربعـمـايةٍ كلهـا كـيل ... حبٍّ حـمـر تسـقي نواحـيـه كـوم
اربع عـقـايبـهـا اربعٍ كِنّسٍ حـيل ... يشـيلن المـا في وسـاع الكمـوم
يوم اسـتـتم الزرع شـال النمـا شـيل ... نِشَت بردها كـبـر روس البـهـوم
وهلّت على وصط المفـالي همـاليل ... وصـارت على روس النواحي رجـوم
واللي بقى من حـبّـهـا شـاله السـيل ... غـثـو السـبل بالسـيل مـثل الهـدوم
واصـبح يصـيح ويزعج الويل بالويل ... عن نول مـا نالت يديه مـحـروم

الله يكفينا شرور المخاييل الا عطا الرحمه كما انه رحوم
ما قلتها باللي تعرف التهاويل ولا هي من اللي يجمعن العلوم

المشهد السياسي

كان يسود بين أهل الجزيرة العربية آنذاك عاملان متنازعان؛ نزعة انفصالية تغذيها رغبة كل مدينة وكل قبيلة في الاستقلال والاحتفاظ لنفسها بمواردها المحدودة ومقدراتها الشحيحة تقابلها نزعة نحو الاندماج والتوحد لما يحققه ذلك من استقرار وسلام يساعد على ازدهار الزراعة والتجارة وتنمية الموارد وتأمين الطرق وحفظ الأرواح والممتلكات. وكان من أهم العوائق التي تقف أمام نزعة الاندماج السياسي عدم التوافق بين مفهوم القبيلة التي يتحدد الانتماء لها، وما يترتب على ذلك الانتماء من حقوق وواجبات، من خلال نظام القرابة والعصبية، وبين مفهوم الدولة الذي يتحدد الانتماء لها من خلال مفهوم المواطنة والانتماء المكاني. وكلما سارعت الدولة خطاها وحثت مساعيها نحو تكريس سلطتها وتعزيز هيمنتها كلما اتضحت حدة التناقض بينها وبين النظام القبلي. وليس من المستغرب أن تسعى الدولة لتقويض ثقافة الصحراء بقيمها القبلية وأن تتبنى أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية القبيلة وبأساليب لا تختلف كثيرا عن تلك التي تبنتها قديما مدنيات الهلال الخصيب كما بينا سابقا والتي تقوم على المقابلة والمفاضلة بين البداوة والحضارة وإبراز التضادية بينهما مع التأكيد دوما على أفضلية التحضر والاستقرار وعلى تفوق الثقافة المدنية الكتابية على ثقافة الترحال الشفهية.

تعدد مراكز القوة

لنبدأ بالتأكيد على أن تصنيف سكان الجزيرة العربية إلى بدو وحضر يقوم على أسس معاشية بحتة دون أن يكون لهذا التصنيف أي مدلول سياسي، بمعنى أن أيا منهما لا يشكل في حد ذاته قوة سياسية منفصلة تقف ضد الأخرى. فمثلما تقوم الحروب بين البدو والحضر تقوم الحروب كذلك بين الحضر ضد بعضهم البعض كما يتقاتل البدو أنفسهم فيما بين بعضهم البعض. وليس من المستغرب مثلا أن تتحالف قوة بدوية مع قوة حضرية ضد قوة أخرى بدوية أو حضرية، مثلما تحالفت مثلا عنيزة مع مطير ضد قحطان في كون دخنة التي قتل فيها حزام ابن حشر، كما يتحدث عن ذلك بشيء من التفصيل كل من داوتي (Doughty 1921: 473-85) وابن بليهد (بليهد ١٩٧٢/١: ١٥٢-٥). ولو أخذنا القبيلة الواحدة ككيان سياسي مستقل فإننا نجد من بين أبنائها البدو والحضر، كما سبق القول. ومثلما يمكن لقبيلة قوية أن تجبر بعض القرى الضعيفة على الرضوخ لسيطرتها يمكن لمدينة قوية أن تخضع القبائل المحيطة بها لسلطتها. ولو أمعنا النظر في التاريخ السياسي لشبه الجزيرة العربية لتأكد لنا تناظر البداوة والحضارة وتوازنهما ثقافيا واجتماعيا. مثلما يمكن لمدينة، أو قاعدة حضرية، أن تنمو وتزدهر في ظل الظروف المواتية لتصبح دولة تبسط

سيادتها على مناطق شاسعة من الجزيرة، كذلك يمكن للقبيلة أن تتحول إلى دولة دون أن تمر بمراحل تطورية وتتدرج من البداوة إلى التحضر ثم الدولة. لكن، بطبيعة الحال، لا بد للدولة متى ما قامت من قاعدة حضرية. هذا يأتي بشكل ملازم لنشوء الدولة ومتزامن مع قيامها وليس سببا ضروريا سابقا لقيامها. الإمارات والمشيخات التي توالت على الجزيرة العربية قامت شرعية البعض منها على أساس مدني حضري بينما قامت شرعية البعض الآخر على أساس قبلي مثل دولة الجبريين ودولة آل حميد ودولة آل رشيد. ولقد كاد ابن شعلان حديثا أن يؤسس لقبيلة الرولة دولة مركزها الجوف لولا أن الظروف الدولية حينها لم تكن مؤاتية (Musil 1927: 110).

ومما يساعد على قيام الدولة وقوع قاعدة السلطة فيها على مفترق طرق الحج والتجارة، وكذلك توالى سنوات الخصب وتوفر الماء في الآبار وازدهار الزراعة. وقد تتوفر الظروف الملائمة لمدينة من المدن في فترة من الفترات ثم تتغير الأحوال فتنضب موارد المدينة وتضعف الإمارة فيها نتيجة أسباب داخلية كأن تتوالى عليها سنوات الجدب أو يعم الوباء أو نتيجة ظروف دولية كأن تتحول طرق الحج أو التجارة أو تظهر اختراعات جديدة تحدث انقلابا في وسائل النقل والمواصلات. وسواء كانت الأمارة أساسها قبلي أو حضري فإن قوتها مرهونة بقدرتها على استغلال الموارد البشرية والمادية من الحضر والبدو على حد سواء ودمج الإنتاج الرعوي والإنتاج الزراعي في نظام اقتصادي متكامل. قيام إمارة حضرية قوية وقادرة على الحفاظ على استمرار الإمارة واستقلالها ضد القوى الأخرى وعلى صد عدوان البدو يتطلب كثافة سكانية وكذلك توفر الفائض الإنتاجي من أجل تحقيق الثروة اللازمة لتشكيل قوة ضاربة وتجهيزها بما يلزم من السلاح ووسائل النقل. هكذا يصف موزيل الأساس المادي والحربي لإمارة الرشيد في حائل:

> يزكي ابن رشيد بادية شمر ويأخذ ريالا على كل خمسة بعارين ويستثني من ذلك الرجال الذين يغزون معه. ويعطي الأمير هؤلاء بواريد وذخيرة وركائب لكنه لا يصرف لهم نقودا ويكفيهم ما يحصلون عليه من غنائم. وعلى شيخ القبيلة أن يذهب للسلام على الأمير مرة كل شهر أو شهرين يسيّر عليه. أما الزكاة التي يأخذها الأمير من الحضر فهي عبارة عن عيش وتمر تودع في بيت المال ثم يوزعها الأمير على جنده وحاشيته ويمنح منها عطايا للمحتاجين (Musil 1928b: 4-5).

كان هذا هو الوضع السائد في وسط الجزيرة العربية وشمالها حتى نهايات القرن التاسع عشر وبداية العشرين، في مرحلة كانت فيها القاعدة التكنولوجية عموما تتسم بالبساطة والسلطة المركزية شبه معدومة أو ضعيفة لو وجدت وذراعها قصيرة لا تمتد إلى الأطراف النائية والقبائل المتوغلة في البداوة، وكانت معظم المناطق والمدن والقبائل تعيش حالة من التوازن سمحت لها بقدر كبير من حرية الحركة واستقلالية القرار. بسبب ندرة المطر وشح الموارد كانت الحياة في بلدان الجزيرة العربية قبل نهضتها الحديثة كفاح متواصل وتعب لا ينقطع في سبيل

الحصول على ما يقوّم الصلب ويقيم الأود لمواصلة الكد والكدح وكان الجميع، بدوا وحضرا، يعيشون حالة مستمرة من الترقب والحذر خوفا من الحروب والمجاعات والكوارث الطبيعية من السيول الجارفة إلى البَرَد إلى العواصف إلى الجراد وغير ذلك من الآفات. البيئة الصحراوية القاسية في مناخها وطبيعتها والشحيحة في مواردها جعلت الحصول على البلغة أمرا عسيرا مما نمى لدى أبنائها نزعة التنافس وما يولده ذلك من جسارة وجرأة. في ظل هذه النزعة التمردية وفي ظل انعدام الثروة وفائض الإنتاج يصبح قيام سلطة مركزية قادرة على فرض الأمن والاستقرار في المجتمع أمرا متعذرا. لذلك فإنه بعد خروج الخلافة من الجزيرة إلى بلاد الشام والعراق عادت الفتن إلى وسط الجزيرة والصحراء العربية مما أدى إلى تفسخ النظام السياسي وتداعي سلطة الدولة. في ظل الظروف الاقتصادية الشحيحة التي لا تسمح بقيام سلطة توحد الجميع في قوة واحدة فإن القرى والقبائل تتشظّى سياسيا وتنعزل عن بعضها البعض وينعدم التعاون فيما بينها وتسود علاقاتها الصراعات المستمرة والحروب. تحولت القرى إلى حصون مسورة ونكص البدو إلى عاداتهم الجاهلية في الغزو والكسب. كل قبيلة وكل قرية وكل أمارة لها قصة تحكيها وتاريخ حافل بالصراعات المستمرة والمناوشات التي لا تنقطع. ومثلما تقوم بين القبائل علاقات حرب وعلاقات سلم، كذلك الحال مع الحضر وأهل القرى. قد تبدو حياة البادية للحضر حياة عنف ومذابح وفوضى عارمة وأن القبائل لا تتوقف عن قتل بعضها البعض. لكن الواقع أن الدم المسفوك في الحروب التي تقوم بين القرى والمدن بعضها البعض أغزر بكثير من الدماء التي أريقت في الحروب القبلية أو جراء مهاجمة قبائل البدو للقرى والمدن (al-Juhany 1983: 269-74). لا ننكر أنه قامت هنا وهناك وعلى فترات متباعدة مشيخات وإمارات صغيرة –تذكرنا بإمارات كندة والغساسنة والمناذرة في عصر ما قبل الإسلام– استطاعت أن تمد سلطتها وتفرض السلام على وسط الجزيرة وتجبر القبائل والقرى على الخضوع لها. غير أن ما تؤكده مصادر التاريخ المحلية وتصوره الأشعار التي وصلتنا من تلك الحقب هو أن فترات السلم كانت فترات قصيرة ومتباعدة. ومما يؤكد ذلك أن الرجل آنذاك، بدويا أو حضريا، كان يحمل سلاحه أينما ذهب ولا يتخلى عنه ويعده مكملا لزيه ومتمما لرجولته، مثله مثل العباءة أو العمامة.

الفراغ السياسي الذي ينجم عن غياب السلطة المركزية يؤدي بطبيعة الحال إلى تعدد مراكز القوى، قبلية وحضرية، التي يحاول كل منها جاهدا الاحتفاظ باستقلاليته وتوسيع نفوذه. أما القرى الزراعية الصغيرة والقبائل الضعيفة فإنها تصبح مسرحا لهذه القوى المتصارعة التي يحاول كل منها بسط سلطته عليها وإخضاعها واستغلال مواردها. في مثل هذه الأوضاع يصبح البدو عادة هم

أصحاب اليد العليا ويسود قانونهم وشرعتهم مشكلين بذلك خطرا حقيقيا يهدد الفلاحين في قراهم الصغيرة المعزولة المتناثرة في الصحراء. كما أن البدو يتحكمون في الطرق والمسالك البرية التي تربط بين مختلف المدن والقرى والأمصار. ومما يسهّل عليهم كل ذلك طبيعة حياتهم المتحركة وممارستهم للغزو بشكل مستمر وما يملكونه من عدة الحرب ووسائل النقل مثل الإبل والخيول وقدرتهم على حشد أعداد كبيرة من المحاربين من أبناء القبيلة الواحدة. نظرا لأسلحة البدو البدائية يمكن لأهل القرى حماية أنفسهم من هجمات البدو بإحاطة القرية بسور طيني. لكن المشكلة أساسا لا تكمن في صد عدوان البدو على القرية ذاتها وإنما في الخروج منها عند الضرورة للاحتطاب مثلا وجني الحشائش ورعي الماشية وما إلى ذلك، والأهم من ذلك الخروج للحج والسفر وتسيير الحدرات والقوافل لأغراض الامتيار والتبادل التجاري. لذا تضطر القرى الضعيفة إلى دفع إتاوة "خاوه" للبدو لدفع غائلتهم واتقاء هجماتهم التي قد تتسبب في إتلاف المحاصيل وقطع السابلة وتوقف النشاطات الزراعية والتجارية. والأخاوة في نظر البدوي عار ما بعده عار وذل ما بعده ذل لكنها في نظر الحضري مبلغ زهيد مستعد لدفعه ليوفر على نفسه عناء الحرب ونفقاتها الباهضة. يقول الشاعر نامي ابن ثعلي من العضيان من عتيبة معرضا بأهل نفي الذين كانوا يدفعون الخاوة للعضيان:

حط الاخاوه ياغميصانِ ياقايد العجله باذانيها

فأجابه الشاعر عبدالله ابن سبيل أمير نفي قائلا له إننا نرمي لك عرموشا مثل الذي نرميه لكلب الغنم الذي يحميها من الذئب:

أعطيك شلوٍ مثل سحمانِ تنبح ورا القريه واهاليها

وينبغي لنا أن نستدرك هنا بالقول أن علاقة الخاوة لا تقابَل دائما بالتذمر من الحضر، خصوصا إذا ما أوفى الطرف الآخر بالتزاماته على الوجه الصحيح وكانت معاملته لأخيه خالية من التغطرس والابتزاز وكانت العلاقة بين الطرفين تتسم بالاحترام المتبادل، لأن الحضر في القرى الصغيرة المعزولة كانوا فعلا بحاجة إلى من يحميهم، ولا يضيرهم دفع الخاوة، إذا كانت في الحدود المعقولة، مقابل الحماية والأمن، لأنها خدمة من طرف لآخر مثلها مثل غيرها من الخدمات، والخدمات عادة لا تقدم مجانا ولا أحد يطمع بالحصول عليها بدون مقابل، ودفع الخاوة، في نهاية الأمر، لا يختلف كثيرا عن دفع الضريبة للحاكم. فهذا مثلا مناكد ابن معيتق من الشملان من عنزة، صاحب قرية الحليفة، كان مرتبطاً بعلاقة خاوة مع صنيتان ابن شميلان أحد فرسان قبيلة بني رشيد المعدودين. ولما قُتل صنيتان على يد الدغيرات من شمر رثاه ابن معيتق، من ضمن من رثوه، بقصيدة مؤثرة منها قوله:

قولة لحَد ما ترد شيٍّ ليا فات ولا ينفع المفلوج عوج الطلابه
لا واحليفي عندكم يالدغيرات ياللي تطشّون العشا للذيابه

لا واحليفي يوم تطرى الحلافات — اللي بجاله ما يزعزع جنابه
نزه الشوارب عن دروب المخِمّات — زيزوم قومٍ ما تْوَنّي ركابه[1]

والبدو لا يفرضون الخاوة على القرى فقط بل كذلك على القبائل الضعيفة. كما أن المدن القوية أيضا تفرض على القرى الأضعف منها دفع ما يسمونه العشير. فهذا حميدان الشويعر يقول عن قرية الداخلة:

واهل الداخله النواصر — خاطرهم مقطوعٍ ظْهَره
ابن ماضي راع الروضه — ياخذ منهم ربع الثمره

وله قصيدة أخرى وجهها إلى أمراء وثيثه يقول فيها أن ضعف جدّهم لهّس العنقري، أي جرّأه، أن يأخذ منه حلاوي نماه أي ما تغلّه نخيله من التمور:

جدّكم رَخْمةٍ ماكرٍ للطيور — لهّس العنقري، كَلْ حلاوي نماه

ويقول محمد ابن سعود ابن مانع الملقب هميلان في قصيدته العينية المشهورة التي يسجل فيها نجدته لبني عمه العبادل في وادي بريك ضد آل عايذ ويبين أن العبادل كانوا يدفعون لآل عايذ جزءا من تمورهم اتقاء لشرهم:

نزلنا بها والعبدلي كان قبلنا — لْطيب الجنا منهل لذيذ النوايع
يهديه لاشرارٍ مْدارات شرهم — ومن بَرّ خوف الشر فالبِر ضايع

وغالبا ما كان رميزان ابن غشام يفتخر في شعره باستقلالية الروضة تحت قيادته. وللشاعر زيد الخشيم قصيدة في ديرته قفار يستهلها بالافتخار بأن قفار، بخلاف غيرها من القرى الأخرى، من القوة بحيث لا تضطر إلى شراء الحماية عن طريق دفع الأخاوة أو العشير:

لي ديرةٍ سمر الغرايب قْباله — بشرقيّ اجا يازين زمّة حيوره
بالسيف حامينه دَوالي رجاله — من كل طمّاعٍ يبي من عشوره

لو تفحصنا الأوضاع السياسية والاجتماعية في الجزيرة العربية قبل نهضتها الحديثة لوجدناها بشكل عام لا تشبه الأوضاع في المناطق النهرية المجاورة مثل حوض النيل وبلاد الرافدين والشام وفارس التي كانت تشكل كيانات سياسية كبيرة يتخذ الحكم فيها طابع المركزية والاستبداد. كانت أوضاع الجزيرة العربية أقرب شبها ببلاد اليونان القديمة. ولنبدأ بالجغرافيا والمناخ. لا توجد في اليونان أنهار دائمة الجريان ومناخها يميل إلى الجفاف والزراعة فيها محدودة لقلة الأراضي الخصبة التي تتوفر فيها المياه والتي تنحصر في السهول الضيقة التي تحيطها الجبال الجرداء. كل هذه العوامل تشكل عائقا يحول دون ازدهار الزراعة وتجعل اليونان في حاجة مستمرة إلى الخارج في تأمين جزء كبير من متطلباتها الغذائية،

(١) **قولة لحد:** أي أن تقول "الله لحد" أي "ياما وياما" عبارة عن الأسف والأسى، وهي لا تفيد ولا ترد شيئا فات وانقضى. **المفلوج:** من دُحضت حجته وخسر قضيته أمام خصمه. **تطشّون:** ترمون. **ما يزعزع جنابه:** يعيش آمنا لا يخيفه شيء ولا يتعدّى عليه أحد خوفا من الذي هو في حمايته. **نزه الشوارب:** نقي العرض. **دروب المخمّات:** السلوكيات والتصرفات المشينة. **زيزوم قوم:** قائدهم وعقيدهم. **ما تونّي ركابه:** لا تفتر من كثرة مغازيه.

خصوصا القمح، مثلهم في ذلك مثل أهل الجزيرة الذين كانوا يجلبون معظم ما يحتاجونه من الحبوب من العراق والشام. ومن أهم أشجار بلاد اليونان شجرة الزيتون التي تشبه النخلة في وفرة الإنتاج وعدم الحاجة إلى عناية فائقة وكلاهما ثمرته سهلة النقل والحفظ، إلا أن كلا منهما بطيئة النمو تحتاج في البداية وقبل أن تبدأ الإنتاج إلى عمل شاق وصبر وجهد متواصل يتطلب سنينا من الاستقرار لذلك لا تزدهر زراعتها إلا في ظل سلطة قوية تفرض الأمن، وكان قطع أشجار الزيتون والنخيل من الأساليب المتبعة في الحروب لإضعاف المدينة المحاصرة وتجويع أهلها، ومن هنا أصبح غصن الزيتون وجريد النخل يرمزان للسلام والاستقرار.

وقد حالت وعورة التضاريس والطبيعة الجبلية دون الاتصال بين الجزر التي تتشكل منها بلاد اليونان والتي تتناثر في البحر كما تتناثر الواحات في صحراء الجزيرة العربية. هذا نَمّى لدى الإغريق النزعة الانفصالية، أو الروح الاستقلالية. لذلك كانت البلاد مقسّمة إلى وحدات سياسية صغيرة تعرف باسم المدينة الحرة أو المدينة الدولة polis، وهي دويلة ذات سيادة مستقلة تتألف من مركز حضري، أي مدينة والمناطق القريبة منها والخاضعة لها. كتب عبداللطيف أحمد علي عن دولة المدينة يقول:

> بدأت دول المدن اليونانية على شكل مراكز مدنية كانت تقام عادة داخل مساحة ضيقة في السهول الصغيرة الكثيرة في العالم اليوناني، وسرعان ما اتسعت رقعتها اتساعا لم يتعد الحيز الضيق الذي أتاحته لها الطبيعة. على أن ضيق المساحة الشديدة في حالة بعض السهول، أو قيامها في موقع غير ملائم، أو جدب الأرض لعدم توافر المياه، لم يتح لبعض الجماعات الرعوية أو حتى الريفية أن تبني مراكز مدنية، فظلت تعيش في قرى ومزارع متناثرة. فإذا حدث أن نشأت دولة مدينة في سهل ولم تكن متصلة بمنطقة خلفية أو "ظهير" يكفي لمدها بالقوى البشرية اللازمة، فإن دولة المدينة في هذه الحالة، مثل كورنثه بالقياس إلى أثينا، كانت تعجز عن أن تصبح قوة كبرى على الرغم من رخائها الاقتصادي وموقعها الجغرافي الممتاز (علي ١٩٧٦: ٧٦).

وتقوم دولة المدينة في بداياتها على أساس قبلي، حيث أن القبيلة كانت هي التنظيم السائد بين الإغريق أثناء هجرتهم إلى جنوب شبه جزيرة البلقان حتى استقرارهم في الجزر اليونانية. وكان سكان كل مدينة ينقسمون إلى فئات ثلاث هي: أهل الجبل من الرعاة، وأهل السهل من المزارعين، وأهل الساحل من التجار، وكانت كل فئة من هذه الفئات الثلاث بحاجة إلى الأخرى وقامت بينها علاقات تبادل وتكامل اقتصادي وسياسي وعسكري. وهذا قريب الشبه بما كان عليه الوضع في مجتمعات الجزيرة إذا أضفنا طبقة العقيلات إلى ثنائية البدو والحضر.

أضف إلى ذلك أن شح الموارد في بلاد اليونان وفي بلاد العرب دفع بالسكان هنا وهناك إلى المغامرة وامتهان التجارة والنقل والعمل في مجالات الاستيراد والتصدير. مثلما كانت سفن التجار الإغريق تمخر عباب بحر أيجة وتصارع أمواجه

العاتية كانت إبل العقيلات تخترق متاهات الصحراء العربية ومفازاتها. البعير، سفينة الصحراء، جعل الإبحار في الصحراء أمرا ممكنا. ومثلما قامت صراعات بين مدن الإغريق في محاولة كل منها للسيطرة على طرق التجارة في بحر أيجة كذلك قامت صراعات بين مدن الجزيرة العربية للسيطرة على طرق التجارة الصحراوية. ويذكر المسلم أن مهنا الصالح قد اكتسب ثقة الولاة في بغداد والبصرة، وتمكن أن يترأس قوافل الحجاج منافسا لآل رشيد، وكانت قوافله عام ١٢٦٥هـ/١٨٤٩م يصل عدد الإبل فيها إلى خمسين ألفا تحمل الحجاج وحرسا يصل إلى عشرين ألفا.

وكما هي الحال في أثينا القديمة أو أسبرطة، يشكل التجار في إمارات وسط الجزيرة العربية ومدنها المستقلة، وبالتحديد تجار عقيل، طبقة أوليجاركية تلعب دورا هاما في تشكيل سياسة المدينة ورسم علاقتها مع القرى والمدن المجاورة والقبائل القريبة أو تلك التي تمر عبرها قوافلها التجارية، وكان لهم تأثيرهم البالغ في توجيه سياسات الأمير لأنه في الواقع اعتلى الإمارة بموجب تعاقد ضمني أو صريح مع هذه الطبقة بالذات يلتزم بموجبه برعاية مصالحها مقابل الحصول على دعمها ومساندتها. وهذا ما تشير إليه قصيدة الشاعر محمد العبدالله القاضي التي يفتخر فيها بديرته عنيزة والتي تستحق منا وقفة قصيرة. تؤكد الرواية الشعبية أن القاضي بعد ما قال قصيدته المشهورة التي امتدح فيها طلال ابن رشيد ومطلعها: **طلال لو قلبك حجر أو حديدي**، غضب عليه الأمير زامل السليم لأنه اعتبر أن مدح القاضي لطلال ابن رشيد، عدو عنيزة اللدود، خيانة لا تغتفر. عندها قال القاضي قصيدته في عنيزة لكنه لم يعتذر من الأمير زامل ولم يمدحه بل مدح المدينة ورجالها لينفي عن نفسه تهمة عدم الولاء لوطنه، كما يشير إلى ذلك البيت الأخير من القصيدة، وكذلك ليثير نخوة أولئك الرجال لينصروه أمام جور الأمير وذلك بتذكيرهم بأنهم هم أصحاب القوة والنفوذ والثروة والجاه وأن الأمير بدونهم لا يستطيع أن يفعل شيئا. القصيدة ليست قصيدة مدح، إنها قصيدة فخر لأن الشاعر يعتبر نفسه من الطبقة التي يتحدث عنها في قصيدته. ويبدو أن خطة القاضي نجحت واستمرت الضغوط على زامل من وجهاء المدينة الذين أعجبتهم القصيدة حتى اضطر إلى استدعاء الشاعر ليطيب خاطره ويكافئه على القصيدة. حضر القاضي وقال له زامل: اطلب ما تشاء مكافأة على قصيدتك العصماء في بلدك عنيزة. أجاب القاضي: **اللي أبيه يازامل إنه إلى جا الديره ضْيوف ما يَـعَـقْبَن عليهم بعدك أحد، إلى ضيّفتهم أنت أضيّفهم أنا بعدك**. هذا تأكيد على انتماء القاضي للطبقة الاستقراطية التي يفتخر بالانتماء إليها في قصيدته. كذلك أراد القاضي أن ينفي عن نفسه الحاجة إلى عطاء ابن رشيد، وهي تهمة حاول زامل أن يلصقها به. تقول الرواية الشعبية أن قصيدة القاضي في مدح طلال ابن رشيد وقعت في يد زامل فأضاف إليها هذا البيت بقصد تشويه سمعة القاضي وتصويره

كما لو كان يستجدي ابن رشيد. يقول البيت:

ياشيخ انا طالِبْك مِيّة مجيدي   مع مشلحٍ ياشيخ انا مشلحي ذاب

ونلاحظ أن القاضي في قصيدته، مثله مثل زيد الخشيم في قصيدة له يمتدح بها بلدته قفار، لم يمدح حاكما ولا أميرا. كان يفتخر برجال عنيزة، نخبة من المواطنين، **جماعِه**، بل قل طبقة أرستقراطية، هو من بينهم، طبقة من الشجعان المحاربين ومن أصحاب الرأي ومن القادرين على البذل والكرم. يستهل القاضي قصيدته بأبيات يطلب فيها السقيا لديرته ثم يقول:

يسقي مفالي ديرةٍ ضَمّ جالَه   ما يعجب الناظر بشوفه ويهتال
بِرْباه حور العِيِن يسحر جماله   وحْماه هو مربى الجوازي والاطفال
دارٍ لنا وادى الرمه هو شماله   غربيّه الضاحي وشرقيّه الجال
في روضةٍ شِرْف المباني قْبالَه   لجّة غْروسَه دايره تِقِل تفْصال
غين وبساتينٍ ظليلٍ ظلاله   مِتْمايْلٍ كالدوح شامله الاقبال
فسايلٍ كالتين ياحَيّ فاله   وفواكهٍ فيها الثمر والحِمِل مال
كالليل والا الحشر لجّة مَحاله   ماها ومرعاها مِرِيٍّ وسلسال
دارٍ لنجد مْشَرّعٍ كم عنى له   راجٍ ومحتاجٍ ولاجٍ ونزّال
الضيف هو وايا الضعيف ارتكى له   كْرام النفوس اهل القواعد والافعال
دارٍ يْجِير الجار بَه من جلالِه   وَفْقٍ من الباري بها عز واقبال
دار الندى دار السعد والشكاله   ما ساقت الخاوه للاول ولا التال
حَمَوا حْماها بالمراجل رْجالَه   لين اوحشوا من جا لجاله بالافعال
صالوا وصادموا الدول دون جاله   بْحَرْبٍ وضربٍ يِسْنِد العايل ان عال
بْرايٍ وتدبيرٍ وعقل وصِماله   وصبرٍ وتقديمٍ وتوخير الاحوال
بْعَزمٍ وْجَزْمٍ كان هَمَّوا بْقاله   ما ثَمَّنَوا أو طاوعوا شور ذلال
فان بْرِكَوا للراي شالت حْماله   زمل التخوت اللي يشيلون الاثقال
شالَوا حْمولٍ ما يْراوَز مِشالَه   العفو ما اصبرهم على كل الاحوال
أخيار واشرارٍ الى جا مجاله   عِقّال في حالٍ وفي حال جِهّال
عْدامٍ شَغاميمٍ كرامٍ سْبالَه   هم سورَها وحْماه كان الوحل حال
يعْجِبك مرباع الغميس ان غدى له   نَوَّر بْنَوّارِه وبازهاره اشكال
ما حدّر الوادي وغرْب وْشِماله   من وادي الروضه الى خشمه العال
ومقْياظها حد الوعر من سَهاله   رامه ومهْرِه والبريقا الى الجال
أمٍّ لنا من عَقَّها من عْياله   عدم البصر والسمع والمال والحال[1]

(١) يحد عنيزة غربا رمال النفود وشرقا جبال الصفراء. **تقل تفصال**: كأنها صممت تصميما هندسيا لجمالها. **فسايل**: الغرس وأشجار النخيل. **مشرع**: أبوابها مشرعة لا يغلقها أهلها في وجوه المحتاجين ومن يطلبون الرفد أو الحماية. **القواعد**: الهبات التي يمنحها القادرون للمحتاجين بانتظام. **الغميس**: مراع خصبة بالقرب من عنيزة. **الوادي**: وادي الرمة. الغميس والوادي ورامه ومهره والبريقا كلها أماكن تحيط بمدينة عنيزة.

إرهاصات قيام السلطة المركزية

بداية نمو مراكز التبادل التجاري في وسط الجزيرة العربية ونشاطها منذ القرن السابع عشر نتيجة للتغيرات الدولية هو العامل المسؤول عن كسر دورة التبادل التجاري المحلي المحدود بين البدو والحضر والقائم حصريا على تبادل المنتجات الرعوية والزراعية لتأخذ بعدا إقليميا ساعد على جذب رؤوس الأموال والسيولة النقدية من خارج المنطقة مما نتج عنه تنشيط حركات البناء واستصلاح الأراضي ونشاط حركة الاستقرار والتحضر. هذه هي الإرهاصات التي قادت لاحقا إلى قيام سلطة مركزية وحدت هذه المراكز التجارية في دولة واحدة. وقد ساعد نشاط العقيلات التجاري واللوجستي على قيام الدولة لأنهم كانوا يفضلون سلطة واحدة يدفعون لها الرسوم والضرائب بدلا من تعدد السلطات المتمثلة في أمراء المدن وشيوخ القبائل المنتشرة على طرق التجارة والتي تطالبهم كل منها بدفع ضريبة لها. وهذا بالتحديد ما حدث مثلا في أوربا وأدى إلى انهيار نظام الاقطاع وقيام الدول الحديثة هناك بعد نشاط التبادل التجاري وظهور طبقة التجار.

بدأت الأحداث الدولية تلقي بظلالها على الوضع داخل الجزيرة العربية بشكل ملفت منذ العام ١٤٩٧ حينما أبحر المكتشف البرتغالي فاسكو دي جاما حول رأس الرجاء الصالح واتجه شرقا عبر المحيط الهندي إلى ساحل مالابار الهندي. وفي سنة ١٥٠٩ أرسل البرتغاليون أربع سفن تجارية إلى ملقا ثم استولوا سنة ١٥١٠ على جوا على ساحل الهند الغربي وسيطروا على التجارة في غربي أندونيسيا وفي جزر الهند الشرقية. واستمرت سيطرتهم حتى نهاية القرن السادس عشر حينما تأسست شركة الهند الشرقية البريطانية سنة ١٦٠٠ وشركة الهند الشرقية الهولندية سنة ١٦٠٢. واحتد التنافس بين الشركتين للسيطرة على التجارة في جزر الهند الشرقية، خصوصا تجارة التوابل. هذه التطورات مع ما صاحبها من تطورات في صناعة السفن وتقنيات الملاحة أدت إلى انهيار النظام التجاري القديم مما حدى بأهل الجزيرة إلى تحويل استثماراتهم نحو الداخل فأسسوا المستوطنات واتجهوا نحو الزراعة والاتجار بالخيول والإبل. ومما شجعهم على ذلك زيادة طلب الدولة العثمانية على هذه السلع، ومن بعدها الحكومة البريطانية في الهند. كما أن اكتشاف القهوة وزراعتها في اليمن عزز من التجارة الداخلية في الجزيرة العربية وزيادة حجم صادراتها. هذه هي الفترة التي شهدت تزايد نشاط العقيلات من أهالي نجد الذين عملوا على نقل البضائع الشرقية برا على إبلهم من موانئ الخليج إلى موانئ الشام على البحر الأبيض المتوسط ثم نقل البضائع الغربية في الاتجاه المعاكس في رحلة تستغرق حوالي شهرين، وقد يصل عدد الإبل في هذه القوافل إلى أكثر من خمسة عشر ألف بعير محملة بالسلع والبضائع. كما أن المحاولات الجادة التي قامت بها الدولة العثمانية لتأمين طرق الحج أدى إلى كثافة عدد الحجاج وبالتالي زيادة

الطلب على الإبل لاستخدامها في نقل الحجاج، وكذلك صرف ما يسمى "صرة" إلى شيوخ القبائل التي تقع على طرق الحج لتأمينها. وقد شكل ذلك مصادر دخل لا يستهان بها لأهالي نجد وبالتالي توفر الفائض في الإنتاج اللازم لخزينة الدولة والذي لا يمكن قيام الدولة بدونه (al-Freih: 1990)..

ومن الأسئلة الشائكة التي كثيرا ما يطرحها الباحثون بإلحاح هو لماذا قامت الدولة في منطقة العارض بدلا من القصيم!. قد تكمن الإجابة في أن القصيم لم تتحول إلي منطقة استقرار حضري إلا في وقت متأخر، مقارنة بمنطقة العارض ووادي حنيفة. هذا إذا كنا نتحدث عن تاريخ نجد الذي يبتدأ من الفترة التي سبقت ظهور الإسلام. ظهرت الدعوة الإسلامية واليمامة تُقيت بقمحها ورُطَبها مكة ومدن الحجاز وتطَلّع نبيّها مسيلمة أن يشارك محمدا في الأمر. هذا بينما كان القصيم حينها يعني شقائق الرمل التي تنبت فيها قصايم الغضا والارطى، لا غير. منذ بداية العصر التاريخي ونحن نقرأ أن الحدائق الغناء وبساتين الزرع وغين النخيل تحف ضفاف وادي حنيفة، بينما لا نجد على ضفاف وادي الرمة إلا الروضات والفياض والمفالي. وليست منطقة حائل والشمال بأحسن حال من القصيم. ومن أدلة السبق الحضاري لمنطقة العارض أن العلم وفد منها إلى القصيم قبيل ظهور الدعوة الوهابية على يد الشيخ ابن عضيب. وفيما بعد كان معظم مشائخ القصيم وعلمائه يفدون إليه من منطقتي الوشم والعارض. كانت القصيم حينذاك منطقة فرونتيير frontier مدنها كلها حديثة نعرف مؤسس كل واحدة منها وتاريخ تأسيسها، بينما يعود تاريخ بعض مدن وقرى الوشم والعارض إلى ما قبل الإسلام وإلى عصور سبقت طسم وجديس. بينما كانت القصيم فلاة ترعاها الإبل كانت منطقة العارض والوشم تعج بالعلماء وتعج بالإمارات الثرية والقوية التي قد تصل في حجمها حجم أحد دول الخليج الصغيرة. كانت هذه الإمارات في صراع مستمر، كل منها تخوض حروبا توسعية تحاول من خلالها مد نفوذها وسيادتها على جاراتها، ولكن أيا منها لم تتمكن من تحقيق هذا الطموح لأنها لم توفق في العثور على المعادلة اللازمة لتحقيق السيادة الشاملة، بكل أبعاد هذه المعادلة السياسية والعقائدية والعسكرية والاقتصادية.

في الفترة التي سبقت ظهور الدعوة الوهابية وقيام الدولة السعودية نلاحظ أن أهل منطقة الوشم والعارض كانوا قد وصلوا إلى درجة لا بأس بها من النضج السياسي في تفكيرهم وفي فهمهم لشرعية السلطة ومقومات الحكم وواجبات الحاكم، مما يعني أن الأجواء صارت مهيأة لتقبل فكرة الدولة، وهذا ما تعكسه نصوص الشعر النبطي التي وصلتنا من تلك الفترة والتي لم ندرسها بعد كمادة تعكس الواقع السياسي والاجتماعي. ازدهار الشعر النبطي والاحتفاء به وتدوينه كان يشكل حلقة من حلقات الازدهار العلمي والأدبي التي كانت تعيشه المنطقة قبيل

ظهور الدعوة الوهابية، والتي كانت الدعوة أحد إفرازاتها. ويمكننا أن نستدل من هذا الشعر النبطي أيضا، والذي لا نجد له نظيرا مماثلا من تلك الفترة في القصيم أو حائل، على مدى انتشار التعليم، حيث أن معظم من وصلنا شعرهم من تلك الفترة كانوا متعلمين نسخوا أشعارهم بأيديهم، ومن ذلك الأصل تناسلت النسخ والمخطوطات اللاحقة. هذا عدا ما تزخر به أشعارهم من إيماءات إلى الأدب العربي وتناص مع قصائد كلاسيكية فصيحة ومن تفقه في أمور الدين والعقيدة.

من الشعراء الذين يمكن الرجوع لهم واستنطاق أشعارهم في هذا الصدد أولئك الذين وصلنا كم لا بأس به من إنتاجهم مثل رميزان ابن غشام، أمير رو ضة سدير، وخاله جبر ابن سيار أمير القصب، وهما متعاصران، وحميدان الشويعر من القصب أيضا، الذي أتى بُعيد الإثنين مباشرة وكاد يدرك ظهور دعوة الشيخ ابن عبدالوهاب. يشكل هؤلاء الثلاثة مدرسة شعرية متميزة بحكم تركيزهم في أشعارهم على القضايا الاجتماعية والسياسية في عصرهم، هذا عدا صلة القرابة التي تربطهم حيث أن جبر هو خال رميزان وهو أيضا يرتبط مع حميدان بانتمائهما إلى بلدة القصب وإلى قبيلة بني خالد. وقد بلغ كل واحد من هؤلاء حدا من الشهرة أحاله عند العامة من شخصية تاريخية إلي رمز أسطوري تحاك حوله الحكايات. ويكفيك من شهرة رميزان أن مؤرخي تلك الفترة ينعتونه بالبطل الضرغام. إلا أنه، وبالرغم من المكانة الاجتماعية والسياسية لجبر ورميزان، تفوق حميدان عليهما بسخريته اللاذعة، مما جعل شعره ينتشر بين الناس. لو قرأنا أشعار هؤلاء الثلاثة بتمعن لخلصنا إلى أن المنطقة كانت قد سئمت حالة الشتات والتشرذم السياسي وانعدام الأمن والاستقرار وأصبح الناس يتطلعون إلى قيام سلطة تحقق العدل وتبسط الأمن والنظام والاستقرار. منذ تلك المرحلة والعارض تتمغّط استعدادا للوثوب.

هناك مصطلحات وتعابير ومفاهيم سياسية مشتركة ومتداولة بين هؤلاء الشعراء الثلاثة ومبثوثة في أشعارهم مما يجعل قصائدهم متناصة بشكل كثيف ومتفقة في قاموسها الشعري، وهذا يجعلني أرى فيها تعبيرا عن وعي عام وإرادة جماعية كانتا تختمران في أذهان الجميع. وأهم ما في هذه الرؤية التأكيد على ضرورة تطبيق الشريعة لضمان سيادة مبدأ العدل، وهذا من أهم الأسس التي تقوم عليها سلطة الدولة. ولكي نعطي أشعار هؤلاء قيمة سياسية ونفهمها على هذا الوجه علينا أن نتذكر بأنه في مجتمع يفتقر إلى سلطة مركزية ودولة ومؤسسات تنظم العلاقات الإنسانية وتطبق القانون تتحول كل العلاقات الاجتماعية والسياسية إلى علاقات شخصية ومباشرة ومشحونة بالمشاعر. لا توجد في ذلك المجتمع قنوات ووسائط بيروقراطية أو رسمية تُحيّد العلاقات بين الأفراد وتعطيها طابع الموضوعية والحيادية. ولذلك تختزل العلاقات السياسية لتأخذ شكل ومصطلح العلاقات القرابية

والاجتماعية. فالحليف السياسي مثلا يشار إليه بأنه "صديق" أو "صاحب" والمعارض السياسي يشار له بأنه "واشي" أو "نمام" أو "عذول" والمواطن على أنه "جار" أو "قصير"، وما شابه ذلك من مفردات لا تشير في الواقع إلى أفراد تربطهم مجرد علاقات شخصية وإنما إلى حلفاء وأعوان وشخصيات تلعب أدوارا سياسية مساندة أو مضادة. هكذا ينبغي لنا أن نفهم قصائد هؤلاء الشعراء ونفسرها. كما أنه لا ينبغي لنا مثلا أن نفسر قصائدهم الغزلية تفسيرا حرفيا فهم في الواقع لم يقصدوا بها عشيقات من النساء يتطلعون إلى وصالهن وإنما قصدوا التعبير عن آمال وتطلعات يطمحون إلى تحقيقها.

مما يؤسف له أن الناس لا يعرفون من شعر رميزان إلا المقدمة الغزلية لقصيدة ظاهرها غزل ولكن إيحاءاتها ورموزها سياسية بعث بها ألى خاله جبر بالقصب ومطلعها يقول: **ياجبر هو ضيم الليالي ينجلي**. وقد تكون المحبوبة التي يتغزل بها رميزان هي إمارة الروضة قبل أن يستولي عليها، حينما كان يطمح إليها. وقصائد رميزان كلها سياسية تحكي معاناته في تحمل تبعات السلطة والمسؤوليات الباهضة المترتبة على ذلك، وتتراوح بين الغموض والتشاؤم إذا كان مكسور الخاطر خارج السلطة وبين التفاؤل والوضوح إذا كان منتشيا على رأس السلطة. ولكي يبرر اغتصابه الإمارة من الأسرة الحاكمة قبله يورد في قصائده معايير الحكم العادل التي حادت عنها تلك الأسرة في ممارستها للحكم بينما هو سيتقيد بها. يمكننا أن نقرأ مجمل شعر رميزان كما نقرأ مذكرات أي زعيم سياسي يراوح في كتابته بين سرد الأحداث واستخلاص العبر. رميزان ليس شاعرا محترفا، وإن كان يقول شعرا جميلا، إنه مفكر اجتماعي وسياسي لا يجد أمامه، بصفته يعيش في مجتمع تغلب عليه الأمية والمشافهة، إلا الشعر وسيلة للتعبير عن قناعاته واستنتاجاته التي توصل إليها عن طريق التجربة الشخصية والتفاعل مع واقعه الاجتماعي والسياسي. تدور معظم قصائد رميزان حول النزاعات التي خاضها ضد خصومه، سواء تلك التي خاضها مع أبناء عمه في تنافسه معهم على السلطة أو تلك الحروب الخارجية التي خاضتها روضة سدير بزعامته مع جيرانها حول الماء والمرعى. إنها تعطينا صورة عن الواقع السياسي والاجتماعي لذلك العصر وما كان يعانيه أهله من آفات ومشاحنات تتمثل في استشراء الفتن وحدة التنافس ودموية الصراع، عصر كان فيه الاغتيال خيارا كثيرا ما لجأ إليه الخصوم لحل خلافتهم السياسية، حتى بين الأشقاء والأقارب.

الشعر بالنسبة لزميزان لم يكن مطلبا في حد ذاته بقدر ما كان وسيلة التعبير المتاحة في ذلك العصر الشفهي لتسجيل المواقف السياسية وتخليد الأحداث وبلورة الرؤى والتصورات حيال الواقع السياسي والاجتماعي بوجه عام. لم تكن للكلمة الشعرية عند رميزان قيمة إلا بقدر ما هي تسجيل للحدث والفعل المؤثر. لذلك غالبا

ما تتناول قصائده مواضيع سياسية يؤكد فيها على صفات الأمير الذي يحرص على أمن البلد وحماية مصالح الرعية والعفة عما في يد الآخرين، وهذه أهم مقومات السيادة. ويقول إنه لا خير في سادة يجمعون ثروتهم "سمُونها" من فرض الأتاوات على من يلجأون إليهم طلبا للحماية، أو كما يقول "باغي ذراها":

فلا خير في سادات قوم من الثنا جياعٍ معاليها شْباعٍ بطونها
ولا خير في نفسٍ ولا في مشيخه إلى عاد من باغي ذراها سمونها

رميزان وخاله جبر ابن سيار شاعران متعاصران يربط بينهما، إضافة إلى علاقة الرحم، صداقة قوية يعززها تقاربهما في السن واشتراكهما في طريقة التفكير. كان كل منهما أمير لبلدته في وقت اتسم بحدة الصراع على السلطة ودمويته. لذا كثيرا ما بث أحدهما الآخر بما يشغل باله من هموم في رسالة شعرية تفيض بالشكوى وتلتمس النصح والمشورة. غير أننا نلاحظ أن جبر ابن سيار بلبل مغرد وفنان أقرب إلى شخصية الشاعر منه إلى شخصية الأمير المثقل بهموم الأمارة. هذا على خلاف رميزان الذي تنم أشعاره عن شخصية قيادية فذة وزعيم طموح ذو همة عالية. لكن قصائد جبر تنضح وعيا سياسيا ناضجا كما في قصيدة نظمها ضمن طقوس تسليمه لإمارة القصب إلى ابن أخيه يسدي إليه فيها بعض النصائح التي يجدر به اتباعها ليكون أميرا ناجحا. والقصيدة مانيفيستو سياسي يختصر لنا رؤية أهل ذلك العصر في الأسلوب الصحيح للحكم الذي ينبغي نهجه والسير عليه والأسلوب الخاطئ الذي ينبغي الابتعاد عنه، وهي قصيدة طويلة منها قوله:

عامل لسكان البلاد بشيمه بْسهالةٍ تَرْجي بها غفرانها
واجعل لهم نَصّ الكتاب شريعة ينقاد كرهٍ سبعها مع ضانها
واجعل لهم بالوجه منك عباسة وبشاشةٍ لإصلاحها في شانها

ويقول جبر في أحد قصائده مشخصا الوضع السياسي المزري آنذاك:

شيخانٍ ان فكّرت فيها لكنها ثعالب طرفا تفسد الملك جايره
إن جيت تبغي نفعها جاك ضرها جهارٍ وفيهم نيّة الخير بايره
ترى كسبهم ظلم الرعايا وطبعهم يدلّك عليه ان مات تشبح بصايره

ويقول في قصيدة أخرى:

فلا خير في شيخٍ إلى عاد طلعه قريبٍ وملاق الحكايا هذورها
راعي سياساتٍ بالادنين باطش والاضداد في بلدانها ما يذورها
من الغش ممزوجٍ وبالوجه باسم أخا منجلٍ حزّات الاقفا عَقُّورَها

ولا يستغرب أن يتأثر حميدان بمدرسة جبر الشعرية ويسير على الدرب الذي اختطه له ويمثل امتدادا له لأن كليهما من مدينة القصب من قبيلة السيايرة من الدعوم من بني خالد. وأسلوب الشعر التهكمي الساخر الذي نتلمس بداياته في بعض أشعار جبر طوره حميدان فيما بعد وحدّثه" بأن عمقه ومزجه بالسخرية السوداء ليصل به إلى الذروة. كما طور أسلوب النقد السياسي والاجتماعي الذي

بدأه جبر ابن سيار. ومن المرجح أن حميدان أدرك جبرا وروى عنه أشعاره، وربما أيضا أدرك رميزان ابن غشام لأنني عثرت له عند الحمدان على قصيدة يمدح فيها الشريف أبا نُمَيّ الذي دبّج فيه رميزان العديد من قصائد المديح. والقصيدة ركيكة مقارنة بشعر حميدان لكن لو ثبتت نسبتها إليه فإن ذلك يساعد في تحديد الفترة التي عاش فيها، وهي فترة يحفها الكثير من الغموض (صويان ٢٠٠٠: ٥٦٧-٧١). وربما يرجّح هذا الرأي أن العلاقة بين حميدان وبين ابن معمر أمير العيينة كانت متوترة، مثله في ذلك مثل رميزان (صويان ٢٠٠٠: ٤٠٥-١٤). يقول حميدان (حمدان ١٤١٧: ١٠٠-١):

ثم تاصل الى بو عليٍّ حجا — من لجا خايفٍ ضيم من يقهره
من ضنا با نميٍّ نشا بارعٍ — مثلما قد نشا نادر المصقره
ذا يجي لى مدحناه ذو منسبٍ — بالمفاخر ومن يفتخر يفخره
يفتخر بالنبي الذي بعده — عن صدا القلب له بالهدى طهّره
يابن خير الملا سيد المرسلين — والذي يكتني باللقا حيدره

الشكل الفني الساخر الذي وظفه حميدان في عرض قضاياه ومواضيعه الشعرية هو الذي حقق لاسمه الشهرة، أما القضايا والمواضيع في حد ذاتها فإنها كانت متداولة بين الكثيرين من شعراء تلك الفترة الذين كانت معظم قصائدهم تتناول الحالة السياسية والاجتماعية. وقد أسس حميدان الشويعر مدرسة شعرية حاول بعض من جاء بعده من الشعراء السير على نهجها، مثل عبدالله ابن جعيثن وسليمان ابن علي، لكنهم لم يحققوا نفس النجاح لأن قضايا شعرهم قضايا شخصية أما القضايا التي يطرحها حميدان في شعره فهي قضايا اجتماعية وسياسية ومن الوزن الثقيل، خصوصا حينما يمثل في أشعاره دور الإنسان المحطم المسكين الذي يعاني من قهر الحكام وجشع التجار وظلم القضاة. ومن الخطأ مقارنة سخرية حميدان بسخرية الحطيئة، كما يفعل بعض النقاد، لأن سخرية الحطيئة لا يوجهها وعي ولا تقود إلى فعل بينما سخرية حميدان تقود ألى توعية الناس بما يعانونه من مظالم وتحثهم على تغيير واقعهم نحو الأفضل. لكن لا شك أنه أخذ عن الحطيئة خطة البدء بالاستهزاء بالذات والسخرية من النفس. لكنني اعتقد أن حميدان حينما يوظف هذه الحيلة الشعرية ويهجو نفسه وبنته وولده ويفضح أمرهم فإنه ما كان، كما يعتقد بعض النقاد، يفكر بما كان يفكر فيه الحطيئة. لم يكن القصد في حالة حميدان سد الباب على من يريد أن يرد عليه ويهجوه من الشعراء، كما هو الحال بالنسبة للحطيئة. كان حميدان، إلى حدٍّ ما يتهيبل ويتبهلل، على نموذج جحا، مثلا، ولكن ليس بنفس الطريقة المبالغ فيها، ليضع نفسه في خانة اللي ما عليهم شرهه، أي مرفوع عنه العتب. يبدأ بالسخرية من نفسه تحاشيا لعقاب من ينتقدهم ويتندر بأفعالهم من الأمراء والحكام، وهو بذلك يعطي لنفسه مساحة أوسع لنقد الواقع السياسي وتحليله

وتصويره على حقيقته. لكن ذلك لم يجده نفعا. أفكار حميدان السياسية كلفته كثيرا، فقد طورد وشرد واضطر للجلاء أكثر من مرة. لكن شعره السياسي ونقده الساخر للأوضاع العامة أسس له رصيدا شعبيا لا يستهان به. هذا الرصيد الشعبي شكل له سياجا وحماية خففتا عنه بعض الشيء من وطئة جور الحكام الذين كان كل واحد منهم يتمنى لو يقطع رأسه ويسكت صوته.

ومعظم أشعار حميدان تدور حول انعدام العدل والأمن في عصره والافتقار إلى الأسس السليمة التي يقوم عليها الحكم السليم. ولا يمكننا في هذه العجالة أن نورد إلا النزر القليل من الأمثلة على ما نقول منها هذه الأبيات من قصيدة يبين فيها حميدان الوضع المتردي الذي آل إليه الحكام والأمراء في ذلك الوقت:

وبالحكام مِفْتَخْرٍ كِبير ... إلى من شفت زولِه قلت قارِه
سمينٍ للصحن لو هو خروف ... يدبّر مير تدبيره دِماره
جبانٍ ما يصادم له ضديد ... ولا يومٍ صخى كفّه بْباره
وبالحكام من يحمى الرعيّه ... عن العدوان عن سرقٍ وغاره
يسوس الملك في قلبه وعينه ... ومقصوده عماره عن دماره
إلى من البدو داسوا كِمامِه ... يخلّيهم جثايا بالمعاره

وهذه أبيات من قصيدة توضح أن حال العلماء آنذاك لم يكن أحسن حالا من الأمراء في ظلمهم للرعية وممالأتهم للقوي ضد الضعيف والغني ضد الفقير:

العالم يِدخِل ما يِطلِع ... سْحماً تاكل ولا تْحَمَى
يِحِبّ الكامد والجامد ... من مال الغير الى وْلِما
وانا امدح في العالم شاره ... واجوده في فرع الدهَما
لى جتك الطلبه في حلقك ... وتقابلت انت وايّا الخْصِما
ودلّى يسمع نبط الخصمه ... ولحقتك الشكّه والتهَما
الفِزْ في كفه دينار ... ليّاه يضرّبك اليْهَما

ومثلها قوله:

وبالناس من هو يدّعي بديانه ... مِتْمسّكٍ بديانته واوراده
عند الخلايق غافلٍ ويحسّن ... ياخذ شْريطه مثل جارى العاده
عنده لراع الصاع موسٍ جيّد ... واللي بلا صاعٍ له المكراده
احذر خداع الخاين المتعبّد ... لو دام ليله والنهار عْباده
كم غَرّ فيها من غريرٍ جاهل ... حَطّه لمثله مثل فخٍّ صاده

ونجد في قصائد رميزان وجبر وحميدان وشعراء تلك الفترة عموما حضورا قويا للسيف، رمز السلطة والقوة، لكنه ليس السيف البتار الذي تقطع به رقاب الكفار ولا السيف الذي يثأر به المرء من قاتل أخيه وابن عمه ولا السيف الذي يشهره الطغاة، وإنما السيف الذي يقيم العدل ويأخذ حق الضعيف من القوي والظالم من المظلوم. أتصور أن هذا هو المعنى الرمزي للسيف في مخيلة الناس عندنا، وحينما يعتزي

الحاكم أو ولي الأمر بسيفه فإنه لا يقصد إرهاب الناس وإنما يريد أن يؤكد على التزامه بإقامة العدل ورفع الحيف عن المظلوم. وحينما يقترن السيف بالمصحف فإن المصحف يصور المصدر الرمزي للتشريع بينما يصور السيف السلطة التنفيذية. ولا يقصد من ذلك، كما يتصور بعض الغربيين، أو حتى الأصوليين المتطرفين، نشر الدين الإسلامي وإكراه الناس على قبوله بقوة السلاح. لاحظ الفرق بين حضارة الصحراء العملية وحضارة الماء التأملية. الإغريق ذهبوا إلى الرمز الذي تعنيه العدالة وهو القسطاس بينما ذهبنا نحن إلي الأداة التي بها تتحقق العدالة، أداة القوة التنفيذية والتي بدونها يصعب تحقيق العدالة وإنفاذ القضاء. هذا الدمج الرمزي في أذهاننا بين السيف والعدالة شوّش التفكير بحيث لم يستطع منتوجنا الثقافي والفكري أن يبلور تصورا سياسيا يتضمن إمكانية فصل التشريعي عن التنفيذي، القضائي عن السياسي.

التحول من القبيلة إلى الدولة

قيام الدولة المركزية والشرعية التي تستمد منها سلطتها من المسائل التي شغلت بال الفلاسفة والمفكرين منذ عهد أفلاطون وأرسطو. ولقد كانت لابن خلدون آراء ثاقبة حيال موضوع تحول السلطة السياسية من النظام القبلي/العشائري إلى نظام الدولة المركزية، وقد ألمحنا باختصار شديد إلى البعض منها. وهذا مجال واسع لا مجال لنا هنا للإحاطة به إلا أن ما يهمنا هو رأيين أحدهما طرحه المحامي الإنجليزي هنري مين Sir Henry James Sumner Maine في كتابه **القانون القديم** (1861) *Ancient Law*، والآخر طرحه المفكر الفرنسي فوستيل دي كولانج Numa Denis Fustel de Coulanges في كتابه المدينة العتيقة *La cite Antique*، الذي ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان *The Ancient City* (1864). وهذان العملان من أوائل المؤلفات الغربية التي حاولت معالجة الموضوع بشكل مفصل وربطه بتطور عمليات الإنتاج وتبلور مفهوم الملكية الفردية وما ينتج عن ذلك من تحور في آليات تتبع النسب. ما يهمنا من هذين العملين أنهما يعالجان تحديدا الخطوات التي يتم بها استبدال مفهوم النسب أو الانتماء العشائري ليحل محله مفهوم المواطنة المكانية كعامل من عوامل التنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وكيف أنه تبعا لذلك تتحول علاقة الأفراد إلى علاقة تعاقدية بعد أن كانت في السابق تحكمها مكانة الشخص الاجتماعية. بمعنى أنه في النظام السياسي والاجتماعي القديم لم يكن التعاقد القانوني المجرّد هو الذي يحكم علاقة الأفراد وإنما الذي يحكم ذلك كان هو ما نسميه عندنا **الشرهه** أو **العشم**، فكل شخص له مكانته التي لا يكتسبها بجده وعمله وإنما يولد فيها ويرثها وراثة بحكم انتمائه العائلي والطبقة الاجتماعية التي يولد فيها. هذه المكانة هي التي تحدد ما له وما عليه تجاه الآخرين وما يتوقّع منهم وما يتوقعونه منه. ولا شك أن هذه التعميمات تلقي

بعض الضوء على التحولات السياسية والتشريعية التي حدثت في منطقة الجزيرة العربية وتساعدنا على فهمها.

يرى مين أن مفهوم العقد الذي يتحدث عنه أصحاب نظرية العقد الاجتماعي لا يمكن تصوره بدون وجود قوانين تحكم ذلك العقد الذي يُفترض أنه اتفاق مُلزم بين طرفين. ويحاول مين أن يصحح مفهوم أولئك عن طبيعة القانون بقوله إن أساس القانون وبذرته ليس وجود مشرع يسن القوانين ويفرضها بإرادته على الناس ويلزمهم بالتقيد بها وتطبيقها بحكم موقعه وما يتمتع به من سلطة سياسية. القانون، في نظره، يبدأ كعادات وتقاليد وسُنن وأعراف وسوابق يخضع لها الناس دون وعي أو قوة رادعة وهذه تتحول بالتدريج ومع نمو المؤسسات السياسية والاجتماعية وآليات الضبط الرسمية إلى قوانين ملزمة. أي أن الإنسان البدائي لم يكن يعرف القوانين بمفهومها الحديث لأن القانون نتاج تحولات تاريخية يمر بها الجنس البشري. والعقد بطبيعته شأن فردي والمجتمع البدائي كان يقوم على الجماعة ممثلة بالعائلة التي تمثل وحدة البناء الاجتماعي، وليس على الفرد، وكانت المسؤولية مسؤولية جماعية مشتركة وليست فردية، أو كما يقول المثل: في الجريرة تشترك العشيرة. وفي تشخيصه للمجتمع القديم قال مين بأن الوحدة الأساسية فيه ليس الفرد وإنما هي الحمولة التي تتألف من مجموعة عوائل وكل حمولة يرأسها أب تخضع لسلطته المطلقة، على خلاف المجتمعات الحديثة المتطورة والتي يشكل الأفراد المستقلين وحداتها الأساسية. في المجتمعات القديمة لم تكن للفرد حرية التملك أو البيع والشراء أو التعاقد مع أي طرف آخر خارج إطار الجماعة التي ينتمي لها. وإذا تجمع عدد من الحمائل شكلوا ما يسمى بالإغريقية *gens* وهو مصطلح كان اليونان يطلقونه على العشيرة الأبوية، ويقابله في اللاتينية عند الرومان مصطلح *curia*. وحينما تتحد مجموعة من هذه العشائر الأبوية تشكل ما يسمونه phratry ، أي قبيلة، ومجموعة القبائل تشكل رابطة confederacy . كل هذه المجموعات التي تنتظمها الرابطة يوحدهم النسب الأبوي agnation حيث يعتبرون أنفسهم منحدرين من جد واحد ويشكلون وحدة واحدة ومتماسكة. كانت الحمولة أشبه بالنقابة أو الشركة corporate group التي تتمتع بشخصية اعتبارية ويستمر وجودها عبر الزمن في الأولاد والأحفاد بعد موت الأجداد، ومما يحافظ على هذه الاستمرارية ما تمارسه العائلة من طقوس وتقدمه من قرابين لتحافظ على وحدتها وتبقى ذكراها ماثلة في النفوس. لذلك لم تكن حياة الفرد في تلك المجتمعات القديمة تبدأ بحياته وتنتهي بموته فهو استمرار لسلفه مثلما أن خلفه امتدادا له، فهو يبقى عائشا ما عاش أولاده من بعده وأحفاده وأحفاد أحفاده ولا يموت إلا بانقطاع سلالته. وعلى هذا الأساس فإن التنظيم السياسي يبدأ مسيرته التطورية بفرضية أن العامل الوحيد الذي ينتظم أعضاء

التجمع ويوحدهم سياسيا ويشكل أرضية مشتركة فيما بينهم ويدفعهم إلى العمل المشترك، ليس الجوار المكاني والانتماء لوطن وإنما صلة القرابة وانتسابهم جميعا إلى جد واحد، على أن يشمل ذلك الانتساب حتى من ينظَمّون للجماعة عن طريق الحلف أو التبني. وكان القانون الروماني القديم لا يعترف إلا بالانتساب للأب دون الأم، مما يعني حصر الميراث في الأبناء الذكور دون الإناث. لذا فإنه في حال انقطاع النسل من الأبناء الذكور تلجأ العوائل من أجل الحفاظ على الورث وعلى إقامة الشعائر والطقوس الدينية المتعلقة بعبادة الأسلاف إلى وسيلة التبني الذي يسميه مين حيلة قانونية legal fiction والتي بموجبها يتظاهر الطرفان ويدعيان أنهما أقرباء بالأصل وليس بالتبني. ولا يحل مفهوم الفرد محل الحمولة ومفهوم المواطنة والانتماء المكاني محل النسب والانتماء القرابي إلا في مراحل لاحقة حينما يقطع المجتمع شأوا على مسيرة التطور في مجال التنظيم الاجتماعي وتحل الملكية الفردية محل الملكية المشاعة والمسؤولية الشخصية محل المسؤولية الجماعية. المسؤولية الجماعية كانت هي الركيزة التي يرتكز عليها القانون في المجتمعات القديمة بحيث أن جميع الحقوق والواجبات والالتزامات والمسؤليات والجزاءات لا تقع على الفرد شخصيا وإنما على الجماعة التي ينتمي لها والتي يشترك معها في المسؤولية وفي كل الحقوق والواجبات. من أهم إسهامات مين تتبع تطور العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع من تلك االتي تسود في المجتمعات البدائية والتقليدية وتقوم على الانتماء العائلي والمنزلة الاجتماعية التي يورثها الآباء للأبناء ومن خلالها تتحدد جميع امتيازات الفرد والتزاماته ومكانته في المجتمع status إلى تلك التي تقوم على الإنجازات الفردية ويحددها التعاقد الحر والاتفاق الشخصي بين الأفراد مدعوما بسلطة القانون contact. وهكذا يرى مين أن ظهور الدولة لم يأت نتيجة التعاقد بين أفراد أحرار ومستقلين، كما يفهمه أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، وإنما نتيجة التحول التدريجي من العلاقات القرابية إلى العلاقات المكانية.

أراد مين أن يبين أن المجتمع القديم، على عكس ما كان يعتقد جان جاك روسو، لم يكن مجتمعا بريئا جنسيا لا يعرف قيود الزواج والمؤسسة العائلية ولم يكن مجتمعا مثاليا خال تماما من أي مظهر من مظاهر السلطة والقهر وتسود فيه المساواة بين الجنسين والحرية المطلقة بين الأفراد. لا يمكن أصلا، في نظر مين، أن تتحقق الحرية الفردية إلا بعد أن تحل الدولة محل العائلة ويصبح الفرد حرا يتعاقد مع من يشاء بصفته الشخصية لا العائلية ويتحرر من المكانة التي يفرضها انتماؤه العائلي وتحددها خلفيته الأسرية بدون مشيئة منه ولا إرادة ويتحلل مما يترتب على المكانة الموروثة من التزامات وقيود. هذه هي الحرية الحقيقية، في نظر مين، وليست الحرية الوهمية التي ينادي بها أصحاب نظرية العقد الاجتماعي من أمثال روسو

والتي لم تكن موجودة أصلا. كما أراد مين أن يبرهن في كتابه على أن السياقات الثقافية والاجتماعية والمرحلة الثقافية التي يمر بها أي شعب من الشعوب هي التي تشكل شخصية أفراده وقيمهم الثقافية، إذ لا توجد وحدة نفسية أو طبيعية بشرية ثابتة لا تتأثر بما يحيط بها من ظروف، على عكس ما كان يعتقده جرِمي بنتام Jeremy Bentham ومناصروه من أصحاب النظرية النفعية utilitarians الذين بلوروا مفهومهم للقانون الطبيعي على هذا الأساس الخاطئ الذي كانوا متأثرين فيه بقيم ومفاهيم المجتمع البريطاني إبان العصر الفيكتوري، فالقانون، بصفته نتاج إنساني، يخضع لعملية صيرورة مستمرة نتيجة للتحولات التاريخية والاجتماعية التي تمر بها الأمم.

ولا تختلف طروحات مين كثيرا عن طروحات المفكر الفرنسي فوستيل دي كولانج ليس فقط في تأكيده على أولوية النسب الأبوي وإنما أيضا اعتقاده بأن الشعوب اليونانية والرومانية القديمة لا تلقي ضوءا فقط على بدايات الجنس الآري وإنما على بدايات الجنس البشري كله. كان دي كولانج، مثله مثل مين، يتبنى مواقف سياسية محافظة وكتب كتابه **المدينة العتيقة** ليرد به على أنصار الثورة الفرنسية بتأكيده على محورية الملكية الخاصة كأحد أهم المؤسسات الإنسانية وليؤكد على أن الصورة المثالية التي يزعمها أولئك بخصوص ما كان يتمتع به الفرد من حرية في المجتمع الإغريقي والمجتمع الروماني قديما هي مجرد وهم. وقد ربط دي كولانج بين جذور الملكية الخاصة وجذور الانتساب للأب والتي تعود إلى عبادة أفراد العشائر للأسلاف الذين تحدروا منهم. في تلك المجتمعات القديمة كان جميع أفراد العائلة أو الحمولة gens، كما يقول، يعيشون على الأرض التي يملكونها ويؤكدون على ملكيتهم لها بدفن أجدادهم عليها. وتتمثل عبادة الأسلاف في إبقاء النار المقدسة التي تخلد ذكراهم مشتعلة رمزا لخلودهم ولتبقى ذكراهم حية في أذهان الخلف مما يعني أن خلود السلف مرهون باستمرارية وجود الخلف الذين يبقون النار مشتعلة، وهذا ما يؤكد على أهمية العائلة واستمراريتها عن طريق الزواج والإنجاب. وكان الأب هو سيد العائلة الذي يقع على عاتقه أداء طقوس العبادة وشعائرها والإبقاء على الشعلة حية وإنجاب الذكور الذين يواصلون المهمة، ويورث الأب مهامه لابنه الأكبر. وكانت الأرض التي تعيش عليها العائلة غير قابلة للبيع لوجود رفات الأجداد عليها ولا للتجزئة لأن ذلك يعني تمزق الحمولة. وفي تلك المرحلة البدائية لم تكن هناك أي مؤسسة سياسية أو دينية أو اقتصادية عدا المؤسسة العائلية. وقد ينضم إلى الحمولة بعض الموالي الذين يعبرون عن ولائهم بمشاركة الحمولة عبادة أسلافها. ولا يتم التحول من هذه الحياة العائلية القائمة على وحدة النسب إلى الحياة المدنية القائمة على المواطنة المكانية إلا بعد التحول من عبادة الأسلاف إلى عبادة المظاهر الطبيعية والأجرام السماوية التي يشترك فيها الجميع ولا تخص عائلة دون أخرى.

وفي المدينة تتوحد العوائل ويتألف مجلس لإدارة شؤونها يتألف من رؤساء العوائل الأرستقراطية التي تقطنها. نشوء المدن أدى إلى استعار الحروب بينها مما اضطر العائلات الاستقراطية التي تحكمها إلى الاستعانة بالموالي والعامة للدفاع عن مدنهم، وهذا مما عزز من مكانة هذه الطبقات المستضعفة التي صارت تعلو أصواتها للمطالبة بحقوقها مما أدى بالتالي إلى ثورة في أساليب التنظيم الاجتماعي والسياسي وتغير جذري في مفهوم الحرية والمواطنة والحقوق المدنية.

وتأتي أهمية دي كولانج في تأكيده على أهمية العشيرة كمؤسسة اجتماعية ودورها في تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وعلى أهمية وآليات الانتساب وأن مفهوم من هو القريب ومن هو الغريب مفهوم ثقافي بحت، مما يعني اختلاف هذا المفهوم وآلياته من مجتمع لآخر. كما أن نظرته إلى تطور المؤسسة العائلية والمؤسسة الدينية والطقوس التي تميزهما والقوانين التي تحكمها والمراحل التي مر بها كل منها في تطوره كان له تأثيره الملموس على المفكرين الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع الأوائل. وقد استفاد الأنثروبولوجيون من أطروحات دي كولانج في النظر إلى أشكال ووظائف الأنساق القرابية في المجتمعات البدائية التي أصبحت تشكل المادة الأساسية لأبحاثهم ودراساتهم.

طي صفحة البداوة

مع مطلع القرن العشرين أخذت البداوة بالانحسار نتيجة عدد من العوامل في مقدمتها التطورات التكنولوجية التي نتج عنها استبدال البدو أسلحتهم التقليدية من رمح وسيف وخنجر بالرشاش والبندقية الأوتوماتيكية متعددة الطلقات، ثم بعد ذلك دخول المكائن الآلية والسيارات إلى الجزيرة العربية مما نتج عنه تقلص دور الإبل في حياة العرب، وأخيرا نشوء الدولة الحديثة وتكريس مفهوم السلطة المركزية. كل ذلك أدى إلى تغلب الحضارة وأفول البداوة واضمحلال قيم الحياة الصحراوية.

يشكل الغزو عنصرا أساسيا من مقومات الحياة البدوية وهدفه ليس القتل بل السلب والنهب مع أقل قدر ممكن من الخسائر البشرية. ما يحدث من قتل أو إصابات أثناء الغزو ليست متعمدة لذاتها ولا تعدو أن تكون من ضمن الأخطار المتعلقة بطبيعة المهنة. لا شك أن أسلحة البدو البدائية تحد من الإصابات واستحرار القتل بينهم؛ إلا أن الرادع الأهم هو أن عصبة المقتول طال الزمان أو قصر سوف يطالبون بدمه من القاتل أو من عشيرته الأقربين، لا سيما أن القتال بالأسلحة البدائية يتم وجها لوجه مما يجعل التعرف على القاتل أمرا ميسورا. لذا فإنه حتى في حال كون الشخص متهورا لا يبالي فإن عشيرته سوف يحدون من غلوائه ويثنونه عن جر الجنايات عليهم وإلا خلعوه من القبيلة. لكن الأسلحة النارية غيرت من هذا كله حيث أن كفاءتها أدت إلى ارتفاع عدد القتلى وإلى عدم معرفة القاتل الذي غالبا ما يسدد

هدفه من مخبأ أو من مسافة بعيدة. وتسديد الهدف من مخبأ أو من مكان بعيد لا يترك مجالا للضحية أن يطلب المنع من مهاجمه ولا يتيح الفرصة لرفاقه أن يذودوا عنه. هذا أدى إلى انهيار الأصول والأعراف التقليدية التي كانت في السابق تحكم ممارسة الغزو مما حوله إلى مهنة خطيرة جدا. ويدرك البدو أن دخول الأسلحة النارية غيرت قوانين اللعبة تماما وحولت الغزو من ميدان لاستعراض الشجاعة والفروسية والمروءة والشهامة إلى مجزرة حظ الذليل فيها مثل حظ الشجاع. يقول الشيخ مناحي الهيضل من عتيبة:

ياكيف يمدح راعي النيشان حذفة شرودٍ بِمْهَوَى
خطلان الايدي ما لهم ميدان الخبل والطيب سوا
ما عاد يوجد للعرب ميدان ويلاه ياعصرٍ مضى

ولما جاءت السيارات حلت محل الإبل كوسيلة ناجعة للمواصلات ونقل البضائع والمسافرين مما نتج عنه انصراف الناس عن الإبل وتدني أسعارها. ومما ضاعف من تردي الوضع أن مجيء السيارات صاحبه مجيء مكائن ضخ الماء مما قضى على استخدام الإبل في السواني لجذب المياه من الآبار. أضف إلى ذلك تغير عادات الناس الغذائية وعزوفهم عن لحوم الإبل وحليبها واتجاههم نحو لحوم الأغنام والطيور والأسماك وحليب البقر. وبذلك أصبحت الغنم منافسا قويا للإبل كمصدر للغذاء، خصوصا وأن السيارات مكنت رعاة الغنم من نقلها إلى المراعي النائية في قلب الصحراء التي لم تكن لتقدر على الوصول إليها من قبل وجلب الماء لها يوميا من الآبار البعيدة. وكان لذلك أثره في تدهور المراعي الصحراوية لأن الأغنام في رعيها تقضي على الأعشاب وتجتثها من جذورها مما يعيق من نموها في السنوات القادمة، على خلاف الإبل التي ترعى وهي تسير دون أن تتوقف فهي لذلك لا تقطف إلا جزءا من الشجيرة ويبقى منها ما يكفي لعودة الحياة لها في الموسم القادم. ومما فاقم من تدهور البيئة الصحراوية ممارسة الاحتطاب الجائر، علاوة على الصيد الجائر إذ أن السيارات والأسلحة النارية شكلت سلاحا فتاكا في يد هواة رياضة القنص الذين قضوا تماما على الحيوانات الصحراوية من نعام وظباء ووعول وأرانب والتي كانت تشكل في الماضي مصدرا غذائيا هاما لبدو الصحراء (Lancaster 1981: 139-45).

مع انحسار دور الإبل وتقلص منافعها لم تعد البداوة خيارا اقتصاديا مجزيا وتراجعت أهميتها كوسيلة ناجعة لاستغلال البيئة الصحراوية التي هي أصلا، كما قلنا، كانت قد أخذت في التدهور. إلا أن أهم العوامل التي أدت إلى انحسار البداوة وتقويض سلطة القبيلة ظهور الدولة الحديثة. سبق أن بينا اعتراضنا على اعتبار البداوة كنشاط اقتصادي ووسيلة عيش مرحلة بدائية من مراحل التطور البشري تسبق الزراعة والاستقرار. لكن ما من شك بأن النظام القبلي، والذي يمكن أن يقوم بين الرعاة من البدو وبين الفلاحين من الحضر على حد سواء، مرحلة من مراحل

التنظيم الاجتماعي والسياسي سابقة لقيام الدولة التي تعد تجاوزا للنظام القبلي (Fried 1967: 154-74; Service 1962: 99-132). لذا فإن نشوء الدولة وتصاعد قوتها سيكون على حساب النظام القبلي ونقصا من قوة القبيلة. هذا وقد ساعدت الأسلحة النارية والسيارات وغيرها من الأسلحة الفتاكة ووسائل المواصلات والاتصالات الحديثة على تعزيز قبضة الدولة وتمكين السلطة المركزية من مد ذراعها لتحكم سيطرتها على الأطراف النائية وعلى القبائل البدوية في قلب الصحراء مما قضى على استقلالية القبيلة وحريتها في الحركة، لا سيما بعد ترسيم الحدود بين الدول.

التوتر الذي يسود علاقة القبيلة مع الدولة كتنظيم سياسي يختلف عن التوتر الذي يسود علاقة البدو مع الحضر، والذي فصلنا القول فيه في الأسطر السابقة. إلا أن الدولة تجد نفسها منحازة بطبيعة الحال نحو الحضر في صراعهم التقليدي مع البدو وتتبنى وجهة النظر الحضرية تجاه البداوة. لذلك فإنه مثلا حينما قامت الدولة السعودية اتخذت من النخلة رمزا من الرموز التي تطالعنا أحيانا في الشعارات الوطنية، وذلك على أساس أن النخلة ترمز للزراعة التي كانت تمثل القاعدة الاقتصادية للدولة، هذا بينما لا نجد الإبل تتخذ محلها إطلاقا بين الرموز الوطنية، ربما نظرا لارتباطها بالبداوة التي تتنافى أيديولوجيا في نظامها القبلي مع مفهوم السلطة المركزية. فكأن الإبل وأهلها من البدو ضد مفهوم الدولة، أما أهل النخيل من الفلاحين فهم مع قيام الدولة، نظرا لما يعود عليهم به الاستقرار من الأمن ورخاء العيش. وقد تكرس التفوق الحضري في مهرجان الجنادرية حينما اتخذ المهرجان شعارا له قصرا حضريا من الطين إضافة إلى النخلة، دون أي حضور للإبل وبيوت الشعر، علما بأن المهرجان أقيم أصلا كحاشية للمهرجان الأسبق والذي يشكل ذروة المناسبة، وهو مهرجان سباق الهجن، وعلما بأن الحرس الوطني جله من أبناء القبائل وشيوخها.

الدولة بلورت نظرة الحضر المنحازة ضد البداوة من مجرد صور نمطية ومشاعر غامضة إلى نسق فكري وأيديولوجي متكامل. تحول الدولة هذا التوتر من مجرد تنافس إيكولوجي يمكن له أن يتخذ شكلا تكامليا سلميا إلى صراع أيديولوجي بين الدولة والقبيلة، كتنظيمين سياسيين متمايزين، تغذيه رغبة الدولة في فرض سلطتها على البدو تحت ذريعة الدعوة الدينية. ترى الدولة في حركية القبائل البدوية وروحهم القتالية عوائق تحد من إحكام قبضتها عليهم وإخضاعهم لسلطتها، وبالمقابل لا يرى البدو في الدولة إلا قوة تجبرهم على دفع الزكاة وعلى المحاربة في صفوفها دون أن تدفع لهم أي شيء بالمقابل لأن خدمات الدولة إن وجدت لا توجد إلا في الحواضر دون الصحراء. وبينما تحل الدولة لنفسها فرض الضرائب والمكوس ومختلف الرسوم على مواطنيها باسم الزكاة نجد أنها تعتبر الخاوه التي تفرضها القبيلة على

من يجتاز مضاربها مقابل التمتع بحمايتها والاستفادة من مواردها من ماء ومرعى واحتطاب ابتزازا لا مبرر له. وبينما تسمي الدولة حروبها جهادا أو ما شابه ذلك من الأسماء التي تمنحها شرعية نجدهم يسمون حروب البدو غزو ويدينونها على أنها سلب ونهب. وترى الدولة أنه من الطبيعي أن تمد سيادتها وتفرض شرعتها على القبائل ولكن ليس من الطبيعي وليس من حق القبيلة أن تقاوم هذه السيادة أو أن تحاول من جانبها أن تمد سيادتها على المدينة وسكانها الحضر أو أن تفرض إتاوات على القرى والقبائل الضعيفة مقابل كف عدوانها عنهم وحمايتهم من تعديات القبائل الأخرى. ولا تقبل الدولة أن تقاسمها القبيلة ولاء الأفراد المنتمين لها ولا تقر الأعراف القبلية مثل الدخاله و الخاوه وغيرها من الأعراف التي تنتقص من سلطة الدولة وتتنافى مع تشريعاتها. وهناك الكثير من العادات والممارسات التي تسير سلوك البدوي وتحكم علاقته بالآخرين والتي تشكل جزءا من هويته الثقافية ومن قيمه الاجتماعية التي يصعب عليه التخلي عنها لكن الدولة لا يمكن أن تقرها وتقبل بها. مثال ذلك قضية الثأر واقتصاص الفرد لنفسه من الآخرين وأخذ حقه بيده وبقوة السلاح.

إضافة إلى التباين الأيديولوجي والاختلاف التنظيمي بين الدولة والقبيلة كبنائين سياسيين متمايزين يصعب التوفيق بينهما فإن تعاليم الدين، الذي غالبا ما تستمد منه الدولة الناشئة شرعيتها وتتخذ منه سلاحا فعالا في صراعها الأيديولوجي مع القبيلة، لا تتواءم مع روح القبيلة وقيمها. منذ أن بزغ فجر الدولة الإسلامية الأولى وحتى ظهور حركة الإخوان التي قامت عليها الدولة السعودية الحديثة أُجبرت القبائل البدوية على الرضوخ لسلطة الدولة باسم الدين. فالدولة مثلا ترى أن طبيعة الحياة البدوية غير موائمة للتفقه في أمور الدين وإقامة شعائره على الوجه الصحيح، ويصعب هنا حصر جميع الأقوال التي تؤكد هذه النظرة والتي منها مقولة "الدين حضري" ومقولة "من بدا جفا"، وبعض المذاهب لا تقبل شهادة البدوي ضد الحضري. وقد وردت العديد من الآيات القرآنية تعرض بالبدو (سورة الحجرات الآية ١٤ وما بعدها، سورة التوبة الآيتان ١٠١ و ٩٧ وما بعدها). وفي الحديث أن التعرب بعد الهجرة أمر مكروه. وممارسة شعائر الدين وطقوسه على الوجه الصحيح تفترض توفر نصوص دينية مكتوبة مثل القرآن ومساجد معمورة لإقامة الصلاة، وهذا ما يتنافى مع حياة الترحال البدوية وطبيعتها الشفهية. وتتخذ الدولة من أمية البدو وجهلهم بالشرائع السماوية والكتب المقدسة سلاحا فتاكا في صراعها الأيديولوجي معهم، فتصفهم بالجهل الديني والتخلف الحضاري وبأنهم عقبة في سبيل التقدم والتطور وتسعى جاهدة لتوطينهم وتدجينهم. وبالمقابل فإن البدوي يزدري رجال الدين وتواضعهم ويرى فيهم أناسا خانعين ذليلين مما يتنافى مع

شخصية البدوي التي يغلب عليها طابع التفاخر والمباهاة، على عكس السلوك الديني الذي يحث على التواضع وإنكار الذات. إليك هذا المشهد من أحداث السيرة الهلالية كما تُروى في نجد والذي يعبر عن رأي البدو في رجال الدين:

البنت ما توخذ ما زولُه ما شيف فعل ابوَه والا اخوَه، ان كان فعلُه مع القوم به ربْح ويفِكّ السربه تخاطفوا خواتُه وان كان ما به خير هذا يْدَشّرُون خواته. ابو البنات، اللي هو ابن قايد، ابو الجِذَع سرور ابن قايد، مْطَوّع وبارَن بناته لأنه ما هوب فارس، ما يركب الخيل ويطعن بالقَنا، بس يتوضى ويصلي، يوم بناته يقولن "كلنا بنات من قلة طعنك للمسرجات" واخوهن سرور توه جِذَعٍ صغير ما بان له فعل.

والقضاء من أهم المسائل التي يتضح فيها التباين بين ثقافة الحضر وثقافة البدو ويحتد فيها التوتر بين الدولة والقبيلة، كما سنرى في فصل لاحق. ترى الدولة أن البداوة تتنافى مع القوانين المدنية والشرائع السماوية المكتوبة، وبالمقابل فإنه ليس من السهل على البدوي أن يتخلى عن سلوم العرب ويخضع لنظم الدولة التي صاغتها ذهنيات حضرية وتحاول فرضها على البدو باسم الدين. التخلي عن أعراف البادية وقيم الصحراء والرضوخ لشرعة الحضر وبيروقراطيتهم كان يشكل تحديا كبيرا بالنسبة لابن البادية، وهذا كان من أهم مصادر التوتر بين حركة الإخوان في بداية نشأتها وبين القبائل التي لم تنضم للحركة.

الدولة والدين كلاهما مرتبط بالكتابة بما تحمله من تحيزات ضد البداوة سبقت الإشارة لها. لذا يتعرض البدو في حياتهم اليومية في تعاملاتهم مع الحضر لكل ما تتسم به ثقافة المدن من تحيزات ومشاعر سلبية ضد البداوة والتي حفظها التدوين الكتابي منذ أقدم العصور وتراكمت على مر الأجيال، بينما هم يفتقرون إلى الأدوات الفعالة التي يمكن أن تساعدهم على مواجهة هذا الواقع لأن وسائلهم الشفهية في التلقي والتداول غير ملائمة لحفظ المعلومات والمعارف ومراكمتها على المدى الطويل.

نظرا لكل ما ذكرناه ونظرا لما يمر به العالم بأسره من تطورات هائلة في مجالات التكنولوجيا وثورة الاتصالات ومن تحولات جذرية في النظم والممارسات الاقتصادية والسياسية لم تعد البداوة نشاطا اقتصاديا مجزيا ولا النظام القبلي نظاما فاعلا. وأقل ما يمكن أن يقال عن البداوة في عصرنا الحاضر أنها تحرم أبناءها من الخدمات الأساسية التي تقدمها المدينة، بما في ذلك الخدمات الصحية والتعليمية والمصرفية والمواصلات والاتصالات والماء والكهرباء، وغير ذلك من التسهيلات والحوافز والإغراءات التي لم يعد بمقدور البدوي تجاهلها والاستغناء عنها وأصبح بقاء الإنسان ووجوده المادي والحيوي مرتبطا بتوفرها. أصبح البدو مجبرين على الخضوع للدولة والتخلي عن تنظيمهم القبلي ومضطرين للاستقرار في أطراف المدن والمراكز الحضرية، وهكذا تحولوا إلى ما يشبه المجموعات الإثنية والأقليات التي تعيش على هامش الحياة العصرية نظرا لافتقارهم إلى المهارات الضرورية للتكيف

مع الحياة المدنية وما تتطلبه من مهارات مثل إجادة القراءة والكتابة والخبرة في التعامل مع المؤسسات البيروقراطية والدوائر الحكومية، مما يكرس النظرة السلبية تجاههم. ومما يفاقم مشكلة التعايش بين البدو والحضر أن الأجيال الجديدة من البدو الذين ولدوا في الحواضر يشعرون بالتهميش لأنهم لم يتقنوا فنون التكيف مع متطلبات الحياة المدنية. ولذلك ينكصون إلى قيم القبيلة ورموز البداوة كملاذ للبحث عن هوية مفقودة ويتشبثون بممارسات لم تعد لها تلك الفاعلية ولا هم حتى يفهمونها ويطبقونها بشكلها العملي الذي كان يتقنه ويتفنن فيه أسلافهم، وإنما يتعاملون معها بصورة مغلوطة مما يزيد من تشويه صورة البدو في عيون الحضر. التطرف في التشبث برموز القبيلة خارج سياقاتها يشوه مفهوم القبيلة، تماما كما يشوه التزمت الديني مفهوم الدين. حينما كان التنظيم القبلي حيا وفاعلا كان على درجة عالية من المرونة والانفتاح والقابلية للتكيف مع الظروف الطارئة وكان بعيدا عن التشنجات والعصبيات التي يمارسها بعض أبناء القبائل اليوم، وهذه أمور ستتضح لنا في الفصول اللاحقة التي خصصناها لتناول هذا الموضوع.

لا يمكننا اعتبار البداوة في وقتنا هذا سوى مرحلة ثقافية من مراحل التطور البشري التي تخطاها الإنسان مثل ما تخطى مراحل أخرى من قبلها مثل مرحلة الصيد والالتقاط أو مرحلة البستنة. والهدف من دراستها الآن ليس محاولة بعثها من جديد أو التشبث بها والحفاظ عليها أو حتى بقيمها ومفاهيمها، فالتطور سنة الحياة والتغير مسألة حتمية. المطلوب هو دراسة المجتمع القبلي والاقتصاد الرعوي والثقافة البدوية دراسة أنثروبولوجية شمولية متكاملة من أجل وضعها في سياقها التاريخي والحضاري الصحيح ومن أجل فهمها فهما حقيقيا وتقييمها تقييما علميا موضوعيا خال من التحيزات المدنية والكتابية المتراكمة ضدها عبر العصور.

القبيلة ومتطلبات الدولة الحديثة

لقد انتهى الصراع بين الدولة والقبيلة في عصرنا الحاضر وحُسم لصالح الدولة، لكن القبيلة لم تفقد دورها تماما حيث تحولت إلى ما يشبه مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني الأكثر فاعلية داخل الدولة الحديثة، وهذا ما نشاهده في السعودية ودول الخليج، خصوصا في الكويت، وحتى في العراق والأردن حيث نشاهد التمثيل القبلي يلعب دورا بارزا فيما يحدث الآن من خلال ما يسمى بالعملية الديموقراطية ومجالس الشورى. ويحتوي نظام القبيلة، كجزء من إرثها السياسي، وإن بصورة بدائية، بذور العلمانية والممارسات الديموقراطية، اللتان هما من أهم سمات العصر الحديث. فعلى الرغم مما يتردد على ألسنة الإنتلجنسيا من ازدراء للقبيلة وحط من شأنها ومن شأن البداوة إلا أننا لو دققنا النظر في النظام القبلي لوجدنا أنه لا يخلو من بعض السمات التي قد يتفوق بها على الحضر فيما يتعلق

بالتكيف مع متطلبات العصر وتوجهات النخب نحو التغيير والإصلاح. وأنا هنا أتحدث عن النظام القبلي كنظام قضائي وسياسي وتعبوي، ولا أتحدث عن مفهوم القبلية كجماعة قرابية قائمة على وحدة أبنائها في الدم والنسب، فهذا، كما سيتضح لنا في فصل آخر، مجرد عكاز أيديولوجي مبني على الأسطورة وظيفته تبرير النظام القبلي وتعزيز وجوده.

إذا نظرنا إلى القبيلة كواقع تنظيمي وممارسات سياسية (لا كحقيقة بيولوجية أو جينيولوجية، كما يتوهم البعض) فإن القبيلة في مجتمعاتنا العربية قد تكون هي الأكثر قابلية للتفعيل وقد تكون هي الأكثر تأهيلا لأن تلعب دور الأحزاب السياسية لو تحولت هذه المجتمعات إلى مجتمعات ديموقراطية. حياة الصحراء بمواردها الشحيحة وأوضاعها المتقلبة ونزاعاتها التي لا تنقطع منحت القبائل المرونة والحركية والمهارات اللازمة لإدارة الأزمات والمناورات والمفاوضات والمساومات مع التحلي بالصبر والإصرار وذلك من أجل الحد من الخسائر وتعظيم المكاسب ولضمان البقاء والاستمرارية. لذلك هم يجيدون اللعبة السياسية أكثر من الحضر الذين يميلون نحو السكونية والتشبث بالمسلمات والثوابت مما يحد من مرونتهم وحركيتهم في التعاطي مع الأزمات والمستجدات. الحياة القبلية بطبيعتها حياة يحتل فيها العمل السياسي حيزا كبيرا. من يعيش على الغزو وشن الغارات أو صدها وعلى الرعي في ظروف بيئية شحيحة ومتقلبة لا بد له أن يكون بارعا في رسم الخطط الاستراتيجية وفي عقد التحالفات ونقضها كي يبقى على قيد الحياة. البدوي إنسان عملي وحركي ليس فقط في حله وترحاله بل حتى في طريقة تفكيره وأسلوب حياته، فهو لا يتشبث بالثوابت ويتقبل الفوز أو الخسارة بروح رياضية، لأن شعاره: **الدنيا يوم لك ويوم عليك**، وكما في أقوالهم: **الدنيا سْعودٍ تراقل**، أي حظوظ لا تثبت على حال، بل هي في تبدّل وتحوّل من هذا الطرف إلى ذلك الطرف، تماما مثل أذواد الإبل التي تتحول ملكيتها بين عشية وضحاها من مالك إلى آخر نتيجة الغزو وعمليات السلب والنهب.

هذه الخصائل المقترنة بحركة الترحال منحت البدوي حركية ذهنية يفتقر لها القروي المستقر في أرضه يحرثها ويفلحها. مجتمع الحضر الريفي يتسم بالمحافظة ورفض كل جديد أو مغاير لما اعتاد عليه. الشخصية الريفية شخصية نمطية مُقَولَبة تتميز بذهنية تحريمية تتشبث بالمقدس والطقوس التقليدية والشكليات المتوارثة وعقليتها عقلية سكونية راكدة تفتقر إلى الحركية والمرونة الكافية للتعامل بشكل عقلاني وخلاق مع المستجدات والتحديات. وحيث أن مرجعيتها ماضوية فإنها تشكك في الحاضر وترفض التغيير وتخاف من المستقبل بينما تقدس الماضي. أما النظام القبلي فإنه بطبيعته غير مثقل بالعقائد والأيديولوجيات المقيِّدة لأن هدفه الأساسي ووظيفته ضمان البقاء والاستمرارية للأفراد في وجودهم المادي الدنيوي في اللحظة

الراهنة، وهذا ما يصبغ المجتمع البدوي بالصبغة العملية البراغماتيكية ويمنحه الحركية والمرونة الكافية للتكيف مع الأوضاع المستجدة والظروف الطارئة. طبيعة الحياة الصحراوية جعلت من البدوي إنسانا سريع الحركة قادر على التعامل مع الأزمات وإدارتها، لا يخشى التغيير ولديه قدرة على تقبل المستجدات ومستعد لتبني كل ما هو نافع وما يرى له فيه مصلحة بينة. أي موقع يحتله الشخص في التشكيل الهرمي للقبيلة القائم على البناء التمفصلي هو بطبيعته موقع ضبابي يحمله في طياته ازدواجية بحيث يمكن معها أن يكون قبيلك هو حليفك في هذه اللحظة وغريمك في اللحظة الأخرى، لذا يلزم توخي الحذر وأخذ الاحتياطات مع شيء من المرونة وإبقاء الأبواب مفتوحة أمام كل الاحتمالات. والبدوي أساسا رجل دنيا أكثر منه رجل دين، حيث أن حياة الصحراء القاسية المتقلبة جعلت منه إنسانا يطلب البقاء ويبحث عن ما هو عملي ومفيد على هذه الأرض، وهو بعيد كل البعد عن الغيبيات. الحياة البدوية بطبيعتها معرضة للهلاك بسبب القحط والجوع والغزاة وأسباب أخرى، لذا فهي بحكم الضرورة حياة عملية دنيوية تستنفد طاقتها المحدودة للتشبث بالحياة والبحث عن البقاء في هذه الدنيا دون أن يكون لديها رصيد فائض من الطاقة للبحث في أمور الغيب والحياة الآخرة. وبينما نجد السلوك الديني يقوم أساسا على الإيمان والاقتناع فإن السلوك القبلي من كرم وشجاعة وشهامة ومروءة يقوم على مفاهيم مادية دنيوية أساسها الاعتقاد بأصالة العرق ونقاء الدم ونبالة الأصل، أي أنه موروث بيولوجيا. يرى البدوي أن الأصالة التي يرثها الفرد بحكم انتمائه القبلي أهم وأجدى من المثل الدينية مثل التقوى والورع.

ويعد الحرص على شرف القبيلة وسمعتها، ذلك الحرص النابع من الشعور بالانتماء القبلي، من أهم وسائل الضبط الاجتماعي التي تردع الفرد عن سوء التصرف وتنمّي فيه الوازع الأخلاقي. فسمعة القبيلة تعتمد أساسا على سمعة أبنائها وسلوكهم، كذلك أبناء القبيلة، بالمقابل، يحظون بالتقدير والاحترام من لدن الآخرين بحسب ما تتمتع به قبيلتهم من سمعة بين القبائل الأخرى. فالانتماء القبلي هو نوع من صمام الأمان الاجتماعي الذي يردع الأفراد عن اقتراف ما يعيبهم ويعيب قبائلهم. ومن لا يمتثل للأعراف والشيم القبلية وسلوم العرب فإن جماعته سوف يمارسون عليه ضغطا معنويا وأخلاقيا، وإن لم يمتثل نبذوه فلا يعاشروه ولا يزوجوه، وربما تبرأوا منه وخلعوه من القبيلة. فلا بد أن يحرص الفرد، من خلال أقواله وأفعاله ومجمل سلوكياته وما يتحلى به من روح الشهامة والمروءة والرجولة والاستقامة الخلقية، أن ينمي رصيد قبيلته من الشرف ونبل المحتد ومن السمعة الطيبة والذكر الحسن والمفاخر التي ترفع رؤوس أبناء القبيلة في المحافل. فسوء التصرف والانحلال الخلقي والسلوكيات الشاذة لا يمكن أن تصدر، في نظر البدو،

إلا من شخص لا ينتمي لقبيلة تردعه عن هذه التصرفات المشينة.

وهكذا نجد أن النوازع الأخلاقية في المجتمع القبلي أساسها مادي عملي تغذيه دوافع نفعية دنيوية أكثر منها دينية. فهو مثلا يحارب للكسب وليس طلبا للشهادة ويبذل ليس للصدقة بل ليقال عنه أنه كريم مما ينمي رصيده من النبل والسمعة الطيبة وقصائد المديح. يقول محمد ابن منديل من شيوخ عنزة:

لولا الثنا ما صار للجود باعث ولا للمراجل طاريٍ ومعدوده

ويقول مهلهل ابن هذال من شيوخ عنزة أيضا:

الصيت لولا فاعل الجود ما شاع ولا ساد في قومٍ بخيلٍ مْذِلِّ

ويقول ابن عبيكة الشمري:

ان سانعت نحط كَبْشٍ على الميـر وان عاضِبَت يِسِدّ قولة هلا به
نَبي لْيا مَّدوا وَقَفُّوا على خير وتوافقوا من شاف شَيٍّ حكى به

وفي حديثه عن تجاوزات الإخوان لخص لي راضي ابن غريِّب الشلاقي الفرق بين القيم القبلية التي يتقيد بها أبناء البادية وبين القيم الدينية التي تبنتها حركة الإخوان:

> صارت الاخوان وصار به دَرْجاتٍ على طِرْقٍ بْصِفَتْنا حنا يالباديه شاذّةٍ عن منهاجنا. منهاجِنا حنا المحافظة على الخوي، المحافظة على الجار، المحافظة على الضيف، هذا من طرقنا حنا يالعرب. والاخوان صار لهم منهاجٍ شَنَق. الاخوان جْسَروا على السّلْم، سلم العرب، قام الابو يجسر عليه ولدُه والاخو يجسَر عليه اخوه وكبير السن يِجْسَر عليه والضيف يجسر عليه والجار يجسر عليه. اللي ما يعرف ركون الصلاة واللي ما يعرف طرق الاسلام هذا مذبوح لو هو على الملحة والملاح. والعرب اول، خاصة الباديه، به جَهالة واجد، كثيره.

البدوي يولد ويحيا ويموت إنسانا حرا لأن المجتمع البدوي بطبيعته تكاد تنعدم فيه آليات القهر والقمع والتسلط، سواء كان ذلك على المستوى السياسي أو الديني أو الاجتماعي. فرض السلطة القهرية والاحتفاظ بها، أيا كان نوع تلك السلطة، يحتاج إلى كوادر بشرية تدعمها إمكانات مادية وموارد مالية، وهذا ما لا يتوفر في بيئة الصحراء الشحيحة. حتى الآباء لا يمارسون القمع في تربية أبنائهم ولا يستخدمون معهم أي نوع من أنواع العنف أو الإيذاء الجسدي أو حتى اللفظي لأنهم لا يريدونهم أن يشبّوا على الخنوع والذلة وإنما على الشجاعة والصراحة وعلى تحمل المسؤولية في سن مبكرة واتخاذ المبادرات الجريئة وأن يكونوا عصاميين ومتبوعين لا تابعين. فالمجتمع البدوي مجتمع مفتوح يشجع على المبادرات وانتهاز الفرص والمجال فيه متاح أمام الأكفاء والعصاميين للبروز وتحقيق الذات والصعود من القاع إلى القمة. بالتلازم مع هذه الحرية الفطرية والتلقائية اللتين تميزان الشخصية البدوية نجد أن المجتمع البدوي أميل إلى الانفتاح والتسامح من مجتمع الحضر الريفي، ومرد ذلك إلى عاملين أحدهما حركية المجتمع البدوي، كما سبق وأن بينا، والآخر شريعة الكرم التي تشكل مركبا أساسيا من مركبات الثقافة الصحراوية

بحيث أصبحت سجية متأصلة في النفوس وتحولت إلى سلوك نبيل يشمل العدو والصديق ويتضمن، إضافة إلى تقديم الطعام والشراب، حسن المحادثة وطيب المعاشرة ومؤانسة الضيف بليّن الحديث وإزالة وحشته. فالبدوي يكرم ضيفه ولا يسأله البتة عن أي شأن شخصي قبل اليوم الثالث من الضيافة وذلك تجنبا لإحراجه. أذكر أنني كنت مع جمع غفير من وجهاء قبيلة الرمال وكان من ضمن الجالسين شخص غريب جاءهم من منطقة أخرى وكان يلوم صاحب المجلس على استضافته ليلة البارحة رجلا نصرانيا "كافرا" مر بهم في طريقه من الجوف إلى حائل. فكان جواب صاحب المجلس:

يابو فلان الله يهديك ويمتّع بايامك الضيف ضيف الله من المكرمات، ومن حبّه الله كَثُّروا ضيفانُه، وحنا ما هيب عادتنا نرد الضيف والا ننشده وشّوا دينُه والا من ايّات عرب.

ثم لا ننس ما كانت تتمتع به المرأة البدوية من حرية اجتماعية تحسدها عليها أختها في الحاضرة. تمعّن في هذه الرواية التي أفادني بها حسين ابن علي الحدب من شيوخ آل ثابت:

توفى خليف الحدب وتوفى جزاع وظلّوا الوغدان يتاما، متعب واخوانه، متعب ولد جزّاع ورِفْعَه بنت خليف. والى رِفْعه هي الكبيره واجمعي البيتين ببيت خليف، بيت خليف وجزاع، وتقضب المنصب، صارت شيخه تحل وتربط وهي بنت. متعب، ولد عمَّه جزاع، جذع. ليا حد ان ثابتيٍ يوم رْحَلت شمر، هَجّت، والى مير الثابتي لُه نياقٍ توّهن مولّدات، حول ست او سبع خلفات، والى مير لا يِنقَلن ولا ينشالن، والعرب رحيل، شمر كلَّه هجَّت. قال: يارفعه! لا واحلالاة ياللي حدر الارض لو هو فوقَه، اليوم نياقي راحن، لى واحلالاه ياخليف لو هو حي. وهي تنكس رفعه من وسط هالجهامه وهي تنوّخ وهو ينكس المظهور كله باثره، تنكس وتنزل بالمراح نكس. قالوا آل ثابت: يا لعن ابوكم، رفعه جدعت البيت. وهي تَعاوَد شمر ويفكّون اباعر الثابتي. وصارت رفعه مثل الرجل، شاخت بآل ثابت لين كبر متعب.

ولا يخلو النظام القبلي من مظاهر الممارسات الديموقراطية، ولربما لهذا السبب كانت التجمعات القبلية في منطقة الخليج دوما هي الأقدر على استيعاب العملية الديموقراطية وعمليات الترشيح والحملات الانتخابية. فأصحاب المناصب العامة عندهم، مثل الشيخ والعقيد والعارفة، يتم اختيارهم طواعية ومن منهم يثبت عدم كفاءته أو ينزع نحو الاستبدادية ينْفَضّ عنه أفراد القبيلة ويلتفون حول آخر غيره. ومجلس الشيخ أشبه بالبرلمان القبلي الذي تبحث فيه أمور القبيلة وتتخذ القرارات حولها بصورة جماعية وعلنية. ولا بأس هنا من إيراد بعض الأمثلة التي تدل على أن النظام القبلي بطبيعته أقرب إلى الممارسات الديموقراطية من التنظيم الحضري. من السوالف والأشعار المتواتره في هذا الشأن قصيدة شالح ابن هدلان التي رواها المرحوم محمد الأحمد السديري في كتابه **أبطال من الصحراء** والتي يذكر فيها أن شالحا في أحد المرات غضب على جماعته السفارين وارتحل عنهم وجاور الدواسر "**لأنهم قْصَرَوا الشور عنُه**" بمعنى أنهم لم يشركوه في تداول الرأي والمشورة في شأن

من شؤون القبيلة، وقال قصيدته التي منها:

أنا ليا كَثْرَت لِشاوير ما اشير ... حلفت ما آتي بارزٍ ما دعاني
انا صديقه في ليال المعاسير ... والا الرخا كلٍّ يسد بمكاني
شوري الى هجّت توالى المظاهير ... شلفا عليها رايب الدم قاني

بمعنى أن هذا الشيخ الذي جمع الرجال وتنحّى بهم في مكانٍ قَصيّ "بارز" لأخذ رأيهم لم يدعُني للمشاركة في الرأي فهو لا يتذكرني ويتذكر أفعالي إلا إذا دعته الحاجة لي في أيام الشدة والحرب حيث لا غنى له عنّي.

وينقل مارسيل كوربرسهوك سالفة برواية مقعِد ابن نويّر الشيباني تتعلق بمعركة حدثت بين هذال ابن فهيد الشيباني ومناحيِ ابن جَرمان من قحطان على مورد سقمان وتبدأ السالفة بوصف كيف جمع هذال رجال قبيلته لأخذ رأيهم كيف يتدبّر الأمر. والمهم في الأمر أن الذي حسم الموقف هو زوجة هذال التي سَخِرت منه حينما رأت منه انصياعا لمن يشيرون عليه بالهزيمة وعدم المواجهة (Kurpershoek 1995: 288ff). ومن الروايات التي نقلتها عن ملهّي ابن بنيّه الرويلي هذه السالفة التي يروي فيها كيف تمكّن خلف الاذن من ذبح تركي ابن مهيد. ما يهمنا في هذه السالفة هو ذلك المقطع الذي يتحدث عن كيف تجتمع القبيلة في بيت الشيخ لتداول الرأي في الأمور المهمة والملمّات، وقد وضعت خطا تحت الفقرة من السالفه التي تعطينا صورة واضحة لديموقراطية النقاش الذي يتم في مثل هذه المناسبات وأن الرأي العام قد يُجبر الشيخ على اتخاذ إجراءات لا يرغبها. كما وضعت خطا تحت الفقرة التي تفيدنا في التعرف على تكتيكاتهم الحربية أثناء الكر والفر والنزال في المعركة.

صار قوامةٍ عظيمه بين تركي ابن مهيد والروله على صطام ابن شعلان. ويْخَبْط النذير على صطام قال: تركي ركض عليكم. وتقوم لك الروله تِزَبّن الحَرّه، الوعر، عَنُه. انحاشوا عن الحماد. ويمكن اباعر عرسان ابو جذله، عم خلف الاذن، يمكنها تركي هن ورعيّات معها بالخور ويَزْقَعهن، ياخذهن. قال: من هي له هالبل اللي عليها الرديني، وسم الشيوخ، وسم الشعلان؟ قالوا: هذي اباعر عرسان ابو جذله، هذولي العلِي. قال: صطام وشو نايرٍ عن هالفقع وهالعشب؟ ليه يشرد؟ هذا عشب وفقع، وش يهرب عنُه لُه؟ ونياق اليتيم –نياق اليتيم نياق المهيد أخذوهن الروله عام الاول– ما يعرفن يمشن بالوعر، هاللي هو نحر بهن الوعر. جاب هالكلمه، مثل ما تقول هَزْبه، يَهَزْب الروله وابن شعلان. جا الراعي علّم صطام. قال ان تركي يقول هاللون؟ قال: يقول هاللون! والصبح ينكسون نكس على حروة هالضلعه هذي، ام وعال وعلى هالحماد كله. ويغزون مع ساقتنا. يوم جوا روس هالفروع، فروع هالوديان ويقومون يَقرطون خيلٍ يسار ويَقرْطون خيلٍ يمين، لْقضيبٍ، اما قضيبٍ يقضبونه يدلّهم على العربان. والى الخيل اليسرى جايبةٍ هكالصلبي، قالوا: والله هذا كل عربٍ ينزّلهم بمكانهم، الصلبي هذا عنده العلوم كلها، يعرف منازل العرب. يوم نشّدوه قال: والله يابو منصور – يحكي على صطام– الادنى نسيبك، تركي، ما دونه احد، عنزه صارت وراوه. مثل اللي صطام ما اشتهى يصبّح نسيبه. وصّى للروله، وصّى للشعلان وكبار الروله وجوا يَمُّه. قالوا: عندك راي تبي تقوله؟ قال: اي بالله، الادنى نسيبكم، نِيّة انه بحقّكم ما هي زينه، هذي عنزه بايمنه

وايسره، ونيِّتي انَّه بحقّكم تصبيحة النسيب ما هي زينه. قالوا: الراي رايك ولا حنا عاصينك ولا حنا اوسع منك نظر.قال هكالرويلي، واحد رويلي ما هو معروف، لا هو من كبار الروله ولا هو معروف، جذع قاعد هناك، قال: يابو منصور الشور هو معروض للمجلس كله والا تْخيِّر، تَخيِّر الرجال تْخيِّر؟ قال: لا بالله الشور معروض. قال: اما حنا يالروله ان قلنا راعى الجدعا رويلي يْعَيّون المعْجل، ما هي ناقتنا حنا، ناقتهم هم، وان قلنا راعي الملحا رويلي يعيّون ولد علي، ابن سمير، وان قلنا راعي البلها يعيون الجندل، ناقتنا اللي يقولون راعى الجدعا رويلي هاللي عند هالرجال الادني، ما هي عند عنزه لا الاقصين ولا الادنين، عند هالادني هذا، عند ابن مهيد. وتقوم لك الجليسه يوم سمعوا كلمة هالجذع وهم يفوعون من المجلس، قاموا وخلوا صطام بس هو وايا صلْبِيُّه، زعلوا من كلمة هالرويلي. يوم اخلي صطام بس هو وايا الصلبي قم قال له، للصلبي: انهج انذره، انذره، ترى هالرجال اللي قاموا والله ما عن يصبحونه، عرضت عليهم الشور وقوّمتهم كلمة هالرويلي. ويصبح عنده الصلبي قال: والله انا قضيب واطلقني نسيبك صطام وطلب مني اني انذرك. قال: والله حنا ما حنا نجع رولة نصلق العشا ونهج. والله اجْلَد عيّى لا ينْحاش عن النذر. ويصبحونه الصبح ويذبحه خلف الاذن. حوّل به تحويل من الفرس وهو يلوطه، يذبحه. جزيل الرعوجي وسميط ابن قنيفذ من فرسان المهيد، فرسان مشهورين يلقّبونهم التّرنه. هالاثنين هم مسند تركي ابن مهيد، يَزْبِنهم. إلي اسند ينطحون الخيل المغيره عنه بما يْتَنَفّه. عاد يوم ان خلف الاذن جدع تركي نخي جزيل، نخي جزيل انت ياتركي مير ان الروله حالوا بينه وبينه. فرّيس الروله حالت بين جزيل الرعوجي وسميط ابن قنيفذ وبين تركي ابن مهيد وعجزوا يظهرونه الاثنين هذولا، كْتفَوا من دونه فرّيس الروله. ويحوّل به خلف الاذن تحويل من على الفرس. تليّشت الفرس، فرس تركي ولحقه خلف وحوّل به. جوز الرداني اللي على جنوب تركي متحيزمٍ بهن يتلولحن ويضربن رْكَبها يوم تليّشت، يضربن ركب الفرس. قوم الروله سادّينٍ الهِري هاللي عرضه كيلو من كثرهم، الهري وادي، هاللي قبره به. كل ساع حنا ننزل على قبره ونيتّم له.

وتتجلى خصوصية التنظيم القبلي بمقارنته مع التنظيم المدني. الأول أساسه قرابة النسب والانتماء إلى نطفة واحدة، بينما الثاني أساسه قرابة الجوار والانتماء إلى مكان واحد، تربة واحدة. الفرق بين شيخ القبيلة وأمير القرية أو المدينة لا يقتصر على مسمى اللقب (أحدهما شيخ والآخر أمير) وإنما على الأسس الشرعية التي يستمد كل منهما سلطته والآليات المتاحة له لفرض هذه السلطة. يستمد شيخ القبيلة سلطته على أفرادها بحكم القرابة (الحقيقية أو الافتراضية) التي تربطه بهم. واللقب "شيخ" لا يوحي بسلطة استبدادية وإنما زعامة تقليدية يتبرّك بها الناس ويتبعونها طوعا لا كراهية بما وقر في نفوسهم لها من الوقار والتجلّة دون أن توجد وسائل ضغط أو ضبط رسمية لممارسة هذا النوع من السلطة وفرضها على الغير. والشيخ عادة لا يحتاج إلى قوة بوليسية لفرض إرادته لأنه لا يفرضها على أحد بل الناس هم الذين يقصدونه ويتبعونه لحاجتهم إلى رأيه وكرمه وشجاعته وغير ذلك من الخصال التي تميزه عن الكافة. والشيخ لا يمارس القهر على أبناء قبيلته لأنه"محتاج إليهم غالبا للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطرا إلى إحسان مِلْكَتهم وترك مراغمتهم،

لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم" (خلدون ١٩٨٨/١: ١٨٩-٩٠). أما الأمير فإن لقبه يوحي بأنه الآمر الناهي الذي يفرض أوامره فرضا وغالبا ما يكون تحت إمرته قوة مجندة يلجأ لها في فرض سلطته وتنفيذ أوامره لأن حكمه، كما يقول ابن خلدون، يقوم على القهر والسطوة والإخافة. يقول تشارلز داوتي:

جاءت بدوية عجوز هيئتها كالحة وطفقت تقرّع الشيخ ابن ناحل من خارج بيته الكبير. ألقت كلماتها القاسية على مسمع الجميع ولم يلتفت إليها أحد من الرجال. كانت تتذمر من أن الكرم لم يعد له وجود في هذه الأيام. لكن ابن ناحل (وهو رجل رقيق النفس ولين العريكة) ذهب إلى بيت آخر بعيدا عن مرمى صوت هذه المرأة المشاكسة. والبدو عادة يتحملون بصبر غضب الإنسان "**الزعل**" لأنهم يرون أنه بلاء يبلوهم به الله. وغضبهم لا يدوم طويلا ومهما بدت كلماتهم عنيفة فإنها لا تحمل وزنا. وإذا أقدم بدوي على سب شيخه فإنه بحكم أصله النبيل لن يفعل أكثر من أن يهز رأسه ويبتعد أو يتحمل الأذى حتى يبادر أحد الحضور بإسكات المتعدي. أما بين سكان المدن فإن من يرتكب مثل هذه البذاءات لا يترك بدون عقاب؛ من يسب الأمير في حائل أو بريدة يتلقى الضرب من جنود الأمير (Doughty 1921/II: 309).

وقد لاحظت الليدي آن بلنت (1879/II: 140) ضعف سلطة الشيخ سطام ابن شعلان أمام قبيلة الروله التي يرأسها فهو لا يستطيع الإقدام على أي خطوة لا يقرّها الرأي العام عند الغالبية من أبناء القبيلة، بصرف النظر عن ما يراه هو شخصيا، علما بأن شيخة ابن شعلان على قبيلة الرولة تعتبر هي الأقوى نفوذا مقارنة بالقبائل الأخرى. وهذا مثال آخر يبين فيه ألاويس موزيل حدود السلطة التي يمكن للشيخ النوري ابن شعلان أن يمارسها على قبيلته الروله:

لقد عقد الأمير العزم على الذهاب إلى شعيب الطويري قرب مكان يقال له الامغر ذكر له أحد الروله أنه وجد فيه مرعى خصيب. لكن أقارب الأمير شكّوا في دقة التقرير الذي جاء به الرويلي محتجين بأن لا أحد غيره، لا من الروله ولا من الصلب، عثر على أي رعيٍ في تلك المناطق، وأن ما أكده العسوس الموثوقون هو وجود الماء والكلأ في منطقة اللبة. وكانوا يعتقدون أنهم أقنعوا الأمير بالذهاب إلى هناك، بل إنهم حتى ليلة البارحة كانوا يظنون أن الأمير وافقهم الرأي. لكن النوري عنيد بطبعه لذلك تراجع في الصباح وقرر الذهاب إلى الامغر. ونتيجة لهذا الخلاف بينه وبينهم قرر شيوخ العشائر وأتباعهم، بل حتى أقرب أقرباء النوري نفسه، تركه والذهاب باتجاه الجنوب الشرقي نحو اللبّة. وهكذا تضاءلت مجموعتنا ولم يبق إلا هو وعبيده وابنه سعود وأنا. وبعد مضي حوالي عشرين دقيقة من مغادرة الآخرين لحق بنا زوج ابنته الشاب، مشرف ابن كردي، الذي قرّع أبا زوجته بكلمات قاسية على عناده ومخاطرته بنفسه وحثه على اللحاق ببقية قومه مما اضطُر الأمير إلى أن يحرف راحلته باتجاه الجنوب الشرقي وذهبنا مع باقي العشيرة نحو اللبة (Musil 1927: 203-4).

والقانون العرفي القبلي يختلف عن أحكام الشريعة، فهو في حقيقته قانون وضعي علماني لا يستند إلى تشريع سماوي وإنما إلى العادات والتقاليد المرعية وإلى ممارسات الناس في حياتهم اليومية، وهذا ما سيتضح لنا في فصل لاحق عن القضاء العرفي. ومن المظاهر الأخرى للعلمانية في المجتمع القبلي مبدأ فصل

السلطات مما يجعله أقرب إلى المفهوم العلماني الذي يؤكد على فصل الدين عن الدولة. فصل شخص العارفة عن شخص شيخ القبيلة يعني فصل السلطة القضائية عن السلطة السياسية وفصل مهمة عقيد الغزو تعني فصل السلطة العسكرية عنهما. فهم يفصلون بين شيخ الباب وشيخ الشداد، الأول منصب سياسي يهتم بتسيير شؤون القبيلة الداخلية وعلاقاتها مع القبائل الأخرى والعالم الخارجي، بينما الثاني منصب عسكري مهمته قيادة القبيلة في غزواتها. ولو أن شيخ الباب غزا مع شيخ الشداد فعليه الانصياع لقيادته والائتمار بأمره أثناء الغزو (Murray 1935: 135-6).

في المجتمعات التقليدية المحدودة الحجم والكيانات السياسية الصغيرة، مثل القبيلة، هناك علاقة مباشرة بين الفرد والسلطة يستطيع الفرد من خلالها أن يتصل رأسا بالسلطة لتوصيل مطالبه والحصول على ما يريد. أما الدولة العصرية فإن مساحتها الجغرافية الشاسعة وكثافتها السكانية العالية وتركيبتها الديموغرافية والبيروقراطية المعقدة تشكل هوة سحيقة تفصل بين الفرد والسلطة تحول دونه ودون الوصول إلى مركز القرار لبث شكاواه وتقديم مطالبه والدفاع عن مصالحه والحصول على حقوقه. هنا تصبح الدولة فكرة مجردة بعيدة المنال يصعب الوصول إليها وتبرز الحاجة إلى وسائط لتجسير الهوة بين الفرد والدولة، والتي تتمثل في النقابات والأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني. غياب هذه المؤسسات العصرية الحديثة في مجتمعاتنا العربية هو الذي جعل من القبيلة وغيرها من المؤسسات التقليدية مؤسسات بديلة تحل محل هذه المؤسسات العصرية وتقوم بدورها ومهامها.

الإشكالية التي تواجه بلدان الجزيرة العربية في مسيرتها التحديثية هي كيف يتم تحويل الولاءات التقليدية مثل الولاء للقبيلة أو المنطقة مثلا وتجيير هذه الولاءات للوطن، وكيف نستبدل مفهوم القبيلة بمفهوم الدولة. أولا ينبغي لنا أن لا نصر على أن هذه الولاءات التقليدية تتعارض مع الولاء للدولة والوطن. فما الذي يمنع أن يصبح الفرد مواطنا يخضع لقوانين الدولة دون أن يتخلى عن هويته القبلية كهوية فرعية تنضوي تحت الهوية الأعم والأشمل. ينبغي أن لا نضع ابن القبيلة أمام الخيار الصعب بالإصرار على أن هويته الوطنية وولاءه للدولة يحتمان عليه التخلي عن هويته القبلية. يمكن أن تتحول القبيلة إلى ما يشبه مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني أو حزب من الأحزاب السياسية أو نقابة من النقابات. ومن ناحية أخرى فإن على الدولة أن تثبت لابن القبيلة أنها خيار ناجع يمكن أن يحل محل القبيلة وبشكل أكثر كفاءة وفاعلية فيما يتعلق بتسيير أمور حياته وشؤونه وتقديم ما يحتاج إليه من خدمات وما يحقق مصالحه وأهدافه. التخلي عن الولاء المطلق للقبيلة وتجيير هذا الولاء للدولة هو بالنسبة لابن القبيلة رهان لا بد أن يتأكد من أنه رهان رابح قبل أن يقدم عليه. لذا فإنه تقع على الدولة مسؤولية إقناعه بذلك من خلال ما تقدمه له من خدمات تفوق كما

وكيفا ما تقدمه له القبيلة. وليس من المنطقي ولا الواقعي أن تتوقع الدولة أن تمنح لها أي مجموعة فرعية، سواء كانت قبيلة أو منطقة أو مذهب، ولاءها بدون مقابل يتساوى كما وكيفا مع ما تمنحه لغيرها من المجموعات الفرعية.

وعموما فإن مزج الهويات الفرعية لتذوب كلها في هوية وطنية واحدة أمر لا يحدث تلقائيا وإنما هو يحتاج إلى وقت وجهد واعٍ من قبل مؤسسات الدولة وأجهزتها المختلفة. فلا بد مثلا أن تتحلى مؤسسات الدولة جميعها بالموضوعية والحيادية التامة تجاه مختلف الهويات حتى لا تشعر هذه الهويات أو أيا منها بأنها خاضعة لهوية أخرى تسيطر عليها أو تستغلها أو تفرض عليها مسلماتها وقناعاتها. وينبغي أن تكون أجهزة الدولة ومؤسساتها العامة من صحة وتعليم وإعلام، وكذلك الوظائف الحكومية، متاحة للجميع على قدم المساواة وبدون تمييز أو تغليب فئة على أخرى. كما أن فاعلية مؤسسات الدولة وكفاءتها في أداء مهامها في خدمة المواطنين مما ينمي الحس الوطني والهوية الجماعية على حساب الهويات الفرعية التي ستذوب تدريجيا إذا لم يحس المواطن أن مؤسسات الدولة خذلته واضطرته للنكوص واللجوء إلى هذه الهويات التقليدية لقضاء حوائجه والوفاء بمتطلباته الحياتية أمام عجز مؤسسات الدولة عن ذلك.

أيديولوجية النسب القبلي

لقد أحدث استئناس البعير نقلة نوعية وتحولات جذرية في تنظيم مجتمعات البدو الرعوية. ولم يكن أمام البدو نموذجا تنظيميا يحتذونه سوى النظام العائلي ولا أيديولوجيا اجتماعية سوى أيديولوجيا قرابة الدم. ولذلك استعاروا مفاهيم القرابة البيولوجية ومفرداتها ليبنوا منها تنظيما جديدا متطورا يتجاوز في حجمه وتركيبته التنظيم القرابي، ذلك هو التنظيم القبلي (Meeker 1979: 13). وقد ساهمت الإبل في تطوير النظام القبلي حيث أنها أعطت البدو القدرة على الحركة السريعة وقطع المسافات الطويلة مما ضمن استمرارية الاتصال وكثافته بين الجماعات المتباعدة والتنسيق فيما بينهم ليشكلوا مع بعضهم البعض كيانات قبلية كبيرة وتحالفات تنتشر على مساحات جغرافية شاسعة. ويشكل النظام القبلي قفزة حضارية في مجال التنظيم الاجتماعي والسياسي لا تقل في أهميتها عن استئناس البعير وتطوير الشداد في المجال التكنولوجي.

المفهوم الأنثروبولوجي للنسب

تناول الأنثروبولوجي الأمريكي لويس هنري مورغان Lewis Henry Morgan (1818-1881) في كتابيه **المجتمع القديم** *Ancient Society* (1985) **ونظام العصبية والمصاهرة في العائلة البشرية** *Systems of Consanguinity & Affinity of the Human Family* (1997) علاقات القرابة التي قال عنها إنها علاقات قديمة قدم العائلة، وقال إنه مهما اختلفت أو تبدلت الطرق التي يلجأ لها البشر في تصنيف الأقارب فإنه يقف خلف هذه الطرق مبدأ حسابي واحد وثابت لا يتغير بتغيرها ولا يختلف باختلافها لأن أساسه طبيعي/بيولوجي وليس ثقافي/اجتماعي، فهو ينطبق من هذه الجهة، كما يقول مورغان، على الإنسان والحيوان على حد سواء، لأنه يأتي كنتيجة طبيعية لعملية التوالد المنبثقة من علاقات التزاوج والاتصال الجنسي بين الذكر والأنثى. تبدأ علاقات القربى هذه بعلاقة جنسية بين ذكر وأنثى، ثم يرزق الزوجان بأولاد وأحفاد والأحفاد بدورهم يرزقون كل منهم بأولاد وأحفاد، وهكذا على مر العصور وتتابع الأجيال يزداد عمق العلاقة العمودية بين الأجداد والأحفاد وأحفاد الأحفاد. وكلما تقدم الزمن كلما تشعب نسل ذينك الزوجين الذين ابتدأنا بهما وكلما تفرعت من العلاقات العمودية علاقات جانبية تربط أولادهم وأحفادهم وأحفاد أولادهم ببعضهم البعض. فمع كل جيل نازل تنشطر خطوط جانبية جديدة من خطوط سابقة لها وبذلك تبتعد هذه الخطوط الجانبية الجديدة درجة إضافية عن الخط العمودي الأصل الذي تفرعت منه أساسا جميع الخطوط الجانبية السابقة. ومع مرور السنين يزداد عمق الخط العمودي الأساسي المنحدر من الزوجين الأوائل ويزداد عدد الخطوط الجانبية

المنبثقة عنه والتي كل منها بدوره يشكل خطا عموديا تتشعب منه خطوط أخرى من الأكتاف. ويمكننا عكس الاتجاه لتكوين تجمع أكبر من العائلة النووية. فبإمكان عدد من العائلات النووية التي تلتقي في جد واحد أن تتحد مع بعضها البعض لتشكل عائلة ممتدة، أو حمولة. ويتوقف حجم الحمولة على المسافة الفاصلة بين أفراد العوائل النووية التي تتكون منها الحمائل وبين الجد الذي يجمعهم. الحمائل التي تجتمع في الجد الثالث أصغر بطبيعة الحال من تلك التي تجتمع في الجد الخامس، والتي تجتمع في السابع أكبر منهما. وكلما صعدنا جدا واحدا في تعداد الجدود كلما تضاعف الحجم. وهكذا إذا أردنا زيادة حجم الحمولة ما علينا إلا أن نصعد إلى أعلى في تعداد الجدود وبالعكس إذا أردنا تقليص الحجم.

ولعلي أتوقف هنا لحظة لأبين الفرق بين العلاقة العمودية وعلاقة الأكتاف التي سلف ذكرها في الفقرة السابقة. تسمى علاقة النسب التي تربط الحفيد بالابن بالأب بالجد علاقة خطّية lineal، وهي ما يسميها النسابون العرب النسب بالطول، وتعني انتساب الأبناء مهما سَفلوا إلى الآباء مهما عَلَوا، وسوف أسميها أنا علاقة عمودية (من عمود النسب). أما إخوانك وأخواتك فهم أقاربك في الدم بحكم الأخوة لكنك لم تلدهم ولم يلدوك، لذلك فأنت لا ترتبط معهم بعلاقة عمودية. علاقة الإخوان والأخوات تسمى علاقة جنبية collateral، وهي ما يسميها النسابون العرب النسب بالعرض، وهي ما يربط بين الإخوة أنفسهم وبين الإخوة وأبناء العم، وسوف أسميها أنا علاقة كتفية لأن الكتفين يقعان على جانبي العمود الفقري، ولأن استخدام مصطلح الكتف والعمود (من العمود الفقريّ، الصلب) يتمشى مع استخدامات اللغة العربية للمصطلحات القرابية ذات الصلة بأجزاء الجسد مثل الرحم والبطن والفخذ، وهلم جرا. وبالإضافة إلى الأخوة والأخوات فإن أعمامك وعماتك وأخوالك وخالاتك وأبناءهم وأبناء أبنائهم يندرجون أيضا تحت مسمى العلاقات الكتفية، بحكم أن علاقتهم مع أبيك وأمك علاقة كتفية. فالعلاقة العمودية هي التي تربط الجد بالوالد بالولد بالحفيد، أو العكس، بينما العلاقة الكتفية هي تلك التي تربط الأقارب الذين ينحدرون من سلف واحد، ولكن ليس في خط واحد وإنما من عدة خطوط جانبية متفرعة من ذلك السلف. وتندمج العلاقات الكتفية في علاقة عمودية حينما يلتقي نسب الفرد مع إخوته في والديهم أو مع أنساب أقاربه الذين تربطه معهم قرابة كتفية في الجد الأول أو الثاني أو جد أعلى من ذلك تشعبت منه خطوط نسبهم. لنبدأ من عائلة تتألف من ثلاثة أجيال، من الوالدين وأولادهم وأحفادهم. القرابة التي تربط أيا من الوالدين نزولا بأي من الأولاد ثم بأي من الأحفاد قرابة دم تسير في خط عمودي مستقيم. كذلك الحال بالنسبة للقرابة التي تربط أيا من الأحفاد بأي من آبائهم صعودا حتى الأجداد. أما علاقة الأحفاد ببعضهم البعض وبأعمامهم فهي علاقة

كتفية تتحول إلى علاقة عمودية حينما يلتقي الأخ مع أخيه في الوالدين ومع أعمامه في الأجداد. وتندرج علاقات القربى العمودية والكتفية تحت علاقات الدم والعصبية التي تختلف عن علاقات المصاهرة والرحم.

النسب من هذا المنطلق يشمل جميع الأقارب، الأحياء منهم والأموات، فالأموات هم الأسلاف الذين يشبّكون الأحياء بعلاقات النسب. بهذه الطريقة يتكون لدينا مشجر نسبي تتشابك أفنانه وأغصانه وفروعه ويترابط من خلاله كل الأخلاف المنحدرين من الأسلاف الأوائل في سلاسل تناسلية تتقاطع وتتشكل حلقاتها من العلاقات الزوجية اللاحقة التي تشبّك بين العوائل النووية وما ينتج عنها من توالد بحيث يحتسب كل مولود كما لو كان حلقة قرابية تربط بين قريبين، وعدد الحلقات القرابية التي تصل بين قريب وآخر هي التي تحدد مسافة القربى بينهما. ومع كل جيل لاحق تزداد المسافات القرابية التي تفصل بين كل خط عمودي وخطوط الأكتاف المتفرعة عنه إلى أن تصل بعد مئات السنين إلى درجة يصعب معها تحديد طبيعة العلاقة التي تربط بين الأقارب المنحدرين من الأسلاف الذين ابتدأنا منهم أو تتبعها أو حتى العلم بوجودها. لكنها مهما طال الزمن ومهما تباعدت وتفرعت تلتقي في نهاية المطاف في أصل واحد، هو الزوجين الذين بدأنا منهما، ويمكننا –لو أردنا– تتبع علاقات الدم بين هؤلاء الأقرباء وتحديدها، من الناحية النظرية على الأقل، بل حتى من الناحية العملية لو توفرت السجلات العائلية الدقيقة والكاملة التي يمكن الاعتماد عليها في تحديد درجات القربى وترابط العوائل من خلال عمليات التزاوج والتوالد، حيث لا يتطلب الأمر أكثر من القيام بعملية حسابية يمكن من خلالها أن نحصي صعودا على كل خط عمودي ثم نزولا من خطوط الأكتاف المتشعبة منه عدد الأقارب الذين يفصلون بين المتكلم والقريب الآخر ومن ثم تحديد درجة القربى بينهما حسابيا ومسافتها قربا أو بعدا. هذه الحقيقة الأساسية، في نظر مورغان، لا ينفيها كون صلة القربى بين البشر تضعف أو تُنسى أو يتم تجاهلها كلما ابتعدنا عن الأصل الذي بدأت منه أساسا (Morgan 1997: 10-1).

ثم يرجع مورغان ليقول إن المجتمعات البشرية فرضت على هذه الحقيقة البيولوجية البحتة حقيقة ثقافية، هي مفهوم النسب، والتي تختلف من مجتمع لآخر بحسب اختلاف البيئة ومراحل التطور الثقافي والاجتماعي. وكان هو من أوائل من نبهوا إلى ضرورة التفريق بين علاقات النسب العائلي وعلاقات النسب العشائري. علاقات النسب العائلي هي الصلات المباشرة بين الوالد والمولود، أي علاقة الأبناء والبنات بأمهم أو بأبيهم، وعلاقات القربى بين الأفراد من الأهل الذين ينتمون لنفس العائلة ويرتبطون ببعضهم من خلال مشاعر الود والألفة والاحترام. أما النسب العشائري فهو الآلية التي يتم بواسطتها تحديد الانتماء وعضوية الفرد في جماعة

معينة كانتمائه إلى هذه العشيرة أو إلى تلك، وهذه الآلية يمكن أن تتخذ أشكالا مختلفة تحددها معطيات البيئة ومستوى التقدم التكنولوجي والاجتماعي. ما يُعنى به الأنثروبولوجيون في المقام الأول في دراستهم لأنساق القرابة منذ مورغان وحتى يومنا هذا هو النسب لا كحقيقة بيولوجية وإنما كمركب اجتماعي وآلية لتحديد شرعية ومسوغات الانتماء العشائري، أي ما يحدد البعد السياسي للانتماء في المجتمعات القبلية والتقليدية ويقوم مقام الجنسية أو الهوية الوطنية في مجتمع الدولة، وهنا يكون التركيز على دراسة الجماعة النَّسَبية كوحدة سياسية، ومن ثم دراسة الطرق المتبعة للحفاظ على وحدة الجماعة وتماسكها واستمراريتها والاحتفاظ بهويتها وشروط العضوية فيها والانتماء لها. فحينما نتحدث مثلا عن الأحفاد والأولاد والآباء والأجداد في تتبع النسب تُرى هل هذا يشمل الذكور، أم الإناث، أم الذكور والإناث معا؟ أي هل نتتبع خط النسب صعودا أو نزولا غير آبهين بجنس القريب المعترض على هذا الخط أم نتتبع الخط من خلال جنس الذكور فقط أو الإناث فقط؟ تختلف أنساق القرابة في طريقة تتبع النسب من الجيل الحالي إلى جيل الأسلاف. فمنها من يتتبع النسب من خط واحد، سواء خط الأم أو خط الأب، ومنها من يتتبع النسب من خط الأم والأب معا.

في حالات الانتساب التي لا تميز بين الخطين الأمومي والأبوي في تتبع النسب ينتسب الحفيد من خلال والديه معا لجديه من الأب وجديه من الأم. هذا يعني أنه سيحصل على أربعة أجداد، أجداده لأمه ولأبيه معا. ولو صعد جيلا أعلى فإنه سيحصل على ثمانية أجداد. ومع كل جيل صاعد يتضاعف عدد الأجياد. كما أننا كلما نزلنا إلى أسفل سيورث الأجداد الأربعة أسماءهم بالتساوي من خلال أبنائهم وبناتهم إلى أحفادهم وأحفاد أحفادهم. وكلما تضاعف عدد الأجداد كلما تضاعف عدد الأقارب المنحدرين عن أولئك الأجداد مِمّن تربطهم بالمتكلم علاقة كتفية، أي عمومته وعماته وخواله وخالاته وأبنائهم وعمومة أبيه وأمه وعماتهما وخوالهما وخالاتهما وأبناء أولئك جميعا، وقس على ذلك صعودا حتى "آدم وحواء". تتبع النسب بهذه الطريقة الثنائية يعني اندماج خط النسب الذكوري مع خط النسب الأنثوي مما يصعب معه فك اشتباكهما والتفريق بينهما، كما يعني أن الصعود إلى الأجداد البعيدين الذين تفصلهم عن الأنا ego، أي المتكلم، عدة أجيال ستكون نتيجته مجموعة لا تحصى من الأقارب وتشابكها بطريقة معقدة يصعب فكها. ومن الواضح أن هذه طريقة غير عملية وغير مفيدة من الناحية الاجتماعية، إذ تشكل عبئا على الذاكرة وتجعل من المستحيل على أي شخص أن يتتبع ويعرف كل الأشخاص الذين يرتبط معهم بصلات القربى ويتفاعل معهم أو يفعّل علاقته معهم بشكل مفيد. لذا نجد في المجتمعات الصناعية المتطورة ذات الكثافة السكانية العالية أن الشخص

غالبا ما يقلص العدد ويكتفي بمجموعة صغيرة من الأشخاص الذين يجتمع معهم في الأجداد القريبين الذين لا يفصله عنهم إلا جيلين أو ثلاثة أجيال على الأكثر، وهم أبناء العم من الدرجة الخامسة أو السادسة الذين تربط بينه وبينهم مصالح مشتركة ومشاعر متبادلة بما يتضمنه ذلك من حقوق وواجبات ويتطلبه من أنماط محددة في السلوك والتعامل.

وهناك طريقة أخرى لتقليص عدد الأقارب تتمثل بالتتبع الأحادي للنسب، أي تتبع النسب إما من الخط الأبوي واستبعاد أقارب الأم أو من الخط الأمومي واستبعاد أقارب الأب. مرتكز النسب الأحادي هو جد بعيد أو سلف مشترك، إما حقيقي أو مفترض، يجمع كل من ينحدرون منه في جماعة قرابية محددة عضويتها واضحة المعالم. ويكون السلف ذكرا في حال تتبع النسب من خط الأب أو أنثى في حال تتبع النسب من خط الأم. المجتمعات العشائرية والتقليدية التي يعتمد تنظيمها الاجتماعي على علاقات القربى وترتكز عليها في تحديد الولاء والانتماء يتم تتبع النسب فيها غالبا من خط واحد فقط، إما الخط الأنثوي والانتماء لعشيرة الأم وإما الخط الذكوري والانتماء لعشيرة الأب. النسب الأحادي يحدد بشكل واضح حقوق الملكية والطريق الذي ينتقل من خلاله الميراث من السلف إلى الخلف وبذلك يحسم النزاعات والمشاحنات التي يمكن أن تترتب على انتقال ملكية الأرض والثروة والسمعة والشهرة والمكانة الاجتماعية من الآباء إلى الأبناء. لذلك نجد هذا النوع من النسب يظهر خصوصا بعدما يحقق المجتمع قدرا من التطور التكنولوجي ويتبلور عنده مفهوم الملكية الخاصة. كما أن تبلور مفهوم الملكية يعني حاجة الجماعة إلى التكاتف لصد اعتداءات الطامعين في أراضيهم وممتلكاتهم. أي أن النسب الأحادي يأتي كنتيجة لحدة التنافس على الأرض وعلى المراعي والمياه والموارد الطبيعية الأخرى وما قد يؤدي إليه ذلك من أعمال الغزو والحروب مع الجماعات المحيطة وغير ذلك من التحديات والضغوط الخارجية. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن الفرد لا تربطه أي علاقة بعشيرة الأم في حال الانتماء لعشيرة الأب أو العكس، بل إن أولئك يشكلون بالنسبة له قرابة رديفة يمكنه اللجوء لها في الملمات، كأن يحصل قحط في مرابع عشيرته أو يحصل خلاف بينه وبين أبناء عمومته. لكن الانتماء بما يعنيه من حقوق وواجبات والتزامات قانونية ينحصر فقط في العشيرة التي ينتسب لها الفرد والتي هي أشبه بالمؤسسة ذات الشخصية الاعتبارية corporation التي تحتفظ بهويتها ويستمر وجودها على مرور الزمن بالرغم من تكرر دخول الأعضاء فيها عن طريق الولادة وخروجهم منها عن طريق الوفاة. استمرارية العشيرة لا تتمثل فقط في استمرارها المادي عن طريق الاستنسال واستبدال الأعضاء المتوفين بمواليد جدد وإنما أيضا استمرارها وإعادة إنتاجها كبناء اجتماعي ونظام متماسك ومترابط من

العلاقات والحقوق والواجبات والالتزامات المتبادلة.

حينما تكبر العشيرة المنحدرة من جد واحد ويزداد عدد المنتمين لها ويتباعدون في النسب زمانيا ومكانيا قد لا يستطيع كل واحد من هؤلاء أن يتذكر صلته بسلف العشيرة أو أن يتتبع بالتحديد الدقيق علاقات القرابة التي تجمعه مع الآخرين من أبناء عمومته وأقاربه الذين ينتمون للعشيرة، رغم افتراض الجميع أن هناك صلة قرابة تربطهم وأنهم ينتمون لجد بعيد يجتمع فيه نسبهم. ومع مرور القرون وازدياد عدد أفراد العشيرة يتشتتون في أرض الله الواسعة حينما تضيق بهم سبل العيش في مواطنهم. عند هذا الحد تنقسم العشيرة إلى فصائل قرابية كل فصيل منها مستقل وقائم بذاته. وهذه الفصائل بدورها تنقسم بعد مرور قرون أخرى إلى فصائل أصغر، وهكذا عبر القرون. هنا يتراوح انتماء الفرد ما بين الانتماء المحدود إلى فصيله الأصغر وما بين الانتماء الأعم والأشمل إلى العشيرة التي تتألف من عدد من الفصائل التي تتعنقد وتعشش داخل بعضها البعض لتشكل قبيلة كبرى. العمق الزمني وعدد الأجداد الذين يفصلون بين شخصين مجايلين أحدهما للآخر والجد الأعلى الذي يجتمعان فيه هو الذي يحدد بعدهما أو قربهما وطبيعة العلاقة التي تربطهما أحدهما بالآخر وتحدد بالتالي إذا كانا ينتميان لنفس الفصيل أو لفصيلين مختلفين يلتقيان في جد بعيد يدمجهما في فصيل أكبر.

الفرق بين الفصيل والعشيرة يعتمد على العمق الزمني للخط العمودي والأكتاف المتفرعة عنه، أي عدد الأجيال المتناسلة من الجد المشترك. الفصيل أقل عمقا من العشيرة لذا يمكن معرفة الجد المشترك الذي انحدرت منه العوائل المنتمية للفصيل وتتبع صلات القربى التي تربط جميع الأفراد المنتمين إليه. يختلف الفصيل عن العشيرة في أن أفراد الفصيل تجمعهم قرابة حقيقية وينحدرون جميعهم من سلف معروف ويشكلون وحدة اجتماعية واقتصادية. وهذا ينطبق أكثر ما ينطبق خصوصا على الفصائل الأصغر. أما العشيرة فإنها مبنية على قرابة مفترضة تكتنفها الضبابية لأنه يستحيل بسبب عمقها زمنيا وتشتتها مكانيا وتشعبها معرفة الصلات التي تربط بين مختلف فروعها. إنها أقرب إلى التنظيم السياسي والديني منها إلى التنظيم الاجتماعي أو الاقتصادي، حيث تكاد تنحصر وظيفتها على التنسيق بين مختلف الفصائل على مختلف المستويات التنظيمية والهيكلية والعمل المشترك فيما يخص الاحتفالات الدينية والطقوس والشعائر والقضايا ذات الطابع الديني والسياسي، لا سيما العلاقات والنزاعات مع العشائر الأخرى. وقد تتحد مجموعة من العشائر المتجاورة الذين تجمعهم لغة مشتركة وعادات متقاربة في تجمع أكبر هو القبيلة، وإذا اتحدت مجموعة من هذه القبائل شكلت ما يسمى اتحاد قبلي confederacy، وهكذا. هذا التجاور المكاني والاتفاق في المصالح والتشابه في العادات

والتقاليد واللغة والدين يقود أبناء القبيلة مع مرور الزمن إلى الاعتقاد بأنهم لا بد وأن يكونوا قد انحدروا من أصل واحد.

نظرية النسب عند العرب

نظرية النسب عند النسابين العرب الكلاسيكيين تقوم أساسا على افتراض رابطة الدم وعلى فرضية أن أبناء القبيلة، مهما كبُرَت، ينحدرون من صلب رجل واحد عاش حقا وساد القبيلة وأن كل العرب تناسلوا من جد واحد وأن البداية كانت على شكل عائلة صارت تكبر مع مرور الزمن ويتزايد عدد أفرادها بالتوالد مع تعاقب القرون وتناسل الأجيال مما أدى إلى انقسامها إلى أجذام، كما في اصطلاحات النسابين، والأجذام إلى جماهير والجماهير إلى شعوب والشعوب إلى عمائر والعمائر إلى قبائل والقبائل إلى عشائر والعشائر إلى بطون والبطون إلى أفخاذ والأفخاذ إلى فصائل والفصائل إلى أرهاط (م. رهط) أو عُتَر (م. عترة)، وهكذا.

هذه النظرية تفترض أمرين: فهي تفترض أولا أن العربي الصريح هو من يستطيع تتبع نسبه من خلال انتمائه القبلي جَدّا جَدّا وفرعا فرعا حتى يصل إلى قحطان أو عدنان. العرب الصرحاء، وفق هذه النظرية، يشكلون قبيلة عظمى super tribe يوحدها النسب لكنها بالمقابل تتمفصل من الناحية البنيوية بشكل هرمي إلى تشكيلات أصغر فأصغر من مستوى القبائل إلى العشائر فالبطون فالأفخاذ وهكذا نزولا من القمة إلى القاعدة حتى نصل إلى مستوى الحمولة ومنها إلى العائلة وأخيرا إلى مستوى الفرد الواحد. كما تفترض النظرية تبعا لذلك أن كل ابن من أبناء العائلة هو جد محتمل لعشيرة جديدة تتسمى به وتنتمي له، وهذه مسألة تخضع لعدد الأولاد والأحفاد الذين يرزق بهم والشهرة التي يكتسبها من خلال أعماله البطولية وما يؤثر عنه من تمسكه بقيم الصحراء من كرم وحلم وشجاعة ومروءة مما يترك أثرا وسمعة وأصداء تخوله لأن يكون زعيما عشائريا وسلفا يؤسس فرعا جديدا ينتسب له أو عشيرة بكاملها.

وهكذا يأخذ النسب، وفق هذه النظرية، شكل القمع الذي يستدق من الرأس ويتعرض من القاعدة بحيث يزداد عرض القاعدة مع مرور الزمن ويتناسب مع عُمق النسب وعدد الأسلاف الذين يفصلون بين القاعدة من الأحياء وجدهم المشترك. ذلك لأننا كلما صعدنا على عمود النسب كلما التمت الأكتاف المتحدّرة من الإخوة واندمجت في العمود وكلما نزلنا كلما تشعبت من عمود النسب أكتاف ومن الأكتاف أكتاف أخرى يزداد عددها كلما نزلنا إلى أسفل، وهكذا حتى نصل إلى جيل الأحياء. بمعنى أننا كلما تقدمنا زمنيا من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة كلما تقسمت الخطوط العمودية إلى خطوط فرعية وعلى العكس من ذلك كلما تقهقرنا زمنيا من الأجيال اللاحقة إلى الأجيال السابقة كلما التمت الخطوط الفرعية في خطوط

عمودية. هذه التفرعات تقوم على نفس المبدأ، أي الانحدار من جد واحد، وكل واحد من هذه التفرعات، من أكبرها وهو الشعب حتى أصغرها وهو الفصيل، يتسمى باسم الجد الذي انبثق منه، ولا فرق بينها من حيث الشكل البنيوي إلا في عدد الأفراد وفي الحجم الذي يكبر كلما اقتربنا من الجد الأعلى الذي تجتمع فيه كل فروع القبيلة وفصائلها ويصغر كلما ابتعدنا عن الجد الأعلى نزولا حتى نصل إلى مستوى الفصائل الصغرى والعائلات التي تعيش في الزمن الحاضر. في هذه التراتبية الهرمية يشكل كل مستوى من المستويات نقطة تمفصل بنيوي ينضوي تحتها تشكيل شبه مستقل يقابله على نفس المستوى البنيوي تشكيلات أخرى معاصرة له وتكاد تكون موازية له في الحجم ومعادلة له في القوة. ومع مرور الوقت يتحول الأبناء إلى اباء لعوائل تكبر ويكثر عدد أفرادها حى تتحول العائلة نفسها إلى فصيل والفصيل يكبر ويكثر عدد أفراده حتى يتحول إلى عشيرة تشتمل على عدد من الفصائل (Smith 1903: 4) .

تنتشر الأنساب وتتشعب عبر الزمان والمكان لتنسج شبكة من الولاءات والعلاقات المتداخلة التي توحد بين الناس في الهوية والانتماء مهما باعدت بينهم الأزمنة والمسافات. رباط النسب بما يميّزه من استمرارية وديمومة هو الذي يضمن التواصل وعدم الانقطاع بين الأجيال، من الحفيد إلى الابن إلى الأب إلى الجد وهكذا إن شئت صعودا وإن شئت نزولا على عمود النسب. الناس يولدون ويموتون والعائلات تتشكل وتتلاشى أما الأنساب فإنها تبقى وتستمر عبر العصور والأجيال، لأن وجودها يتجاوز وجود الأُسر والأفراد. فأنت لكي تحدد صلتك بقريب لك بعيد تبدأ في تتبع أسلافك في خط عمودي صعودا من الأحياء منهم مرورا بالأموات حتى تصل إلى الجد الأعلى الذي يجمعكما ثم تنحدر نزولا من خطوط الأكتاف الجانبية المتفرعة من الخط العمودي حتى تصل إلى ذلك القريب المجايل لك (الذي من جيلك). من هنا تأتي أهمية الاحتفاظ بسلسلة النسب لأن الأسلاف هم الذين يحددون عمق المسافة القرابية بين كل فرد وآخر، أو بالأحرى بين كل تشكيل وتشكيل ويحددون المستويات البنيوية التي تلتقي عندها التشكيلات الصغرى لتلتئم في تشكيلات أكبر، ابتداء من الأفراد المجايلين والتشكيلات المتزامنة التي تشكل القاعدة صعودا حتى اسماعيل بن إبراهيم بن تارح الذي يشكل قمة الهرم.

بناء على هذه الفرضية حاول علماء الأنساب العرب أن يقعّدوا الأنساب ويقدموا لنا نموذجا نظريا منسّقا لأنساب القبائل العربية ومشجرات نسبٍ تتشابك غصونها وتلتف أفنانها لتلتقي في نهاية المطاف في عدنان أو قحطان، وهذا ليس إلا محاولة منهم للتقعيد وفرض قدرٍ من النظام والاطراد وتثبيت واقع ديناميكي معقد. ولأن ما يقدمه النسابون العرب هو مجرد نموذج نظري نجدهم يبدأون بجدين اثنين هما

عدنان وقحطان، وهذا هو الحد الأدنى والضروري لتشييد بناء تمفصلي تتشعب منه سلاسل الأنساب. وإذا لوحظ أن هناك فرق زمني واضح بين سلسلتين من سلاسل النسب –أحدهما قصيرة والأخرى أطول منها– نظرا للاختلاف في أعداد الأجداد الذين يفصلون في كل سلسلة بين الأحفاد وأحفاد الأحفاد وبين الجد المفترض الذي يجمعهم ولم يتوفر العدد الكافي من الأجداد لردم هذه الهوة الزمنية من أجل ربط السلسلتين في جد واحد فهناك دائما حيلة اللجوء إلى اختراع أجداد وهميين، مثل قيس الذي كثيرا ما يتردد في جداول الأنساب، أو تكرار بعض الأسماء كأن يسمى الجد باسم الحفيد، وذلك من أجل توفير العدد الكافي من الأجداد ليتساوى عددهم في كلا السلسلتين. ثم تأتي الخطوة التالية وهي ربط هذا الجد المفترض بشكل أو بآخر في سلسلة نسب تصله بعدنان أو قحطان ثم بإسماعيل وذلك من أجل ربطه مع سلسلة نسب النبي محمد والذي يشكل العمود الفقري الذي لا بد أن تلتقي فيه أنساب القبائل العربية. المهم هو أن لا تقحم هذه الأسماء الوهمية في المواقع المفصلية التي تتفرع منها الفصائل والأفخاذ والبطون والعشائر. ومن هنا تأتي الاختلافات بين النسابين بحيث نجد أحدهم يضع زيدا أخا لعمر وذاك يضعه عما له وآخر يضعه ابن عم له، ثم يأتي نساب آخر ليضع حدا لهذا التناقض بالقول أن هناك ثلاثة أشخاص بهذا الاسم أحدهم أخا عمر والأخر عمه والثالث ابن عمه (Smith 1903: 11-2).

النسابون في عملهم هذا لا يختلفون مثلا عن النحويين الذين يحاولون تقعيد اللغة وتثبيتها غير مدركين أن اللغة، كما هي الحال في النسب وفي مختلف أوجه السلوك الإنساني، كائن متحرك يخضع لظروف الزمان والمكان ومتطلبات العيش الإنساني. التقنين والتقعيد يميل دوما نحو التنسيق والتشذيب والتهذيب والتركيز على العموميات بحثا عن الاطراد والاتساق والانتظام والابتعاد عن التشتت والشذوذ الذي تفرضه ديناميكية الحياة وواقعها المتغير. وحالما يبدأ التقنين والتقعيد لأي ظاهرة اجتماعية تبدأ معه التباينات في التحليل والتفسير والتي تختلف دوافعها وأهدافها من مجرد اختلافات في الرأي والاجتهاد إلى اختلافات في الأهواء والمصالح. فمثلما توجد المذاهب الدينية والمدارس النحوية وما شابه ذلك، نجد أن النسابين اختلفوا فيما بينهم حول العديد من المسائل. ومسألة النسب هي الأكثر قابلية للتأثر بالخلافات والصراعات السياسية، وهي لا تقل شأنا في ذلك عن الاختلافات المذهبية وروايات الحديث. ومعلوم أن خلفاء بني أمية، ابتداء من معاوية، كانوا يستقطبون إلى البلاط الأموي المحدّثين والنسابين ويقرّبونهم ليحملوهم على وضع الأحاديث وتلفيق الأنساب بما يخدم أغراضهم. فقد قرّب معاوية دغفلا وعبيد بن شريه وكان عُلاقة النسابة من سُمّار يزيد. ومنذ ذلك الوقت صار علم الأنساب

مجالا للمتخصصين المحترفين مثله مثل علوم اللغة والحديث والفقه والتاريخ حتى بلغت المؤلفات في أنساب قبائل العرب ما لا يقل عن مائة كتاب (رسول ١٩٩٢ : ١٦-٣١). ولا ننس أنه بالرغم من الاهتمام المبكر بالأنساب إلا أن التدوين الحقيقي للأنساب ومحاولة التقعيد لها لم يبدأ إلا مع هشام بن محمد الكلبي الذي توفي عام ٢٠٤ للهجرة، والهيثم بن عدي الذي توفي عام ٢٠٧ للهجرة، وهذا وقت متأخر يستحيل معه توارث السلاسل الطويلة المفرطة في الطول من الأنساب شفاهيا وحفظها في الذاكرة من بدايات العصر الجاهلي دون تغيير. في ذلك الزمن المتأخر نسبيا أقصى ما يستطيع أي فرد أن يعرفه بشكل مؤكد هو البطن الذي ينتمي له أو الفخذ أو العشيرة وربما استطاع تتبع سلسلة نسبه إلى الجد الثالث أو الرابع قبل البعثة (Smith 1903: 12). أما تتبع الأنساب إلى عدنان وإلى إسماعيل والأزمان الموغلة في القدم التي تعود إلى تهدم سد مأرب وما شابه ذلك فيكاد يجمع العلماء الثقاة أنه أمر مستحيل المنال وكله من نسج الخيال والتأليف الأسطوري. ليس هناك ما يدعو إلى الشك في صحة الانتساب إلى الأجداد القريبين الذين تتألف منهم الأفخاذ أو الفصائل الصغرى، لكن كلما أبعد الجد كلما زاد الشك، خصوصا حينما يتعلق الأمر بجد العشيرة أو القبيلة التي ينتمي لها أفخاذ وبطون وتفرعات متشعبة ومتداخلة. وقد رويت أحاديث كثيرة تنسب للرسول، وإن كانت لا تبدو متسقة وقد يكون بعضها موضوعا، تدل على أنه لم يكن يحبذ الخوض في هذا الموضوع، خصوصا فيما يتعلق بهوية الأجداد الموغلين في القدم الذين يصعب التأكد من حقيقة وجودهم، أما الأجداد القريبين المعروفين الذين يربطون الأفراد بعلاقات قربى حقيقية فإنه كان يشجع على معرفتهم لما في ذلك من صلة الرحم. وفي الأثر: تعلموا من النسب ما تعرفون به أحسابكم وتصلون به أرحامكم.

لا شك أن النسب يشكل ركيزة أساسية من ركائز الانتماء القبلي منذ العصر الجاهلي وحتى الآن، لكنه لم يكن في يوم من الأيام يشكل عند القبائل البدوية أساسا لبناء أمة واحدة تنتمي على اختلاف عشائرها وقبائلها إلى أصل واحد. فكرة انتماء القبائل العربية كلها إما إلى ما يسمى العرب العاربة من نسل عدنان أو العرب المستعربة من نسل قحطان لم تأتِ إلا مع نهاية القرن الأول أو بداية القرن الثاني للهجرة مع بداية اهتمام العرب بتدوين آدابهم وتاريخهم الاجتماعي والثقافي والذي تواكب أيضا مع بداية الخلافات السياسية والمذهبية والعرقية والصراعات على السلطة وتوظيف الأنساب في هذه الصراعات، خصوصا مع ظهور الشعوبية جراء اختلاط العرب بغيرهم من الأمم، وما صاحب ذلك كله من محاولات التقرب من النسب النبوي الشريف. ولم تنقطع حتى وقتنا هذا محاولات الانتساب للسادة والأشراف لكل طامع في منصب أو سلطة ولما يترتب على ذلك الانتساب من

امتيازات ومخصصات، بل حتى إن معظم شيوخ القبائل يدعون الانتساب للأشراف طمعا في تدعيم رصيدهم من الجاه والحسب.

كانت المحاولة الأولى في هذا الصدد هو ما قام به الخليفة عمر بن الخطاب بمشورة من الوليد بن هشام بن المغيرة في تأسيس ما يسمى الديوان فكلف عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم بأن يُنشؤوا سجلا تُقيّد فيه أسماء القبائل وفروعها لتجنيد السرايا والحملات وتجهيز جيوش الفتح وكذلك لضبط العطاءات وتوزيع الفيء وخطط الجند الفاتحين، وهو أشبه ما يكون بتنظيم أفواج الحرس الوطني والمجاهدين في المملكة العربية السعودية. فبدون ذلك السجل كان يمكن للبعض ممن لا يُعرف انتماءه القبلي أن يتحاشى التجنيد أو أن يحرم من العطاء أو أن يدّعي الانتماء إلى قبائل مختلفة وبذلك يتكرر حصوله على العطاء بتكرر الانتماءات التي يمكن له أن يدّعيها (عن الديوان انظر بلاذري ١٩٨٧: ٦٢٩ وما بعدها، وكذلك علي ١٩٩٣/١: ٤٧٠-١). وكانت الخُطط ومنح الأراضي في البلاد المفتوحة تقوم على أساس قبلي.

ومعلوم أن الخلاف بين القحطانية والعدنانية الذين تمثلهم قبيلة قيس عيلان خلاف قديم مرده إلى الخلافات المستمرة بينهم، ولا يستبعد أن العدنانية رأت في ظهور النبي محمد منهم حدث فَخُرت به عدنان على قحطان التي كانت قبل ذلك تفخر بحضارتها وأقيالها. ولربما كان هذا هو السبب الذي دفع بنسابي القحطانية أن يجدوا صلة نسب تربط جدهم قحطان بالنبي هود ليصلوا نسبهم بنبي يضاهون به نبي بني عدنان (علي ١٩٩٣/١: ٣٥٤، ٣٥٦). وعادت الصراعات القبلية لتتأجج كما كانت عليه في الجاهلية وصارت الولاءات المذهبية والسياسية تتداخل مع الانتماءات القبلية وتعيد تشكيلها منذ أن دب الخلاف بين المهاجرين (قريش العدنانية) والأنصار (الأوس والخزرج اليمانية) في سقيفة بني ساعدة، وما أعقب موت النبي محمد من حروب الردة، ومنذ أن بدأت بعد ذلك حركات الخوارج والشيعة والشعوبية. وزاد من تأجج هذه الصراعات ما حدث من خلافات بين الأمويين وآل البيت وبينهم وبين الزبير والتي اصطبغت بصبغة الحرب القبلية بين القيسية واليمانية وانتهت بهزيمة القيسين ومقتل قائدهم الضحاك بن قيس الفهري في موقعة مرج راهط (أصفهاني ١٩٨١/١٩: ١٣٩-٥٥).

حينما حدث الخلاف بين عبدالله بن الزبير وبين الأمويين على الخلافة انضم اليمانيون إلى الأمويين بينما انضم القيسيون من عدنان بحكم عدائهم التقليدي مع اليمنيين إلى عبدالله بن الزبير. وكان القيسيون قبل ذلك قد قاتلوا إلى جانب علي في وقعة صفين وفي وقعة الجمل. حتى ذلك الحين كانت قضاعة تعد قبيلة عدنانية إلا أنه لما حدث الخلاف بين الأمويين والقبائل القيسية انشقت قضاعة من القبائل العدنانية

وصارت تنتسب لحمير القحطانية وانضمت إلى اليمانية ليقفوا معها من أجل مناصرة الأمويين في خلافهم مع القبائل القيسية العدنانية لأن الأمويين كانوا قد صاهروا قبيلة كلب، التي تعد أهم فروع قضاعة، بزواج معاوية من ميسون بنت بحدل الكلبية التي ولدت له يزيد الذي تزوج هو أيضا من كلب، وقبل ذلك كان الخليفة عثمان بن عفان متزوجا من نائلة بنت الفُرافصة الكلبية. وكان زواج معاوية من كلب هو رغبته في أن يشدوا عضده ويثبت بهم ملكه في صراعه مع علي نظرا لكثرتهم وشجاعتهم. وبهذا الزواج نالت كلب مركزا محظيا عند الأمويين مع أن الخلفاء الأمويين من قريش وقريش من قيس. وبحكم العداء المستحكم والتقليدي بين قيس وكلب حنقت قيس على الأمويين مما حدى بهم إلى الانضمام إلى معسكر ابن الزبير ضد مروان بن الحكم. ويقول جواد علي إن معاوية دفع أموالا طائلة لرؤساء قضاعة لحملهم على الانتفاء من اليمن والانتساب لمعد ووافق البعض على ذلك والبعض الآخر رفض وتمسك بالنسب القحطاني. وقال أبو جعفر بن حبيب النسابة: لم تزل قضاعة في الجاهلية والإسلام تُعرف بمعد حتى كانت الفتنة بالشام بين كلب وقيس عيلان أيام مروان بن الحكم فمالت كلب يومئذ إلى اليمن، فانتمت إلى حمير، استظهروا منهم بهم إلى قيس. وذكر ابن الأثير في الأنساب هذا الاختلاف، ثم قال: ولهذا قال محمد بن سلام البصري النسابة لما سُئل أنزار أكثر أم اليمن: إن تمعددت قضاعة فنزار أكثر وأن تيمنت فاليمن (نقلا عن علي ١٩٩٣/٤: ٤١٩-٢٠). ولا يهمنا تحول انتماء قضاعة وكلب من القيسية إلى القحطانية إلا بقدر ما يبين لنا مرونة الانتماء القبلي وأن ما يحكمه ليس النسب البيولوجي فقط وإنما المصالح وأن الأهواء السياسية كانت دائما تلعب دورا لا يستهان به في تصنيف الأنساب. ومثال آخر على تأثير النزعات السياسية في تحوير الأنساب ما يقال عن نسبة ثقيف إلى ثمود من منطلق الكره للحجاج (علي ١٩٩٣/١: ٥١٧؛ Smith 1903: 8-9) .

وخلافات النسابين القدماء في هذا الموضوع لا تنتهي وليس من الممكن التوفيق بين ما يورده هذا وما يورده ذاك، والاختلاف في النسب جذوره قديمة تعود إلى العصر الجاهلي. لذا يستحيل علينا هنا أن نلم بهذه الخلافات فتلك مسألة يطول البحث فيها ولكن لا بأس هنا من الاستطراد قليلا في هذا الموضوع لا لحسم هذه الخلافات وإنما لمجرد إقناع القارئ بحقيقة وجود هذه الاختلافات والتنبيه إلى بعض البواعث للاهتمام بالنسب أولا ثم إلى البواعث الداعية إلى الاختلاف فيه.

لو رجعنا إلى الأشعار الجاهلية وأيام العرب، بل حتى إلى أشعار النقائض لوجدناها لا تتفق دائما في نسبة القبائل إلى عدنان أو إلى قحطان ولا حتى في تسلسل التفرعات والفصائل داخل القبيلة الواحدة. فبينما يدعي جرير والفرزدق مثلا أن تميما وكلب القضاعية حلفاء وكلاهما عدنانية يورد صاحب الأغاني أشعارا

يقول إنها منحولة تنسب قضاعة مرة إلى اليمانية ومرة إلى العدنانية (أصفهاني ١٩٨١/٨: ٩٠-١؛ ابن خلدون ١٩٨١/٢: ٢٩٠، ٢٩٦؛ علي ١٩٩٣/١: ٣٩٣). كما أن الاختلاف بين هذه الشواهد الشعرية لا يقف عند حد الاختلاف فيما بينها بل أيضا فيما بينها وما بين علماء النسب الذين يختلفون عنها وعن بعضهم البعض تبعا لولائاتهم السياسية والمذهبية وأهدافهم واجتهاداتهم. بل إن ابن سعيد الأندلسي في كتابه **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب** يقول "ووجد قبر قضاعة في جبل الشحر بقرب قبر هود عليه السلام وعليه مكتوب بالمسند: هذا قبر قضاعة بن مالك بن حمير . . . ولما دخلت قضاعة بالفتنة التي كانت بينها وبين بني عمها التبابعة إلى الحجاز خمد ذكرهم في اليمن وجهاته، واشتهروا بالحجاز، ونسبوا إلى معد بن عدنان وإنما الأصح والأشهر ما قاله شاعرهم: نحن بنو الشيخ الهجان الأزهر // قضاعة بن مالك بن حمير" (١٩٨٢/١: ١٧٠-١، انظر كذلك قلقشندي ١٩٨٢: ٤١-٢). ويقول ابن سعد في كتابه **الطبقات الكبرى** بعد أن عدد إخوة نزار بن معد بن عدنان "وأمهم مُعانة بنت جوشم بن جُلهمة بن عمرو بن دوّة بن جرهم، وأخوهم لأمهم قضاعة وبعض القضاعيين وبعض النساب يقول قضاعة بن معد وبه كان يكنى معد والله أعلم، واسم قضاعة عمرو، وإنما قيل قضاعة لأنه انقضع عن قومه وانتسب في غيرهم، وهذا حسب لغة عرب الجنوب (سعد١٩٨٠/١: ٥٨؛ انظر كذلك ابن حزم ١٩٨٣: ٧-٨، ٤٤٠؛ والكلبي ١٩٩٣: ١٨-٩؛ وكذلك Smith 1903: 9-10, 283-9).

وليست قضاعة هي القبيلة الوحيدة التي يختلف النسابون في أصلها، بل لقد اختلفوا في قبائل أخرى كثيرة مثل عاملة وجُذام ولخْم وخزاعة وكندة، وغيرها (قلقشندي ١٩٨٢: ٤١-٢، ٥٤-٥، ١٠٦؛ د. ت. ٣٥٨-٩). ويقول بعض النسابين إن جذام مضري لكنه هاجر إلى اليمن وأقام فيها ومن هنا جاء انتسابه إلى اليمنية. ومن القبائل المختلف في نسبها قبيلتي خثعم وبجيلة فمنهم من ينسبهم إلى أنمار بن نزار ومنهم من ينسبهم إلى أنمار بن إراش بن عمرو بن الغوث الذي يجتمعون فيه مع قبيلة الأزد اليمانية. يقول الزبيري في **كتاب نسب قريش** "وأما أنمار بن نزار فمنهم بجيلة انتسبوا إلى اليمن إلا من كان منهم بالشأم والمغرب فإنهم على نسبهم إلى أنمار بن نزار." (زبيري ١٩٥٣: ٧؛ وانظر قلقشندي ١٩٨٢: ٤١-٢٤، ١٠١- ٢، ١٠٣-٥). وينسب الزبيري جذام إلى أسدة من أولاد خزيمة بن عامر بن إلياس بن مضر بن نزار ثم يقول "وقد انتسب بنو أسدة في اليمن، فقالوا: جذام بن عدي بن الحارث بن مرة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن مالك بن زيد بن كهلان." (زبيري ١٩٥٣: ٨-٩). وفي تعداده لأولاد أنمار بن نزار بن معد بن عدنان يقول الزبيري "ومنهم خزيمة، وهم يشكر، وقد انتسبوا في الأزد. ومنهم خثعم وهو أقبل بن أنمار بن نزار، وإنما خثعم جبل تحالفوا عنده فنسبوا إليه، وهم بالسراة على نسبهم

إلى أنمار بن نزار، وإذا كانت بين اليمن فيما هنالك وبين مضر حرب كانت خثعم مع اليمن على مضر" (زبيري ١٩٥٣: ٧). وقد اختلفوا حول اشتقاق كلمة خثعم هل تعني جبلا نزلوه أم أنها من الفعل "تخثعم" أي لطخ يده بالدم الذي يغمسون فيه أيديهم عند الحلف، وهذا يوحي بأن خثعم ليس جدا بل قد يكون حلفا مكونا من عدة قبائل مختلفة. أما خزاعة فيقولون عنها إنها سميت بذلك لأنها انخزعت عن غيرها من قبائل اليمن الذين تفرقوا أيدي سبأ بعد سيل العرم. يقول ابن عبد ربه "وإنما قيل لهم خزاعة لأنهم تخزّعوا من ولد عمرو بن عامر في إقبالهم من اليمن، وذلك أن بني مازن من الأزد لما تفرقت الأزد من اليمن في البلاد نزل بنو مازن على ماء بين زبيد ورِمَع (باليمن) يقال له غسان، فمن شرب منه فهو غساني، وأقبل بنو عمرو فانخزعوا من قومهم فنزلوا مكة، ثم أقبل أسلم ومالك وملَكان بنو أفصى بن حارثة فانخزعوا فسموا خزاعة" (عبد ربه ١٩٨٣/٣: ٣٨١-٢). ويقول ابن سعيد الأندلسي "قال البيهقي: وقد اختلف في نسب خزاعة بين المعدية واليمانية، والأكثرون يقولون إنها يمانية من الفرق التي خرجت من سيل العرم" (١٩٨٢/١: ٢٠٩). ويقول الزبيري إن هناك من يزعم أن أبو خزاعة هو قمعة، واسمه عُمير من أولاد مضر بن نزار بن معد بن عدنان من زوجته خندف، ثم يردف قائلا "يقولون كعب بن عمرو بن لحُيّ بن قمعة بن خندف . . . وخزاعة تقول: كعب بن عمرو بن ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر بن غسان، ويأبون هذا النسب" (زبيري ١٩٥٣: ٧-٨). ويحاول القلقشندي أن يوفق بين الآراء المختلفة حيث يقول "وذكر في العبر أن خزاعة بنو عمرو بن عامر بن ربيعة، وهو لحُي بن عامر بن قمعة. قال في العبر: وقال القاضي عياض: المعروف في نسب خزاعة أنه عمرو بن لحي ابن قمعة بن إلياس بن مضر وإنما عامر عم أبيه أخو قمعة، فتكون خزاعة من العدنانيين. وقال السهيلي كان حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر خلف على أم لحي بعد أبيه قمعة فتبناه حارثة فانتسب إليه فالنسب صحيح بالوجهين" (قلقشندي١٩٨٢: ٩٨). وهمدان من القبائل اليمانية التي اختلف النسابون حول نسبها اختلافا واضحا (قلقشندي ١٩٨٢: ٩٩-١٠٠). ونلاحظ أن عمر بن يوسف بن رسول مؤلف **طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب**، وهو ثالث ملوك آل رسول باليمن، لا يذكر الخلافات حول نسب هذه القبائل ويقطع بنسبتها إلى اليمن، مما يؤكد القول بأن النسب القبلي ليس حقيقة بيولوجية وأن الميول والأهواء السياسية والمذهبية والعرقية تلعب دورا لا يستهان به في تحديد الأنساب. ويجمل ابن خلدون هذه المسألة في قوله:

> وأما العرب الذين كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش من حمير وكهلان مثل لخم وجذام وغسان وطي وقضاعة وإياد فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما تعرف وإنما جاءهم ذلك من قبل العجم ومخالطتهم وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم وإنما هذا للعرب

> فقط. قال عمر رضي الله تعالى عنه تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا. هذا أي ما لحق هؤلاء العرب أهل الأرياف من الازدحام مع الناس على البلد الطيب والمراعي الخصيبة فكثر الاختلاط وتداخلت الأنساب وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن فيقال جند قنسرين جند دمشق جند العواصم وانتقل ذلك إلى الأندلس. ولم يكن لاطّراح العرب أمر النسب وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها وصارت لهم علامةً زائدةً على النسب يتميزون بها عند أمرائهم. ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم وفسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فاطّرحت ثم تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدثورها وبقي ذلك في البدو كما كان (خلدون ١٩٨٨/١: ١٦٢-٣).

وقد اختلف النسابون في العرب العاربة والمستعربة، فالبعض يرى أن العاربة هم عاد وثمود وطسم وجديس ومن يطلق عليهم مسمى العرب البائدة أما العرب المستعربة فهم بنو قحطان الذين تعلموا العربية من العاربة وبنو إسماعيل الذي تعلموها من جرهم ومن بني قحطان. وذهب آخرون إلى أن العاربة هم بنو قحطان والمستعربة هم بنو إسماعيل (علي ١٩٩٣/١: ٢٩٤، ٣٥٤، ٣٧٥، ٥٠٧، قلقشندي د. ت.: ١٩). بل إن الشكوك أصلا تدور حول أجداد العرب المستعربة مثل نزار وأبيه معد وجده عدنان. أما نزار فلا يرد له ذكر في الشعر الجاهلي، كما يقول ابن سلام الجمحي في **طبقات الشعراء**، ولا يظهر اسمه عند الشعراء إلا بعد وقعة مرج راهط، ومنذ ذلك الحين اتخذه الشعراء والنسابون كجد من جدود مضر، هذا بينما يرد ذكر معد في شعر ما قبل البعثة (علي ١٩٩٣/١: ٣٨٢-٣) إلا أن وروده بالشكل الذي ورد فيه يوحي بأن المراد به ليس شخصا وإنما مجموعة من قبائل البدو الذين يعيشون حياة الصحراء، ولا يظهر اسمه كشخصية تاريخية إلا في وقت متأخر.

نظرا لأن النسابين غالبا ما ينزلقون وراء فكرة أن القبيلة تتسمى باسم جدها وتنتسب إليه فقد ظنوا أن معدا هو جد العدنانية. ولكن كما أشرنا فإنه خلافا لما يورده النسابون فإن كلمة معد لم تكن تعني في الأصل شخصا بعينه وإنما هي صفة تشير إلى جنس الأعراب، أي البدو من عرب الشمال الذين يقطنون البوادي ويختلفون عن عرب الجنوب من القحطانيين في العادات والتقاليد المتمثلة في أنهم أكثر إيغالا في البداوة وفي استعمالهم لشداد "الكور" بدل "الهولاني" وفي لبس العباءة أو الشملة بدلا من البُرد واحتقارهم للزراعة وسكنى القرى وفي سكنى بيوت الشعر بدلا من سكنى الكهوف والعرائش. أي أن معد تشير إلى جماعة من الناس بحكم اتفاقهم في العادات والتقاليد وليس بحكم أنهم ينتمون لجد اسمه معد (Smith 1903: 285). فحينما يقول الشعراء عن هذه القبيلة أو تلك بأنهم "خير معد" أو "خير حَيٍّ من معد" فإن هذا لا يوحي بأن معد شخص بعينه أو قبيلة بعينها وإنما جنس من البشر يشتركون في العادات والتقاليد والأعراف والقيم الاجتماعية، كأن نقول عن فلان من الناس أنه بدوي أو قروي. كذلك ما ذكره اليعقوبي في تاريخه أن معد كان

"أول من وضع الرحل على جمل وناقة" (يعقوبي ١٩٧٠/١: ٢٢٣، ٢٢٥) قد يشير إلى جماعة من البدو. كذلك ما ورد في الأثر بخصوص أن الخليفة عمر كان يحث الناس قائلا: تمعددوا واخشوشنوا، فهذا أيضا لا يشير إلى قبيلة بعينها وإنما هو يحثهم بأن يتطبّعوا بطباع أولئك البدو في خشونة معيشتهم، على اختلاف قبائلهم. ومن هنا جاء المثل: أن تسمع بالمُعَيْدي (تصغير معدّي) خير من أن تراه، وذلك لرثاثة هيئته واتساخ ثيابه وتمزقها. هذه الشواهد تفيد بأن كلمة معد تشير إلى مجموعة من الناس لهم عاداتهم وتقاليدهم وطريقتهم في العيش وليس على أنهم قبيلة تنتمي لجد اسمه معد، أو كما يستنتج جواد علي "أن معدا لم تكن في الأصل اسم علم لرجل تنتمي إليه قبيلة معينة، وإنما كانت كلمة عامة تشتمل قبائل تشترك في طراز الحياة وإن كانت تعتقد أنها ترتبط بعضها ببعض برباط النسب" (علي ١٩٩٣/١: ٣٨٤). وهذا مثل ما كان عليه الحال بالنسبة لمسمى طيء حيث كان المجاورون للعرب من الفرس والروم والسريان والعبرانيين يطلقون هذه الصفة على أي بدوي ثم صاروا يطلقونها على العرب كافة (علي١٩٩٣/١: ٣١، ٣٨٤، ٤/٤٥٢؛ Goldziher 1966: 165 Zwettler 2000: 226-7, 264-5). ويقول روبرتصون سميث إنه لو كان معد نسبا صريحا، وليس مجرد صفة لأسلوب الحياة البدوية، لما تمكن النسابون من مناقلة القبائل بين معد والقبائل القحطانية في فجر الإسلام، كما حدث بالنسبة لقضاعة ولغيرها من القبائل (Smith 1903: 10-11, 285).

بل إن البعض يرى أن المقابلة بين العرب القحطانية والعرب العدنانية ما هي إلا مقابلة بين عرب الحاضرة وعرب البادية وذلك لما عرف عن عرب الجنوب من مدنية وتحضر في العصور الغابرة (علي ١٩٩٣/١:٤٨٦). ولا نجد في الشعر الجاهلي أي إشارة لهذه التضادية بين عدنان وقحطان (علي ١٩٩٣/١: ٤٧٤)، واسم عدنان أصلا لا يظهر كجد للقيسية مقابل لقحطان إلا بعد خلافاتهم مع القحطانية في عهد يزيد حينما ظهر اسم قحطان كجد لليمانية. والكثير من الأسماء التي ترد لتصل نسبة القبائل العربية بهؤلاء الأجداد القدامى إما محرفة من التوراة أو محشوة حشوا ولا يوجد لها ذكر في النقوش ولا في أي مصدر آخر موثوق، كما تتضارب هذه الأسماء وتختلف اختلافا بينا من نسابة إلى آخر (علي ١٩٩٣/١: ٣٧٩-٨٢، ٣٨٤-٩، ٤٩٦؛ Zwettler 2000: 224-5, 288-9). فنراهم يختلفون في إياد ما إذا كان ابنا لمعد أم لنزار. ومنهم من يقول إن لمعد أخ اسمه عك تزوج في اليمن وأصبح يعد في اليمانية.

ومن المعروف أن الكثير من الأسماء التي تنتسب لها القبائل ليست أسماء أشخاص وإنما أسماء لأحلاف أو مواقع سكنى أو أمهات أو حاضنات، وهذا ما ينفي فكرة أن أبناء القبيلة بالضرورة ينتمون إلى جد واحد تناسلوا جميعا من صلبه، وهذا أيضا ما يجعلنا نتردد في قبول مصطلح بني فلان بأنه يعني أنهم

تناسلوا من فلان، إذا كانت كلمة فلان لا تشير إلى شخص آدمي وإنما إلى مكان أو حلف أو ما شابه ذلك. ولا يوجد اتفاق بين النسابين القدامى ولا المحدثين حول أصل تسميات القبائل القديمة ولا تلك الأحدث عهدا. وقد مر بنا كيف أنهم قالوا بأن قضاعة سمي بذلك لكونه انقضع عن قومه وانتسب في غيرهم (سعد ١٩٨٠/١: ٥٨)، وأن خثعم تعني جبلا نزلوه (زبيري ١٩٥٣: ٧) أو جملا كان له (حزم١٩٨٣: ٣٨٧) أو أنها من الفعل "تخثعم" أي لطخ يده بالدم الذي يغمسون فيه أيديهم عند الحلف، وأن غسان عدة بطون من الأزد نزلت على ماء يسمى غسان فسميت به (قلقشندي ١٩٨٢: ٩٤). وحينما يتحدث النسابون عن قيس عيلان منهم من يقول إن عيلان جبلا نزل به وقيل كلبه وقيل عبدا رباه فانتسب له وقيل فرسا كان يركبه (حزم ١٩٨٣: ٢٤٣، قلقشندي ١٩٨٢: ١١٠). كما قالوا عن نبهان ولد عمرو بن الغوث الطائي أن لقبه أسودان باسم حاضنته. ومثله قالوا عن سعد هذيم أن هذيما عبدا ربى سعدا فانتسب له. وأبو الفرج الأصفهاني ينهي نسب الشاعر جميل عذرة إلى عذرة بن سعد، ثم يعقب بقوله "وهو هذيم، وسمي بذلك إضافة لاسمه إلى عبد لأبيه يقال له هذيم كان يحضنه فغلب عليه" (أصفهاني ١٩٨١/٨: ٩٠؛ ابن حزم ١٩٨٣: ٤٤٧، الكلبي ١٩٩٣: ٣١١).

هذه الاقتباسات من المصادر الكلاسيكية تذكرنا بالاختلافات الحاصلة في العصور المتأخرة مثلا حول أصل تسمية عتيبة (فهد ٢٠٠٠: ١٣-٤)، وما يقال عن قبيلة الظفير أن اسمهم مشتق من التظافر والتآزر، وأن المنتفق سموا كذلك لأنهم اتفقوا على مناصرة بعضهم البعض. وهناك الكثير من القبائل المتأخرة اتخذت أسماءها من أسماء المواقع التي تحالفت فيها مثل السهول الذين جمعهم ابن شخيتل من القبابنه في مكان سهل "سهله" اسمه "حدبا قِذْله" فسموا حلفهم السهول، وآل بيطن من الغفيلة من شمر الذين يقال إنهم تحالفوا في بطين موقق. ويقول المعاصرن من رواة السويد من سنجاره من شمر أن قبيلتهم تسمت باسم جد لهم كان لقبه سويد لأنه كان يغير على القبائل على حصان له أسود، ومثله لقب الفداغه جماعة أبو وتيد سموا بذلك لأن شيخهم أبو وتيد أمسك بقناة له اسمها فداغة وقال من يمسك بهذه الفداغة ويعاهدنا فهو منا، ويقال عن جماعة القرينية من أهل العارض أنهم اجتمعوا ليتحالفوا فأمسكوا بقرن وقالوا من أمسك بهذا القرن فهو منا، وقالوا إن عشيرة الرمال من سنجاره سموا بذلك لا لأن جدهم يدعى رمال وإنما لأنهم يرتادون الرمال في النفود الكبير، وآل ضو من الشمروخ من الزميل سموا آل ضو لأنه حينما وُلد جدهم أشعل أهله نارا عظيمة فسموه ضو، وأن فخذ الكلاب من الرمال، الذي يحتمل أنهم يعودون إلى كلاب من قضاعة، سموا بذلك لأن جدهم لما نهب الغزاة إبله وهو لوحده لجأ للحيلة بأن صار ينتقل في ظلمة الليل من

كثيب إلى كثيب وينبح نباح الكلاب فتوهم الغزاة أنهم محاطون ببيوت عرب كثيرة فخافوا وتخلوا عن غنيمتهم وهربوا. ومن الواضح أن هذه لا تعدو أن تكون تخرّصات واجتهادات لتفسير هذه الأسماء بناء على اشتقاقاتها اللغوية. وجميع الإخباريين الذين اتصلت بهم من قبيلة الشلقان من الزميل من سنجارة من شمر يؤكدون بأن الشلقان تغير اسمهم الأصلي وهو القضاة إلى الاسم الحديث وهو الشلقان، وأن كلا الاسمين لا يشيران إلى أسماء جدود وإنما إلى أفعال خلدت اسمهم وهم فخورون بها، ورويت عنهم حكاية بهذا الشأن تستحق أن نوردها رغم طولها لأنها حكاية ممتعة وتعطينا فكرة واضحة عن كيف تتم تسمية القبائل:

الشلقان بدو، بدوانٍ تصالَق مع الدِّيّان، يرحلون وينزلون ويتجوّلون من هنا الى العراق، ما هم اهل فلايح، بس انهم يَحَضْرون نخلهم وقت المِرْطاب، لهم ملوك نخل، شعبانٍ باجا، يَحَضْرون بَه ويطلعون. شمر كلٍّ له شعيب بالضلع باجا وبرمّان وبسلمى وبالعصام. والشلقان من الله انشاهم وهم املاكهم ومسكنهم بشعيب توارن، توارن هذا هاللي يْتِفارَع هو وايا وادي شُوط، تْشُوف وادي شوط؟ هو هذا يْتِفارَع هو واياوه، بيننا وبين حايل هالحين. سْكَنوا الوادي ولهم ملك بالوادي. ولهم جيَّانهم بالحزول، لهم الركعا، جَوٍّ بالحزول. وهْجَرْهُم من الصَّحَن الى فيحان. الشلقان كلهم عيال دعيج، ودعيج ولد زميل، واقرب ما لهم من عيال زميل النمصان بسبب خوة ام، حسب كلام المْسولْفه، والا ابوهم كلهم زميل. هالحين النمصان والشلقان يفزعون لبعض، يا ضِيْمَوا النمصان من الزميل نَفْزَع لهم، حنا واياهم واحدٍ يفزع لواحد. يوم يجي زميل من حروة العلا جا معه سالم ابو النمصان ودعيج ابو الشلقان، جا ودعيج يرضع، وطَبّ على اصفر بِتْوارِن. يقولون دعيج وسالم امهم بْلِويِّه، من بلي، وماتت يم العلا وهي نفساً على دعيج وارضعت دعيج العبده ترجم، عبدة ابوه زميل، هي اللي غْذِتُه ويقول لَه يايمّه. يوم نزلوا باجا يجون الورعان يضربونه وهو وغيد صغير ويقولون لَه الناس وْلِدك ذبحوه اخوته، وتفوع وتفكه منهم. اللي يعيّرونهم الزميل نوب يقولون لهم عيال العبده. هم الشلقان هالحين بيناتهم يقولون حنا عيال الفْحَجا، العبده.

دعيج ابو الشلقان جاب ثلاثة عيال: مسَلَّم وسالم وسليمان. قبل يصير اسمهم الشلقان عيال دعيج كلهم اسمهم القضاة، والقضاة له سالفه، والشلقان بعد لَه سالفه، وانا ابعلّمك بهن كلهن. هكالدور الاول هذاك الناس قُوّايْه وضْعَفايْه، اللي يقوى الآخر ياخذُه. فيه واحد اَخذ السيطرة على اهل هالجبل من الشمروخ، زميلي. الرجّال هذا اخذ السيطرة على الوادي هذا وزَحَم اهل الوادي ومعُه لُه شلِّةٍ جيده. اسمه حقْروص هذا هاللي اَخذ الرياسة على الاودية، اودية النخل هذي. هالحكي هذا تراوه قبل الجربان، قديم. مطعوم الناس هكالزمان التمر، عيشتهم من التمر. حقروص هذا يْتَعَيّن خَوَاصّ النخل ويقول هذي لا تجونه وهذي لا تجونه وهذي لا تجونَه. ضمن من زكّن عليه زكّن على عيال دعيج الاخوة هذولا سليمان ومسلم. أخوهم سالم غرّب يم الغربيه، نحر الشام، يوم هالحكي وهو ما هوب عندهم. قال: هالنخلات هذولي لا تجونهن. من ضمن نخلهم. سليمان خايفين منه بواردي، معه له فتيل. تالي تَحَيّلوا بُه وعدوا عليه وذبحوه. بالنهار ما يقدرون يجونه وبالليل سْعَلوا لهم عجوز عن منامه بالليل، ينام بله شْذِبِه، هم بالضلع، وعَدَوا عليه وبيّتوه وذبحوه. قامت اختهم عليا وقصت قْرونَه وحطّتهن بلهن خريطه وخاطت عليهن ودْفَعَتْهن مع لهن طرقي يبي الشام، زْعَجَتْهن مع لَه صلْبي لاخوهم اللي يم الغربيه، اللي هو سالم. يوم الفت الرساله هذي على سالم وكشف هالكيس المخيوط وليا هذولي قرون اختِه. الرمز هذا علامة

على اننا وخذت حقوقنا من بعدك وان اخوك ذبح، ما هو بالوجود. جا سالم هو وعياله والفى على اخته وعلى اخوه، اخوه ما من صمايل اللي بقي، مسلم، رجّال مِسْهِل، ما من دَفْع. قال: الامر؟ قالوا: الامر حقروص ذبح سليمان. قال: وين القاوْه؟ قالوا: تلقاوْه الضحى يجي يْعَدّل نْخلات له بالشعيب. جَوا نخلات له معدّلهن وفلّتوا قنيانهن من العسب وهزّعوهن ولْبِدوا له. قْضبوا لهم واحد توعّدوه وعاهدهم، يوم الناس تاثق، توعّدوه يبون يذبحونه إلا ان عاهدهم اني لاعلم حقروص ان نخلاته مْفَلّتٍ قنيانهن. الرجال راح وعلّم حقروص. سالم هو وايا عياله لْبِدَوا بلهم صور بْصَفّ النخلة اللي هم هْزَعَوا قنْيانَه. يوم جا الضحى ليا هذا حقروص جايك متجنّد سيفه وعَلِّقُه بِكْرِبْة النخله، وهو يرقى يبي يعدّلَه. يوم تِفَرّعَه تقل خْطِموا عيال سالم يبون يقهرون ابوهم، يَقلطون عليه، قال: ارضكم انا اتقاضى باخوي. وانطِق عليه ياسالم، قال: حقروص! امير لدّ له ياحقروص، قال: يا سالم، تكفى ياسالم. قال: عَيَّنْت سليمان قبل، قدّامك. اضربه بالزانه ليا ماصْعٍ ظْهَرُه، يا الزانه واسْرتُه للنخله وهافّةٍ بالنخلة شِبْرٍ ورا ظْهَرُه. ترّخَت لقطة حقروص، ألى يالقطة حقروص، تسمعون به؟ هذي لقطة حقروص. وصاروا القضاه، القضاه، القضاه، القضاه، تقاضوا، تقاضوا، تقاضوا، وسمّيوا القضايه لأنهم تقاضوا من حقروص. ونشَوا صاروا قطعة ربع.

تالي اللي تْسَمّى الشلقان بعد فعل، ما هو جد الشلاقي، فعل. كلهن على اسامي فعل. نبي نعلّمك عاد عن اسم الشلقان اللي خَلّى يقال لهم الشلقان. اسم الشلقان اللي كْسبُه أبونا سالم، يسمّونه سالم العرج، دون سليمان، ابو الفالح والعوران والجميعان، دون، دون. سالم اللي كسب لنا القضاة مات وسالم هذا دونه اللي كسب لنا الشلقان، سالمٍ غير الاول. سالم هذا التالي فاض وصار عند آل ثابت على القنا فوقي شوط، بْنَخَلٍ لهم، ويْناسبِهُم، اخذ منهم بنت، حنا يآل سالم خوالنا آل ثابت هالحين. عاقبة مسلم وسالم الاول اجلدوا بمحل القضايه، بمحل نخلهم اللي يم توارن ليا هالحين. نزل جدنا سالم العرج بهذا مع آل ثابت. عِقِب ما نزل بهذا وناسب آل ثابت اهل شوط واسرحي حَدَى بناته بمعزاه يم خيطم، هالضليع هَذَيّا هاللي يم خشم هالجبل. هكالدور هذاك من هي له الرياسه؟ للرشيدي من الفداغه، ابو وتيد، رياسة الجبل هذي، هالضواحي هذي ياخذ على سنجاره مْتَوَسِّد يِدُه، مْتَوَسِّد يدُه الخروف الجذع، شايف؟ وصاع من الدهن. هذولي ياخذهن بكل موسم. جاك ابو وتيد هو وايّا له ربع معه اهل ركايب يمشون مع جر هالضلع مِنْكف غَزّاي، الناس قبل بعضه ياطا بعض، وهم يْتِجَشّمَون بنت سالم سارحةٍ بغْنيمتَه عند هالخشم هذا هاللي تشوف هذا، قال: خوذوا لنا ذبيحة من معزا القاضي. هكالحين اسمه القاضي. قالوا: ياطويل العمر المعزا مضاريع ومحاويل بالشتا مير التيس، يسمونه البار، كبر البقره، ما يمشي من الشحم، قارع المعزا له قطعة اشهر مْشَمّل ومحفوظ وياكل من شجر هالضلع. قال: خوذوا البار. قالت البنت: يالرشيدي، يابن وتيد، لا تاخذ بار معزا ابوي، فَحَل غَنَمنا، شف ابوي يساركم بهالتلعة، بطن شوط، يعشيكم اما منهن والا من الصيد ويهبهب ريحكم، وهذي مدة اليد ما تجوز. قال: خوذوه بس خوذوه، وش نِقَه ياتيس القاضي. معنى كلمة وش نقه ما حنا آخذين له حساب، محتقرينه يعني. ذْبحوه وقطّعوه وعلّقوه على ذلولين ونْهَجوا به. وصاروا بْصَفّ النهادة من ورا قاع الصير بهكالنويزيه. تْشوف هالضليع هَذَيّاك، يقولون له نامر هذاك، وايتوا مع ايسره بهكالنويزيه هذيك وهم لك يعشون. وهي تمرّحهم ليا ما شبوا نارهم الصفره، مع غياب الشمس. روحت البنت على ابوه والى مْتَخَبّثٍ خاطره وشبعانةٍ بْكا. قال ابْوَه: وش علمك انتي تبكين وهالمعزا يثغن؟ قالت: البار خذاوه الرشيدي. قال: انتي عزمتيهم؟ قالت: الا والله يبه عزمتهم، قضبت ارسان ركابهم قلت هذولا اهلنا بهالتلعه. قال: وش قال لك؟ قالت: قال والله ما حنّاب مِنْجَحْرين ندوّر القاضي مبلّمٍ كلبه بهالضلع، وش نِقَه ياتيس القاضي. قال:

وين دَوَوا؟ قالت: عَشّوا بصف نامر، شرقٍ من نامر. هذا هو نامر، تشوفه؟ هذاااااك. وليا هو عرج ما يقدر يركض اللي هو سالم وعنده له الله يعزكم حمارة الغنم، شهرية جيده. قال: هاتي لي الحماره. زمالته حماره، شهريه. جابتَه وهو يصقّعه، يحزم افمه لا تنهق، مْحَشومٍ من يسمع، ويْتَرَادِفَه هو واياه. قال: مَرّحْتيهم؟ قالت: مرحتهم. وين؟ قالت: بالنويزية اللي بين النهادة والصير، شبوا نارهم الصفره. وهو يلمس عليهم. يوم جاهم يا مير لهم كْثره، يْشلّهْبون من ذلاهيب هالتيس ويعبّون على هالمجارد، مجارد السلاح، شحم وياكلونه؛ هَيَامَل القوم ياتيس القاضي يقلى، يقلى، تيس القاضي يقلى، وش نقَه ياتيس القاضي. ويْهَطفْلون لك بهالشحم وهاللحم. جلس سالم بْصَفّهم وهو يخلّيهم يما تعشّوا وتَعَلّلوا وناموا. يوم ايقن انهم غشاهم النوم قام وربط الحمارة بهكالارطاة وهو يعْلِق الفتيله، عرج هو، مكصومةٍ رجله قَبل وعرج، ما يقوى يركض. وهو يعلق الفتيلة ويْقَضّبَه البنت، قال: خلّيك عند ظهري. وهو يْعَدي على الرشيدي يا هو مفروشٍ له سجادة ومتيّرٍ على جال النار ومغطّى، هو شايفٍ منامه على ضوح النار يوم فْرشوا له سنع حاكم، يوم العقيد هكالحين عَدُّه الله ملك. هو معه له نافعيه، النافعيه حاسون، تسمى النافعية قبل، هذا طوله، لا هي سيف ولا هي خنجر، يْبَسّطون به البقره، بقرة الوحش، يْبَسّطون به البعير، يبسطون به البدن، الوعل، ما هي هيّنه، تقضي لوازمهم، يقال له النافعيه. وهو يقضّب الفتيلة البنت عند ظهره معلق فتيلته عند ظهرُه. وهو يْعَدي عليه واجْلَع الغْطا عن وجهُه وهو يَتْغَصُه. وهو يَكْمز بْورْدانُه ويَقضب بِقْمتُه، فرّته ولحيته وعْلْمته، يكمشهن جميع وادغر النافعية بحلقه من هانا وتِغُّه، ذكاة نعجه. وهو يَشلْقُه من حلقه فوق الى شعْرتُه من تحت، شق بطنه. وهو يخلّيه ليا ما قطِع، يوم قطع وهو يخليه ، طال عمرك، واضْف الغطا عليه وارجع على بنته واركبوا وروحوا. يوم أصبحوا الرجال ما من الرشيدي. فلان يافلان، يبون يَجْهَمون، يبونه يقعد ما حصل يقعد. ارتفعت الشمس، اجلعوا الغطا عنه يوم جْلَعوه يا مصرانه مدلّعات. يا مير دمه دارج. يوم قالوا به هاك يا مير سفيح، يا مير المثناة ظاهرة منه، مثناة دمه وشحمه، ظاهرة مع الثرا من ورا الفراش. امير اويقوا عليه يا مشلوق من هانا ليا خصيانه: امير لوجوا ليا والله هذا مْباحث سالم العرج، إثِرُه. قالوا: مشلوق. مشلوق. مشلوق، مشلوق، شْلقُه، شْلقُه، شْلقُه، شْلقُه، الشلاّق، الشلاّق، الشلاقي الشلاقي، الشلقان، الشلقان، الشلقان، عِقْب القضاه. الاسمين القضاة والشلقان ما هن جدود، افعال. ما لنا ابْو طال عمرك اسمه الشلاقي، لنا فعل. اسمنا كلهن لا القاضي ولا الشلاقي، كلهن ، طال عمرك، نْهَجَن هذولي بفعل. والفعل اخير من الجد. والا الاسم الاصلي الدعوج، عيال دعيج.

ومن القبائل من ينتسبون إلى أمهم لا لأبيهم مما يثير شكوكا حول النسبة الباترياركية patriarchal. يقول الزبيري "ولد مضر بن نزار: إلياس والناس، وهو عيلان، وأمهما الحنفاء ابنة إياد بن معد. فولد إلياس مدركة، واسمه عامر، وطابخة، واسمه عمرو، وقمعة، واسمه عمير، وأمهم خندف، واسمها ليلى بنت حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة. ويقال لهم خندف باسم أمهم وينتسبون إليها" (زبيري ١٩٥٣: ٧). وفي نسب بجيلة يقول ابن عبد ربه "نسبوا إلى أمهم بجيلة بنت صعب بن سعد العشيرة" (عبد ربه ١٩٨٣/٣: ٣٨٨). وفي نسب عاملة يقول ابن عبد ربه "ولد الحارث الزُّهد ومعاوية، وأمهما عاملة بنت مالك بن ربيعة بن قضاعة فنسبا إليها" (عبد ربه ١٩٨٣/٣: ٤٠٢) لكن المتأخرين نسبوها مع الرباب إلى تميم، مثلما نسبوا

عدي إلى حنظلة من تميم ويسمونهم أبناء العدوانية. ومن الأسماء المؤنثة التي قد توحي بالانتساب إلى الأم قيلة بنت كاهل بن عذرة التي ينتسب لها الأوس والخزرج ومزينة نسبة لأمهم مزينة بنت كلب بن وبرة وجديلة نسبة لأمهم جديلة بنت مر بن أد وبجيلة نسبة لأمهم بجيلة بنت صعب بن سعد العشيرة وطهية نسبة لأمهم طهية بنت عبد شمس بن سعد من تميم وسلول نسبة لأمهم سلول بنت ذهل بن شيبان من بكر (فهد ٢٠٠٠ : ٣٠-١)[١].

ومن الجدير بالذكر أن ويليام روبرتصون سميث William Robrtson Smith (1846-1894) المتخصص في اللغات السامية ودراسة الإنجيل حاول في كتابه **القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة** *Kinship and Marriage in Early Arabia (1885)* أن يطبق نظرية جون فرغسن مَكلينان John Ferguson McLennan (1827-1881) عن النسب على النسق القرابي والأنساب عند القبائل العربية القديمة وأن يطبق نظريته عن الطوطمية في كتابه الآخر **ديانة الساميين** *The Religion of the Semite: The Fundamental Institutionss* (1889). تقول النظرية إن أبناء القبيلة من أجل تعزيز الاعتقاد بأنهم تناسلوا من سلف واحد بعيد عادة ما يختارون اسما طوطميا لقبيلتهم أو سلفهم المفترض، ويكون اسم هذا الطوطم مشتقا من أحد النباتات أو الحيوانات المعروفة في بيئتهم، ويؤلفون خرافة تربط أصل القبيلة ونسب جدها ومؤسسها بالطوطم وبالأسلاف المفترضين لمختلف فروع القبيلة بحيث تأخذ صلات هذه الفروع ببعضها البعض شكل الصلات العرقية والعلاقات القرابية ويوحدها، إضافة إلى الجوار المكاني وإلى وحدتها الثقافية واللغوية، انتمائها لهذا الطوطم وما يتعلق به وبعبادته من أساطير وشعائر وطقوس دينية. وقد قام روبرتصون سميث من خلال الكتابين المشار إليهما بإعادة بناء الجذور الثقافية والاجتماعية للشعوب السامية القديمة معتمدا في ذلك على النقوش والمصادر المكتوبة وإعادة قراءة الأساطير والنصوص الدينية. وكان هدف روبرتصون سميث هو أن يبرهن على أن القبائل العربية والتي يبدو لأول وهلة أنها تعتمد النسب الأبوي منذ العصر الجاهلي كانت قد مرت بمرحلة النسب الأمومي قبل أن تنتقل منه إلى النسب الأبوي، مثلما حاول أن يعود بأصل الأضاحي والقرابين إلى عصور الطوطمية. بدأ روبرتصون سميث بما هو معروف عن القبائل العربية في العصر الجاهلي من وأد البنات وسبي النساء من الأعداء. واستعان روبرتصون سميث بالمنهج اللغوي ليدعم استنتاجاته مستشهدا بأسماء العشائر والقبائل التي غالبا ما تأخذ صيغة المؤنث مثل بكر وتغلب وتميم، وهلم جرا. أضف إلى ذلك بعض المصطلحات القرابية التي تشير إلى المرأة مثل بطن ورحم، وقولهم "قطع الرحم" لمن

(١) ولمن يريد المزيد من التفاصيل عن الاختلافات في أنساب القبائل ننصحه بالرجوع إلى مجلدات *Encyclopedia of Islam* (1933) تحت المداخل التالية: ‘Adnan, ‘Amilah, Badjilah, Djabiya, Djudham, Kais ‘Ailan, Khath’am, Khuza’a, Kinda, Kuda’a, Lakhm, Ma’add, Mardj Rahit, Marwan al-Hakam, Nizar B. Ma’add, Taiy,

لا يتواصل مع أقاربه وعكسه "صلة الرحم"، ومنه قولهم: أناشدك الله والرحم. بل إن كلمة "أمّة" مشتقة من الأم التي تجمع كل من ينتسبون لهذا الجنس أو ذاك. ويستدل روبرتصون سميث بأن زواج إبراهيم بن تارح Terah من سارة بنت تارح، والتي كانت أخته من الأب وليس من الأم، يقوم دليلا على أن قدماء الساميين ينتسبون لقبيلة الأم ويعدونهم هم الأقارب الذين يحرم الزواج منهم وليس لقبيلة الأب الذين يجوز الزواج منهم، وتبقى رواسب هذه العادة ماثلة في زواج بنت العم. ومثلما اتخذ من أسماء القبائل التي عادة ما تأخذ صيغة المؤنث دليلا على أمومة النسب قال بأن أسماء مثل بكر وطلحة وغيرها من الأسماء التي تشير إلى مختلف أجناس النبات والحيوان رواسب تشير إلى وجود الطوطمية في الأزمنة الغابرة. لكن نولدكه كان يرى أن شواهد روبرتصون سميث يمكن تفسيرها وفق ظواهر نحوية تختص بها اللغة العربية، ذلك بأن أسماء القبائل العربية تأخذ صيغة اسم الجمع collective terms الذي عادة يأخذ صيغة المؤنث. أما ريدهاوس Redhouse فأوعز تشعب الأنساب إلى تعدد الزوجات الذي يحتم أحيانا على الأبناء الذين ينتسبون لنفس الأب ولكن من أمهات مختلفات أن ينتسب كل فريق منهم للأم مما يجمع بينهم كأخوة خلصاء ويفرقهم عن إخوتهم من الأب (Evans-Pritchard 1981: 73).[١]

النسب العشائري التمفصلي

النموذج النظري للأنساب عند النسابين العرب هو مزيج اقتبسوا جزءا منه من الموروث التوراتي وجزءا من التصور المحلي القبلي ثم بلوروا هذا المزيج على شكل علم مستقل. وقد تأثر المستشرق الأسكتلندي روبرتصون سميث بهذا النموذج ونقله في كتابه **علاقات القربى والزواج عند العرب القدامى** السابق ذكره. ومن روبرتصون سميث انتقل هذا النموذج إلى الأنثروبولوجي البريطاني إدوارد إيفانز بريتشارد Edward Evans-Pritchard كما يقول ديل إيكلمان (Dale F. Eickleman (1981: 100. وطبق بريتشارد هذا النموذج في كتابه عن مجتمع النوير في السودان *The Nuer: A Description of the Mode of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People* (1970). ومن بريتشارد انتقل النموذج الى المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية وطبقه لويس I. M. Lewis على المجتمع الصومالي في كتابه *A Pastoral Democracy* (1963). ويطلق على هؤلاء الأنثروبولوجيين البريطانيين منظّروا الأنساب descent theorists مقابل منظّروا التحالفات alliance theorists الذين يمثلهم الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستراوس Claude Levi-Strausse[٢]. واتخذ هذا النموذج النظري للنسب عند

(١) يجد القارئ عرضا مفصلا لكتاب روبرتصون سميث عن **القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة** في كتاب لي تحت الإعداد عنوانه **ملحمة التطور الشري**.

(٢) للمزيد عن المفاهيم والنظريات الأنثروبولوجية حول نظم القرابة والنسب انظر الفصول الخاصة بهذا الموضوع

الأنثرولوجيين البريطانيين مسمى النسب العشائري التمفصلي segmentary lineage ، وذلك نظرا لأنه يقوم على فرضية قابليته للانقسام أو للالتئام عند نقاط التقاء العلاقات الكتفية وفقا لمتطلبات الظروف الطارئة، كأن تنفصل القبيلة إلى عشائر والعشيرة إلى بطون والبطون إلى أفخاذ، والأفخاذ إلى بدايد (م. بديده أو فِنْده) ثم إلى فصائل أصغر، وهكذا. أو على العكس من ذلك تلتحم البدايد في أفخاذ والأفخاذ في بطون والبطون في عشائر وتلتئم العشائر في قبيلة واحدة وفق متطلبات الظروف، كأن تلتحم لغزو قبيلة أخرى أو احتلال مراعيها ثم تنشطر في حالات السلم أو حينما تحدث نزاعات داخلية بين أفخاذها.

يتخذ هذا النمط التقابلي من العلاقات طابع المرونة والنسبية من ناحيتين. من الناحية الأولى تتحدد هوية كل فصيل من واقع علاقته بالفصيل الذي يلتقي معه على نفس المستوى من التنظيم الهرمي والذي بحكم ذلك يتخذ موقعا بنيويا مقابلا له ويكاد يكون نسخة مطابقة له بحيث يتعادل معه في الحجم ويوازيه في القوة. وهذا طبعا من الناحية النظرية فقط لكنه أمر مستحيل من الناحية الديموغرافية لأن الناس لا يتوالدون ولا يتكاثرون بنفس الطريقة، فمنهم من يرزق بعدد كبير من الأولاد والأحفاد ومنهم العقيم ومنهم من لا يُرزق إلا بنات ومنهم من تحصدهم الأوبئة والأمراض، وقس على ذلك. ونتيجة لمثل هذه الأمور قد يتضاءل حجم الفصيل لو زادت نسبة الوفيات فيه عن نسبة المواليد إلى درجة لا يستطيع معها الاحتفاظ باستقلاليته فينضوي تحت فصيل آخر من الفصائل المقابلة له ويندمج فيه أو أن ينقرض تماما. ومن الناحية الأخرى فيما يتعلق بطابع المرونة والنسبية للنمط التقابلي فإن الأفخاذ والبطون والعشائر داخل القبيلة الواحدة تعيش في حالة تجاذب مستمر بين قوى الالتئام وقوى الانقسام. فأي سلف هو عبارة عن نقطة انقسام مفصلية محتملة يمكن أن ينشطر عندها فصيلان صغيران ليشكل كل منهما فصيلا مستقلا أو أن يتحدا ليشكلا فصيلا أكبر (Lewis 1961: 7) . يمكن مثلا لعدد من الأخوة من أب واحد يجمعهم فخذ واحد أن ينفصل كل منهم بعدما يتزوج وينجب ويتكاثر نسله ليؤسس هو وأولاده وأحفاده فصيلا جديدا بمسمى مستقل عن بقية إخوانه وتشكل هذه الفصائل فروعا جديدة منبثقة من الفصيل الأصل وتنتمي له. وبالمقابل، يمكن للأخوة وأولادهم وأحفادهم أن يلتئموا في فصيل أكبر يشملهم جميعا بحكم انتمائهم لجد واحد.

العلاقات التمفصلية بين الفصائل داخل الأفخاذ وبين الأفخاذ داخل البطون والبطون داخل العشائر والعشائر داخل القبيلة علاقات بنيوية تقابلية (ومن هنا سميت القبيلة قبيلة). حينما نتحدث عن الأفخاذ والبطون والعشائر كفصائل فرعية

في كتاب لي تحت الإعداد عنوانه **ملحمة التطور الشري**.

أو رئيسية داخل القبيلة فإن منحى الحديث يتحول من علاقات الدم القرابية بين الأشخاص من الأهل والأقارب إلى علاقات ذات بعد سياسي تربط بين هذه الفصائل لا كأفراد متمايزين وإنما كجماعات كل منها يشكل كتلة متراصة ومتجانسة. قد يتمايز الأفراد داخل الفصيل الواحد وقد تتفاوت علاقاتهم بعضهم ببعض كأشخاص تبعا لقربهم أو بعدهم أحدهم عن الآخر على المستوى العائلي، لكن علاقة أيٍّ منهم مع أيٍّ من أفراد الفصيل المقابل لفصيلهم في التسلسل الهرمي للنظام القبلي تكون على نفس المستوى وعلى نفس المسافة، بحيث لا يكون أيا منهم أقرب ولا أبعد من الآخر في علاقته مع أفراد الفصيل المقابل، ويتحدد انتماء الأفراد داخل الفصيل وولائهم السياسي من خلال انتمائهم لجد مشترك. العلاقات داخل الفصيل الصغير علاقات بين أفراد تربط بينهم روابط قربى حقيقية، أما العلاقات بين الفصائل فهي علاقات بين مجاميع وتكتلات، لذلك فهي تتخذ طابع سياسي لاشخصي. علاقة الفصائل مع بعضها البعض علاقة تناظرية سيمِتْرِيّة تتخذ شكلا هرميا. فإذا ما استثنينا الفصيل الأكبر، أي العشيرة أو القبيلة، والفصيل الأصغر، أي الفخذ، في هذا التشكيل الهرمي فإن كل فصيل من الفصائل الواقعة بين هذين الطرفين يتكون من فصائل صغرى تكاد تكون متعادلة ومتوازنة في الحجم والقوة، وفي الوقت نفسه يدخل ذلك الفصيل مع الفصائل المقابلة له على نفس المستوى في التسلسل الهرمي كوحدات أصغر ضمن فصيل أكبر. أي أنه كلما صعدنا من القاعدة نحو قمة الهرم كلما التمت الفصائل الأصغر في فصائل أكبر. وعلى العكس من ذلك، كلما نزلنا من القمة إلى القاعدة كلما انشطر كل فصيل إلى فصائل أصغر. الفصائل الفرعية التي تنتسب لجد واحد تجتمع في فصيل رئيسي لكن كل منها مستقل في تدبير شؤونه وقد تتعايش في حالة تضاد أحدها مع الآخر إلا أنها تضطر أحيانا لأن تتحد مع بعضها في مواجهة فصائل أخرى يجمعها جد آخر مقابل لجدهم، وبذلك يصبح لدينا فصيلان رئيسيان متضادان، ثم يتحد هذان الفصيلان الرئيسيان مقابل فصيل أكبر مناظر لهما، وهكذا. بمعنى أن الفصيل (أ) قد يجد نفسه في حالة تضاد مع الفصيل (ب) في مسألة من المسائل وكذلك الفصيل (ج) في حالة تضاد مع الفصيل (د)، لكن الفصيلين (أ/ب) بحكم قربهما في النسب يتحدان عند الضرورة ضد الفصيلين (ج/د)، أو كما يقول المثل: أنا وأخي على ابن عمي وانا وابن عمي على الغريب. باختصار، إن التقت مصالح (أ) مع (ب) فهم فصيل واحد وان فرقهم اختلاف المصالح فهم فصيلان، لأن كل مجموعة أو كل شخص سوف يقدم مصلحته على مصلحة الغير مهما بلغت درجة القرابة التي تربطه بهم. التوتر والثارات وحالات التجاذب المستمرة بين الفصائل على مختلف المستويات من الفصيل الأصغر إلى الفصيل الأكبر والأشمل هي التي تساعد على تمتين

الوحدة الداخلية والتماسك لكل فصيل من جهة، كما أنها في نفس الوقت تحافظ على تمايز هذه الفصائل أحدها عن الآخر وتضمن عدم ذوبانها في بعضها البعض.

يرى أصحاب نظرية النسب العشائري التمفصلي أن هذا النمط التناظري يتواءم وظيفيا مع متطلبات الحياة الرعوية التي تقوم على الغزو وعلى الحروب لاحتلال موارد المياه والمراعي أو الدفاع عنها، ولذا فإنه يوجد أكثر ما يوجد عند القبائل الرعوية المرتحلة التي تقوم العلاقات بينها ليس على المواطنة والارتباط المكاني والاستقرار في وطن واحد وإنما على أواصر النسب الحقيقية أو المفترضة، كما هو الحال عند قبائل البدو العربية وعند قبائل النوير جنوب السودان (Evans-Pritchard 1970: 139-50) وعند القبائل الصومالية (Lewis 1961: 1-7). الباعث الأساسي لهذا التمفصل والمراوحة بين الانقسام والالتحام هو، كما يقولون، قابلية النسب العشائري على النمو والانتشار مع مرور الزمن وتعاقب الأجيال وما يتبع ذلك من انقسامات وتفرعات جراء شح الماء والمرعى أو نتيجة زيادة عدد الأنفس عن قدرة الموارد على إعاشتهم فتتفرق فصائل العشيرة ويتشتتون حيث يذهب كل منها وفق ما تمليه المصلحة وضرورات الحياة كما حدث للنبي ابراهيم مع لوط حيث جاء في الإصحاح الثالث عشر من سفر التكوين:

> وكان للوط المرافق لابرام (ابراهيم) غنم وبقر وخيام أيضا. فضاقت بهما الأرض لكثرة أملاكهما فلم يقدرا أن يسكنا معا. ونشب نزاع بين رعاة مواشي ابرام ورعاة مواشي لوط، في الوقت الذي كان فيه الكنعانيون والفرزيون يقيمون في الأرض. فقال ابرام للوط: "لا يكن نزاع بيني وبينك، ولا بين رعاتي ورعاتك لأننا نحن أخوان. أليست الأرض كلها أمامك؟ فاعتزل عني. إن اتجهت شمالا، أتجه أنا يمينا، وإن تحولت يمينا أتحول أنا شمالا" (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ٦٢).

حجم المواجهة بين جهتين متنازعتين هو الذي يحدد حجم القوة المطلوبة وبالتالي بُعد الجد المفترض الذي يمكن الاعتزاء إليه لتجنيد العدد الكافي من المحاربين. لذا كان من المهم تحديد الصلات التي تربط التشكيلات المختلفة بعضها ببعض ليعرف كل منها مع أي من الجهتين يرمي بثقله في حالة المواجهة بين طرفين متصارعين تبعا لبعد أو قرب مسافة النسب التي تربطه مع هذا الجانب أو ذاك. الحروب بين المدن والدول حروب بين أطراف تربط أفرادها علاقة الانتماء المكاني، أما الحروب القبلية فهي حروب بين أطراف تربطها علاقة النسب. والحروب بين المدن والدول أمور طارئة لأن حياتها تقوم على الاستقرار الذي يتطلبه مزاولة الزراعة والتجارة، وهذه أمور يمكن للإنسان السيطرة عليها إلى حد بعيد والتحكم فيها والتنبؤ بنتائجها. لكن الحروب بالنسبة للقبائل الرحل أسلوب حياة ونمط معيشي لأن حياتها تقوم على الماء والمرعى الذي يرتبط بنزول المطر، ونزول المطر في البيئة الصحراوية حدث نادر وعشوائي ليس بمقدور الإنسان أن يتحكم فيه أو يتنبأ بوقوعه. فإذا انحبس المطر عن ديار القبيلة أو هلك حلالها ليس أمامها إلا أن تغزو قبيلة أخرى لتحتل مراعيها أو

تنهب مواشيها. إنها ضرورة حياتية لا مفر منها وليس الدافع إليها الرغبة في سفك الدماء، ومن هنا جاء تنظيمهم الاجتماعي ليتواءم مع حالتهم المعيشية.

النسب والاستنسال: التناظر النموذجي

تفترض نظرية النسب عند النسابين العرب أن السيادة والشرف والأحقية في الرئاسة وتولي مقاليد الأمور وشرعية ممارسة السلطة على الغير كلها أمور تقتضي عراقة النسب وامتداده بيولوجيا حتى يتصل بعدنان أو قحطان أو أحد الأجداد الموغلين في القدم. ومن هنا بدأ التركيز على تسلسل النسب كعنوان للأصالة ونبالة المحتد، وجاؤونا بمشجرات نسب عميقة تترابط في سلسلة متصلة من عشرات الأجداد. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن كل هذه المحاولات والتقعيدات لعلم النسب لم تأت إلا في القرون اللاحقة من انتشار الإسلام واحتكاك المسلمين بالأمم والثقافات والديانات الأخرى، فما من شك أن النسابين كانوا في ذلك متأثرين بمشجرات النسب الطويلة التي نجدها للأنبياء والرسل في التوراة والإنجيل (علي ١٩٩٣/١: ٢٠، ٤١٠-١، ٤٦٧؛ Goldziher 1966: 165). ففي الإنجيل نجد النسابين من رجال اللاهوت النصارى أعطوا للمسيح نسبا طويلا حتى يصلونه بداود وملوك بني إسرائيل الأقدمين ليبرهنوا على أن بعثته جاءت تحقيقا لنبوءات وردت على لسان النبي دانيال تقول بأنه سيأتي الوقت الذي يظهر فيه من نسل داود من يقيم ملكوت السموات على الأرض وينقذ اليهود من المحن التي لقوها على يد الرومان. نقرأ في الإصحاح الأول من إنجيل متّى عن نسب المسيح:

> هذا سجل نسب يسوع المسيح ابن داود ابن إبراهيم، إبراهيم أنجب إسحق، وإسحق أنجب يعقوب، ويعقوب أنجب يهوذا وإخوته، ويهوذا أنجب فارص وزارح من ثامار، وفارص أنجب حصرون، وحصرون أنجب أرام، وأرام أنجب عميناداب، وعميناداب أنجب نحشون، ونحشون أنجب سلمون، وسلمون أنجب يوعز من حاراب، ويوعز أنجب عوبيد من راعوث، وعوبيد أنجب يسّى، ويسى أنجب داود الملك، وداود أنجب سليمان من التي كانت زوجة لأوريا، وسليمان أنجب رحبعام، ورحبعام أنجب أبيا، وأبيا أنجب آسا، وآسا أنجب يهوشاقاط، ويهوشاقاط أنجب يورام، ويورام أنجب عزّيّا، وعزيا أنجب يوئام، ويوئام أنجب أحاز، وأحاز أنجب حزقيا، وحزقيا أنجب منسّى، ومنسى أنجب آمون، وآمون أنجب يوشيّا، ويوشيا أنجب يكنيا وإخوته في أثناء السبي إلى بابل. وبعد السبي إلى بابل يكنيا أنجب شألتييل، وشألتييل أنجب زربّابل، وزربابل أنجب أبيهود، وأبيهود أنجب ألياقيم، وألياقيم أنجب عازور، وعازور أنجب صادوق، وصادوق أنجب أخيم، وأخيم أنجب أليود، وأليود أنجب أليعازر، وأليعازر أنجب متان، ومتان أنجب يعقوب، ويعقوب أنجب يوسف رجل مريم التي ولد منها يسوع الذي يدعى المسيح. فجملة الأجيال من إبراهيم إلى داود أربعة عشر جيلا، ومن داود إلى السبي البابلي أربعة عشر جيلا، ومن السبي البابلي إلى المسيح أربعة عشر جيلا (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ١٨٦٤-١٨٦٥).

وفي التوراة نجد أنساب قبائل بني إسرائيل وأنبيائهم تلتقي جميعا بأبيهم

إبراهيم الذي يتصل نسبه بآدم. بل إن نفس الأسماء التي ترد في التوراة نجدها تتكرر عند النسابين العرب بعد إسماعيل مع بعض الاختلافات الطفيفة في الرسم الإملائي والتهجئات نظرا لاختلاف اللغة[١]. يقول ابن خلدون:

> واعلم أن الخلاف الذي في ضبط هذه الأسماء إنما عرض في مخارج الحروف فإن هذه الأسماء إنما أخذها العرب من أهل التوراة ومخارج الحروف في لغتهم غير مخارجها في لغة العرب، فإذا وقع الحرف متوسطا بين حرفين من لغة العرب، فترده العرب تارة إلى هذا وتارة إلى هذا. وكذلك إشباع الحركات قد تحذفه العرب إذا نقلت كلام العجم، فمن ههنا اختلف الضبط في هذه الأسماء (خلدون ١٩٨١/٢: ٧).

ولا أدل على تأثر العرب بالعبرانيين من قول القلقشندي "نقل الطبري عن هشام بن محمد أن فيما بين عدنان وقيدار نحوا من أربعين أبا، وذكر أنه سمع رجلا من أهل تدمر من مسلمة يهود ممن قرأ كتبهم يذكر نسب معد بن عدنان إلى إسماعيل من كتاب كاتب أرميا النبي" (قلقشندي ١٩٨٢: ١٠٧–٨؛ انظر كذلك **جمهرة أنساب العرب** لابن حزم ١٩٨٣: ٥٠٣–١١؛ وكتاب **العبر** لابن خلدون ١٩٨١/٢: ٩٢–١٨٠؛ وكتاب **الطبقات الكبرى** لابن سعد ١٩٨٠/١: ٢٥–٥٨). ويقول السهيلي "نشأ معد مع بني إسرائيل، ومن ثم وقع في كتب الإسرائيليين نسب معد" (نقلا عن الأندلسي ١٩٨٢/١: ٣١٢). ولعل النسابين العرب كانوا يحاولون ربط الجنس العربي الذي ينتمي له النبي محمد بنسب آدم عن طريق قحطان بالنسبة لليمانية وعن طريق إسماعيل بالنسبة للعدنانية. وهناك من النسابين من يدمج القحطانيين والعدنانيين ويجمعهم في إسماعيل (خلدون ١٩٨١/٢: ٢٨٩؛ قلقشندي ١٩٨٢: ٣٦).

ولا تختلف الأيديولوجية القبلية عند عامة البدو كثيرا عن النموذج الذي يقدمه النسابون، والذي يحتمل أن النسابين اقتبسوه منهم أصلا ومن المصادر التوراتية كما مر بنا. هذا النموذج يتواءم مع حياة البدو الرعوية لأن نشاطاتهم اليومية تتمحور بطبيعتها حول استنسال الأنعام واستيلادها وانتخاب السلالات الجيدة منها. والحيوانات بطبيعة الحال، خصوصا الإبل والخيل التي يعنى بنتاجها البدو، أقرب إلى النموذج الإنساني في طريقة تكاثرها وتناسلها من الطريقة التي تربو بها غلة الفلاح وتنتج نخيله. يقتبس البدو أيديولوجيتهم القرابية وبعض مفاهيمهم عن النسل والنسب من ملاحظة أنعامهم وطريقتها في التزاوج والتناسل. يحمل البدو في أذهانهم نوعا من التناظر النموذجي بين البشر والإبل فيما يتعلق بممارسات الاستنسال ونظريات نبل السلالة وأصالة المنشأ، بل إن النموذج الحيواني والنموذج

---

(١) ولا تزال بعض الأسماء التوراتية تستعمل عند البدو حتى يومنا هذا مثل قحطان الذي يسمى يقطان في التوراة وهو يقطان بن فالغ بن عابر بن شالح (البعض يرسمها شالخ)، وشالح من الأسماء البدوية المشهورة عند البدو مثل الفارس المشهور شالح ابن هدلان. وكذلك من الأسماء التوراتية جارد (أو يارد) بن مهللئيل بن قينان بن أنوش بن شيث، وجارد هذا ينطبق اسمه مع اسم جارد ابن رمال شيخ قديم من شيوخ قبيلة الرمال من الغفيلة من سنجارة من شمر. بل إن أحد الرواة الذي قابلته من قبيلة شمر اسمه كساب والذي هو اسم من الأسماء العبرية المشهورة التي تُنطق "كسّاف" بالعبرية.

الإنساني في الاستنسال يصبحان كما لو أن أحدهما انعكاس للآخر. فقد تعلموا من استنسال الخيل والإبل أنه إذا اجتمع أنثى عريقة وذكر عريق فإن النتاج سيكون عريقا. ويقول المثل: عرّب وليدك عرّبه، أو كما تقول الأحدية:

عـــــرّب ولـيـــــدك عـــــــرّبه النار من مـــــقـــــبـــاســـــهـــا
الـعــــــــز بـوروك الـنـســـــــا اللي عــــريبٍ ســـاســـــهـــا

ويقول شاعر آخر:

عــــزّي لمن يخطي قــــروم النســــابه ترى العــوادي بخْـتَـهـا من نسـبـهـا
لاجـــواد من دور النبي والصــحـــابه لهـا سلومٍ مـا تضـيّع حـسـبـهـا

والإبل الأصايل يسمّونها عِــرْب. والتأصيل عندهم هو التعريب، ويستخدمون هذا المصطلح للإبل والبشر على حد سواء، ويطلقون كلمة "عريب" على ما هو مؤصل ونبيل، من البشر أو الإبل. النبل والأصالة وعراقة النسب مفاهيم تسري على البشر مثلما تسري على الخيل والإبل. والإبل النجيبة، وكذلك الخيل، لها أنساب متسلسلة وأصول معروفة، يقولون إنها تعود إلى عصر الصحابة أو إلى عصر النبي هود: يقول خلف ابو زويد:

خـيل الصـحـــابه ربّطن بالجــواخـيــر وصـــاعن مـــدوّرة العـــوافي بالاجـــواز

ويعزو شالح ابن هدلان نسبة خيلهم إلى هود، وهو الجد الذي تنتسب له قحطان:

ان كــان ضــيف الله يعـــسّف مـــهـــاره مْـــهــــارنا من عـــــصـــــر هودٍ يْعَنّن

وربما امتنع صاحب الفرس عن تشبيتها حتى يعثر على حصان أصيل، أو ما يسمونه عْلُوّه مثلما يسمون فحل الإبل الأصيل هدوده. يقول مشعان البراق:

ياســـــابقي ليــــتك بقلبي تويقين أبيك تبــدين الخـــفـــيّـــات لِيّـــه
أمّك حــديت الحــصن عنهــا زمــانين يوم انتـــحـــوا بابوك وابعــد عَلَيّـــه

ويقول حمود العبيد الرشيد في فرسه التي ورثها من أبيه عبيد:

لي مــهـرةٍ من حــمــد ربك والاحــســان لا هيب لا درجــــه ولا هي مـــجــــون
مــتْـخَـــيّــرَه من خـــيل زِعبٍ وعــدوان ابوي مـــا هي من تـراث العـــفـــون
جــــداتهــــا حـــمـــرا طلالٍ وراكـــان واخـوه حْـصـان سـعـود مـوفى الديون
بنت الكحـــيله والعْلُوّه عـــبــيّـــان كـــثـــيـــر خـــيل الناس منهـــا ودون

فحول الخيل والإبل الكريمة لها عندهم سلالات، أو ارسان (م. رِسَن)، كما يقولون، وأسماء تعرف بها مثل النبلاء من البشر. من المعروف أن الخيل منذ عصر الرسول كانت تنسب إلى خمس سلالات معروفة، ولكن مع مرور الوقت تغيرت أسماء هذا السلالات، تماما كما تغيرت واستبدلت أسماء قبائل الجاهلية وصدر الإسلام بأسماء قبلية جديدة. ومن أسماء سلالالات الخيل المتأخرة كروش وهدبا والعبيه والصقلاويه والحمدانية، ثم تتفرع هذه السلالات إلى سلالات فرعية، تماما كما تتفرع القبائل، فنقول مثلا صقلاوية جدران أو كحيلة عجوز أو كحيلة الشنينه أو كحيلة العبيسه،

وهكذا[١].

كذلك سلالات الإبل النجيبة تُعزى إلى فحول أصيلة ونبيلة مثل بنات شقران، بنات وضيحان، بنات ريمان، بنات عبدان، بنات بيوض، وغيرها. فهذا غانم اللميع الدهمشي يصف الركائب التي سيبعث معها رسالته الشعرية بأنها ليست مجهولة الأصل "هميله" وإنما نسبها معتّق ومعلوم علم اليقين ""كلّش على اليد ما ضرابه جهيله" ونسبها محفوظ لعدة أجيال "ضراب الضراب" ويُغَطّى حياؤها بشملة حتى لا يلقحها أي ذَكَر إلا بعلم أهلها، فلا بد أن تلقح من فحل أصيل ومعرف النسب:

ياراكب اللي من رْكاب الشرارات — لولا الرسن بالراس ما يِنْقوي لَه
بنات حرٍّ من قديم عتيقات — مْعَرّبات ما حووهن هميله
ضْراب الضراب مْحَقّطات بشملات — كِلّش على اليد ما ضْرابه جِهيلِه

وهذا خلف المظهور ابن غازي العليّاني من عبده يقول إن القعود الذي سيبعث معه برسالته معروف أصله سلسله الحسابون حتى وصّلوه إلى "صليع"، وهو فحل نجيب ومعروف عند اللحاوي من قبيلة الشرارات:

وخلاف ذا ياراكب فوق مجحود — ولد ذلولٍ ناجبين ضرابه
عَدّوا له الحِسّاب بصْليع ماكود — ضروبةٍ زمل اللحاوي مضى به

وبخيت ابن ماعز العطاوي ينسب راحلته النجيبه إلى جد بعيد هو "ريمان":

ياراكبٍ من عندنا منجوبه — تفزّ من ضرب العصا ما تداني
من ساس ريمه يابراز مسمّيه — ريمه ومركيها على ريمان

ومثله كنعان الطيار الذي يؤكد على عمق نسب راحلته في قوله "تعدد عموقه":

ياراكب من فوق حر مشذّر — ما دنّق الرقّاع يرقع رهوقه
امه لفتنا من عمان تذكّر — وابوه تيهيٍّ تْعَدّد عْموقَه

ونسب قعود عمر ابن ناحل الحربي يعود إلى فحلٍ من صعيد مصر:

ابوه هرشٍ للصعيدي مْرَبّيه — وام القعود الزين فاطر رْديني

ويقول بصري الوضيحي:

ياراكب سوهاجةٍ بنت سوهاج — مامونةٍ من ساس هجنٍ سواهيج

والفحل الأصيل يأتي الناس إليه من أماكن بعيدة ويدفعون أثمانا باهضة لصاحبه ليسمح لهم أن ينزو على نوقهم. يقول عبدالله ابن سبيل:

ياراكب من عندنا صيعريات — من ساس عيراتٍ عْرابٍ تْلادِ
بنات حرٍّ فحّلوه الشرارات — بالجيش تعني له جميع البوادي

من خلال نشاطاتهم اليومية وملازمتهم الدائمة لأنعامهم عرف الرعاة أهمية الفحل في تكاثر النوع وعرفوا أن صفات الفحل تنتقل إلى النسل، ومن هنا جاء

---

(١) لتفاصيل أوفى عن أنساب الخيل وتفرعاتها وما يحاك حول أصولها من أساطير يمكن الرجوع إلى كتاب الشيخ حمد الجاسر **أصول الخيل العربية الحديثة** (١٤١٥) وكتاب **الخيل العربية الأصيلة** الذي ألفه الأمير أ. غ. شيرباتوف والكونت س. أ. ستروغانوف (مراجعة وتحرير عوض عطا البادي) (١٩٩٩)

حرصهم وتشددهم في اختيار الفحل الذي ينزو على الإبل أو الخيل. ولشدة اقتناعهم بأن صفات الفحل تنتقل إلى النسل كانت نساء الجاهلية يستبضعن، أي تطلب من رجل فحل أن يضاجعها لتلد ابنا في فحولته (علي ١٩٩٣/٥: ٥٣٨-٩). ويرفض البدو تزويج الجبان وترفض الفتيات الاقتران إلا بالفتيان الشجعان الذين يستبسلون في القتال طمعا في استمالة قلوب أولئك الحسان كما في قولهم: **لعيون بيضٍ فرّعن بالقذال**، وما شابهها. وكان البدو في الأزمنة الأخيرة يقتبسون نطفة حينما تخبو نطفتهم ويذهب عزهم. وهناك حكاية تقول إن جديع ابن قبلان من الملحم من عنزه حينما ضامه أبناء عمه وخاب رجاؤه بأبنائه ذهب إلى محمد ابن علي من عبده من شمر الذي كان لطيب أصله يلقب السمن العرابي ليطلب منه أن يزوجه ابنته. ولما تزوجها أنجب منها ابنا تقول الأسطورة إنه لما شب استطاع بالدهاء والسيف أن يسترد حقوق أبيه المسلوبة ويعيد إليه مشيخة القبيلة.

يقول غولدتزيهر Goldziher أنه مثلما يعتقد العرب أن الصفات الجسدية تنتقل بالوراثة فإنهم أيضا افترضوا أن صفات الخُلق النبيل والطباع الحميدة يتم توارثها بنفس الطريقة، فالفضائل والرذائل تُكتسب من الأجداد. ويفتخر الفرد بامتلاكه لفضيلة المروءة من خلال الافتخار بأنه ورث هذه الصفة من أجداده الأقدمين من ذوي الحسب المؤثل والنسب العريق الذين لم تلصق بأي منهم صفة اللؤم، أو كما يقول زهير: إلى معشرٍ لم يُورث اللؤم جدهم. أي أن صفة النبل والمروءة تجري في الدم الذي يجري في العروق وأنها تحتاج إلى جذور وعروق تنمو منها، أو كما يقول الشاعر: زخرت له في الصالحين عروق (Goldziher 1966: 46-7). ولذلك يقول العرب المتأخرون عن الرجل العصامي الذي يكتسب شهرة وسمعة من ذات نفسه إنه "**طلع بذراعه**" وأنه "نِبيتِه" أي نبتة ليس لها جذور.

وفي شعر الحكمة وقصائد النصح يؤكدون إلى درجة الإلحاح على أهمية الزواج من أصل طيب، فالفتى لا ينبغي له أن يغره في الفتاة جمالها ولا الفتاة في الفتى وسامته أو ماله. والجمال ليس هو الأساس الذي يبنون عليه اختيارهم لشريكة حياتهم. الأهم من الجمال أن تكون الفتاة من أسرة نبيلة لتلد أولادا نجباء: **ما هو من تزاينت خدّه ما نشدت عن جدّه**. وقد يكون السبب الحقيقي وراء ذلك ليس مجرد القناعة بانتقال الصفات البيولوجية من الوالدين إلى الأبناء وإنما كذلك الحرص على التقرب وعقد صلة الرحم من خلال المصاهرة والتحالف مع جماعة لها مكانتها وهيبتها مما يعزز الرصيد الاجتماعي والسياسي لكلا الطرفين ويشكل لكل منهما مصدرا إضافيا من مصادر العزة والقوة والمنعة يمكن اللجوء له عند الحاجة. والرجل المعتد بشجاعته يأخذ من اسم اخته عزوة يصيح بها بأعلى صوته إذا حمي وطيس المعركة، وهذا مصدر فخر للبنت لأن اعتزاء أخيها بها يشهر اسمها بين الرجال الأكفاء

وشجاعته تجعل الفتيان يتسابقون لخطبتها طمعا في أن تنجب أولادا نجباء مثل خالهم. تقول إحدى فتيات سبيع تمدح أخاها:

أخـوي يبـيّن عـزوتي بالمحـاضـيـر والبـيض غـيـري خـافـيـاتٍ ضنْـواها

وتقول إحدى فتيات بني رشيد تفتخر بأن أخيها يعتزي باسمها وقت الغارة "**الطراد**" وفي طريقهم إلى الغزو:

أخـــوي مظـهـــر عـــزوتي بـالطرادِ مع كل ركبٍ ثوّر اســـمي يبـــاريه

وغالبا ما يعزون نباهة الفرد وتميزه ونجاحه أو خموله وفشله إلى أخواله، أو كما يرددون في أقوالهم "**العرق دسّاس**". وفي البيت التالي يؤكد عبيد الرشيد أن الإنسان الذي لم يرث الشجاعة والحميّة والذي لا تجري عراقة النسب في دمه لا يفيد فيه التلقين والتعليم:

إن مـا حـصل مـرٍّ يزغـرت بـالاكـبـاد ترى الموَصّي يذهل اللي مـوصّـيـه

ويعتقدون أنه كلما كان الفحل الكريم والأنثى الكريمة قريبين من بعضهما البعض في الدم كلما كانت النتيجة مضمونة والنسل أجود. ونجد انعكاسات لهذا المعتقد في المقاطع الأولى من بعض القصائد، خصوصا الجزء المتعلق بالناقة. فهذا كعب بن زهير يبرهن على نجابة ناقته بالتأكيد على أن أخاها هو الذي نزا على أمه فولدتها، فحل نجيب ينزو على أمه النجيبة. كما أن عم ناقة كعب هو خالها، أي أن أباها وأمها قريبين أحدهما من الآخر ويجمعهما جد قريب، وهذا مما يكرس النجابة ونقاء الدم. يقول جمال الدين محمد بن هشام الأنصاري أثناء تفسيره لهذا البيت في ناقة كعب أنها "من إبلٍ كرام، فبعضها يُحمل على بعض، حفظا للنوع، ولهذا النسب صُوَرٌ منها أن فحلا ضرّب بنته، فأتت ببعيرين، فضربّها أحدهما فأتت بهذه الناقة" ويؤكد في مكان آخر على أن "تقارب الأنساب مدحٌ في الإبل لأنه إنما يكون في الكرائم يُحمَلُ بعضها على بعض، حفظا لنوعها" (أنصاري ١٩٨١: ٢١٤-٥). يقول كعب بن زهير:

ضـخم مـقلدها، عـبل مـقـيـدها في خلقـهـا عن بنات الفـحل تفـضـيل

حـرف أخـوها أبوها من مـهـجنة وعـمـهـا خـالـهـا قـوداء شـمليل

يمارس البدو على أنفسهم نوعا من التناسل الانتخابي شبيه بما يفعلونه مع إبلهم لاستنسال السلالات المفضلة منها. إلا أن النموذج الإنساني في التزاوج يختلف عن الإبل في أمرين هامين. الأمر الأول هو أن نحر الذكور من حيران الإبل يقابله في النموذج الإنساني وأد البنات في أيام الجاهلية. الأمر الثاني تحريم التزاوج بين أفراد العائلة النووية الواحدة. يختلف البشر عن الإبل في أنهم لا يَغْشَون المحارم ولا يحق للرجل أن ينكح اخته، كما يفعل الفحل الذي أنجب ناقة كعب بن زهير. لذلك يبحث الرجل عن أقرب أنثى يحق له أن يتزوجها. هذه الأنثى هي بنت عمه التي تأتي مرتبتها في القرابة مباشرة بعد أخته التي لا تحل له. وإذا أخذنا في

الاعتبار تكافؤ النسب، بمعنى أنه ينبغي للرجل أن لا يصاهر إلا من هم في منزلته ومكانته من الناحية الاجتماعية، فإنه من باب أولى أن يكون العم هو أنسب شخص يتحقق فيه هذا الشرط. وإذا لم تتوفر بنت العم اللَزَم، أي بنت العم من الدرجة الأولى، يتزوج الابن من بنت ابن عم أبيه، أي بنت العم من الدرجة الثانية، والتي هي في عرفهم، بالرغم من هذه المسافة القرابية الفاصلة، تظل في نطاق بنت العم. ومن المعروف أنه إذا استمر زواج بنت العم اللزم لثلاثة أجيال فأكثر فإن نسب الأب والأم، أي خط العمومة وخط الخؤولة يندمجان ويلتقيان في جد مشترك، وهو الجد الثالث وما فوق، ويصبح الزواج من بنت العم يعني في نفس الوقت الزواج من بنت الخالة. (Brown & Sowayan 1977; Murphy & Kasdan 1959) . زواج بنت العم يؤدي إلى اندماج قرابة العصبة مع قرابة المصاهرة بحيث أنك سواء تتبعت نسبك من خط الأم أو من خط الأب سوف تصل إلى نفس الأجداد من الجيل الثالث فما فوق وأن جدك هو نفسه جد زوجتك، مما يعني في نهاية المطاف عدم وجود أي فرق بين تتبع الفرد لنسبه من الخط الذكوري أو من الخط الأمومي وهذا ما يوضحه شكل (١) الذي تجده في نهاية هذا الفصل. وهكذا فإن الابن قد يرث الجاه والثروة والمنصب من أبيه لكنه حينما يتتبع نسبه صعودا إلى أجداده الأعلين فهو في واقع الأمر يتتبّع نسبه من خط الأب وخط الأم معا وذلك وفقا لما قلناه عن اندماج الخطين في الجد الثالث نتيجة التقيد بزواج بنت العم. وقد سبق أن ذكرنا بأن روبرتصون سميث حاول إثبات أن العرب القدماء كانوا يتتبعون النسب من الخط الأمومي. ووفقا لكل ما ذكرناه فإن التحول من النسب الأمومي إلى النسب الأبوي يمكن أن يتم بسهولة، ولكن هذا لا يعني بالضرورة صحة فرضية روبرتصون سميث.

اندماج الأخوال والأعمام يغلق الدائرة القرابية بحيث لا يتسرب أي دم غريب يشوب الدم النقي أو يدنّس السلالة العريقة. وهذا ما عناه عبيد ابن رشيد في قوله مؤكدا على نبالة ابن أخيه متعب العبدالله وكرم نسبه:

يتلون شغموم خواله عمامه   من ضيغمٍ ما دق به عرق الاجناب

ويقول برجس ابن دعسان الدويش:

يلحق شغمومٍ خواله عمامه   يلحق على قبّاً تهبّدك بالقين

وقد أخطأ نقادنا الكلاسيكيون الفهم في تفسيرهم لمعم ومخول أنها تعني كريم الأعمام والأخوال كما في تفسيرهم لقول عنترة:

وإذا الكتيبة أحجمت وتلاحظت   أُلفِيتُ خيرا من معم مخول

بأن معم مخول تعني كريم الأعمام والأخوال، بل ما قصده عنترة هو أنه بالرغم من أن أمه أمة إلا أنه يتفوق في أفعاله على النبلاء الذين يتحد أخوالهم وأعمامهم في نفس الجد وينتمون إلى نفس العشيرة. البحث الميداني في حياة البدو المتأخرين وعقد المقارنات بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي يقودنا إلى الاعتقاد بأن كلمتي

معم ومخول اللتان تردان في بعض الأبيات الجاهلية تعنيان أن خط الخؤولة اندمج مع خط العمومة من خلال التزاوج بين أبناء العم اللَّزَم مما يضمن نقاء الدم وعراقة السلالة، كما بينا. ويؤكد ذلك إشارة امرؤ القيس إلى أن معم ومخول تعني انتماء الأخوال والأعمام إلى نفس العشيرة وذلك في قوله يصف هرب سرب البقر الوحشي:

فأدبرن كالجزع المفصّل بينه بجيد معمٍّ في العشيرة مخول

النجابة التي يضمنها زواج بنت العم لا تقتصر في العرف القبلي على نجابة الأبناء وتحلّيهم بصفات الرجولة من شجاعة وكرم ومروءة وسمات السيادة والقيادة، وإنما أيضا نجابة النساء بما يعنيه ذلك من عفة وطهارة مما يضمن عدم دخول النسب العريق أي شوائب أو عنصر غريب بطرق غير مشروعة ومعروفة. في المجتمعات الرعوية التي ينتسب فيها الأبناء للآباء تتخذ عفة النساء أهمية خاصة حيث يصبح نتاج رحم الزوجة حق مطلق لزوجها ولعشيرته، لذا لا بد أن يتأكد بأن الأبناء الذين تنجبهم زوجته والذين سيرثون عنه ماله وسمعته ومكانته في العشيرة هم فعلا أبناؤه ومن صلبه. وهذا ما تعبر عنه القصيدة المعروفة التي مطلعها: **لي بنت عم ما وطت درب الادناس.**

وبحكم محدودية حجم الجماعة القبلية وقرابتهم الحقيقية مع بعضهم البعض فإن أي فتاة من فتيات الجماعة ستكون بالنسبة لأي فتى فيها إما أخته وإما بنت عمه المباشرة التي يلتقي معها في الجد الأول أو في جد قريب لا يتعدى الخامس. وهكذا يشكل الفتيان والفتيات طبقة عمرية يجمعها السن والقرابة، وينظر كل فتى إلى الفتيات اللائي في طبقته العمرية كأخوات أو بنات عم تقع عليه مسؤولية الدفاع عنهن وحماية شرفهن لأن المساس بهذا الشرف عار على القبيلة. بنات العم هن زوجات المستقبل لأبناء العم (Marx 1967: 103)، كما تقتضيه الأعراف القبلية، ولذلك يستبسلون في الدفاع عن شرفهن مثلما يستبسلون في الدفاع عن شرف أخواتهم. وبحكم أن فتيان القبيلة مسؤولون عن شرف فتياتها أن يخدشه الآخرون فمن باب أولى أن لا يقدموا هم على عمل مشين معهن، ولو تم ذلك فهو عار لا بد من غسله بالدم. ولعل عادة تحجير الفتاة، أي أن يمنعها ابناء عمها من الزواج إلا بأحدهم أو بمن يرتضونه ويوافقون على زواجها منه، مرتبطة بشعور ابناء العم أن من حقهم عدم التنازل عن الزواج من ابنة عمهم إلا بتعويض مادي مقابل دفاعهم عن شرفها وحماية عرضها قبل الزواج، مثل حق أهلها بالمهر مقابل تربيتهم لها وتنشئتهم لها حتى يضمها بيت الزوجية. ومثلما أن لابن العم القريب حق في أذواد الإبل التي تمتلكها جماعته الأقربين بحكم استبساله في الدفاع عنها والمشاركة في رعيها وبذلك تصبح ملكا شبه مشاع لأفراد الجماعة، فإن له حق الأولوية في أن يتزوج من بنات عمه أو أن لا يتزوجن إلا بموافقته وبمن يرتضيه من الرجال ويجزم بأن مصاهرته

ستشكل سندا قويا للجماعة وحليفا نافعا يعتمد عليه. وسوف أورد الآن بعض الأمثلة لتوضيح الظروف التي يتم بها التنازل عن الحق في بنت العم وكلها تؤكد أن هذا التنازل عادة لا يتم إلا لمن يرى ابن عم الفتاة أن مصاهرته ستشكل سندا قويا. في المثال الأول يتنازل الحجّير بسهولة لأن الخاطب هو أمير جبة. أما في المثال الثاني فإن الحجير لم يتنازل إلا بعد تدخل قوي من الشيخ شباط ابن سعيد لأن الخطيب مجرد شاعر وقع في حب الفتاة لكنه ليس بذي شأن في جماعته. هذا هو المثال الأول برواية محمد السليمان الفهيد من أهالي جبة:

أهل موقق يِسْتَكْرُون سواني من البدو بالقيض، هم ما لهم حلال، ما عندهم اباعر. وِتْحاش العرب هكالحين بالزكايات، وقت الزكاة، تْحاش يم موقق، كل العربان والقرايا اللي حول موقق يجمعهم ابن رشيد بموقق ويزكّيهم. ويطرش امير اهل جبه نايف يم موقق، جمعوا زكاتهم هو وجماعته اهل جبه وراحوا لموقق يدفعونه لعمال ابن رشيد. وياخذون لهم خيمة ويتشطَّرون ما يبون يخطرون عند اهل موقق. والى حِيشة هالعربان من بيضا نثيل ليا حفر ابن رخيص، هاللي عليهم الزكاة، لو هو بيت واحد. هاللي كله تزكّي. ويِسْتَكْرون اباعر من البدو ويجيبونهن يزرعون بالقيض الجوابي بِيّاس، ضِعْفٍ اول. مْعارَشٍ طِيْب الرجال قَبِل. يِسْتَكْري البعير عْرِقْتُه بميتين صاع بثلاثمية صاع ويصدَّر عليه بالقيض ويسقِّم نْخَلُه والى جا الصفري جاوْه راعي هالناقة وْقَشّ ثْمرْتُه اللي عندُه ونَهَج بْبِعيرُه. ضِعْفَةٍ، حالةٍ هُم بَه. فات سمير ولد رجا الجذل من عند اهل جبة، سَجّ عليهم وهم بخيمتهم، قالوا: هذاً وْليد رجا، اقهر، والله ما تِشِدّ. وهم يقضبونه. فْقِدوه هَلُه، قاموا يْدَوّرونُه. قال رجا الجذل للّيد (= للوليد): وين انت اليوم ياوليدي، ما لقيناك؟ قال: انا جيت اهل جبه وقْضِبونَن، والله يايبه ما همب والله ظنتي اللي تطلع الشمس وتغيب على اطيب من اهل جبه، واميرهم هالْولاد، اميرهم والله ما شَرَع صدور النسا. قال: جازوا لك؟ قال: اي والله يايبه. قال: اجل تصلح لُه ميثا؟ ميثا من المرامشة، غفيلات من اهل موقق، محيّرَه ولد عَمٍّ له واخْوَه أدُون منَه ما يِنْبي عْنَه، مِجِلْدةٍ، ناهجٍ اول عمره، هو مْذَلّلَه وهي ما تبيه، ما تبي ولد عمه. قال: اجل تصلح له ميثا؟ قال اي والله يايبه، اي والله تصلح له. ويقصد هكالقصيدة، تِمَثّل. قال يمدح نايف –خمس واربعين سنة وهو امير جبه– يا من الله امر بشين يجعل له سبب. ويقصد هكالقصيدة ويوصّفَه وانه يعني ميثا تصلح لُه. دِرِي بَه ويكتب الله انه ينصاه وياخذَه. يقول الجذل:

زين يامزيون يابو رهايف ... ياشبه شقحا الذود تزهى بالاجراس
واحلو مشيه بالثياب اللطايف ... مثل الكبيشه لبست عند الاشخاص
يابو شقا عنده حبيبي حسايف ... راعي ثليل فوق الامتان محتاس
شومي عن المنزوع يابو رهايف ... دب الليالي قاهرك تقل حراس
هذي خْيالة واحدٍ مثل نايف ... ريف الركاب ليا لفن عقب الادماس
يا جوا هجافا والركايب نحايف ... من السرا والسهر هجفا ويباس
يِطلع لهن من زين حلو الطرايف ... ملفى من الشنبل ليا باب عباس
ويامـا طلع لوجيهن بالكلايف ... وقولٍ هلا باللي عليهن من الناس
بوجهٍ كما الجوهر وعايز وصايف ... ولا حط من بين القريبين لولاس
لولا سعدهم والقلوب النظايف ... ما ارداهم اللي بالقفا يِقِعد الباس
وتمدّحه ياسمير وش انت شايف ... طيبٍ من الاول قديمٍ على ساس

مـن دور اخـــــــــــو ربـدا الـى دور نـايـف   لو عـــاد تكتب طيـــبـــهم فَـــتّـــر الناس

بـالـدور يـوم الـدور تـاتـي عـــــــــــرايـف   اخـــوان ربدا عـــذّبَوا كل حَـــمّـــــاس

قال: هو صدقٍ ما يقول بَه الجذل؟ قالوا: اي بالله ما قال نصف ما بـه. قال: تَرْو انت الطرّاش – واحد يقال له عواد يعرفَه– قال: تَرْو انت الطراش. وحصّل له هكالزمالة وازعَجُه يَمَّه. يوم نوخ بالمناخ والى مير يوم اواقت هي، قال: ياميـثا هاتي عْقال والحَقِي. يوم جتُـه، قال: هذا عقال الزمالة بهالخرج لكن انا مرسلن نايف يقول كان لك بُه مثل ما لُه بك يبي يخلّصك وياخذك. قالت: انا مير كل قْعادي لنايف. والله يوم دريوا انه صار رجّالٍ لنايف ذْبَحوا له هكالذبيحة وجابوا لهم واحدٍ من الشلقـان يقال له خلف ابن دغيب يْواكل رجّال نايف. يوم انه جا، قـال: والله جيّتك ياعوادٍ هذي به شكّه. قال: والله انا مرسالٍ لنايف يبي ميثا. قال: نايف خطْوته عزيزه ولو يجي وينكس مفلس ما نَلْحَق بَه ياهل الجبل، وهي ما مْذَلّلٍ الناس عنه الا الحيِّير لكن يا تعشّينا ترى الكلام لي انا، نبي يَمّ الحيّير. ان كان هي وافقت من عند الحيِّر والى يجي على وَطْيةٍ ثابته وان كان هي ما وافقت خلُّه يجلد عند هَلُه عن جيّتُه ونكستُه مفْلس. يقوله الشلاقي. والله يوم تعشَّوا وهم لك يجونك يم الحيِّير يقال له عسّاف. والله شب النار. قال: لا تشب، انت مْجَرّب وحنا ما جينا نجرّبك ياخو ميثا، نايف زاعجٍ عواد يقول لك كان تيقن ان هالانثى ما هي موافْقتَك ولا تَكْرَه قرِبْتَهم ودُّه تخلّيها لُه، لكن عواد ما لاحقُه بك شك، خَذَه من عَقْليَّتُه ذل من مشكّة مرْةٍ وْوَغَد ونوّخ عندهم والا هو مْنَصّى يَمّك، وهالحين كان تبي تزِل عْنَه لنايف يجي الراعي الصبح لنياقي يركَب قـعْدَتهن ويزفِّهن عليك، ان بغيت ناقـة الحيِّير وان بغيـتـهن كلهن، ان أجلّيت بَه نايف. يقوله الشلاقي. قال: كثّر خيرك وانت يوم تسوق نياقك تبي المعروف بنايف انا احوج بالمعروف، ونياقك الله يبارك لك بهن، لا بالله ياعواد ما اشره على نايف انه يخلّصه من ذمّتي لغيرُه وان كان هي له نْعول رجليه وراسُه، ولا ابرك من انثى تقرِّبنا منهُم. والى مير يوم وافقت. والله جا المرسال والى موافقـةٍ وهو ينهج هو والخطيب ومعـهم رَبع وعند المرامشـة لحْوات غـانمةٍ هكالحين واخذ عندهم ويجيبه بهذا.

وهذا هو المثال الثاني برواية حمود الجساري:

تعاشق مضحِي الوْحير هو وصغَيّرة بنت هجرس ابن شايع من العليّان، والوحير من التريبان، كلهم دغيرات. والى مير هكالوقت الرجال يحيّرون اقرب باقرب، يعني ولد عم أو ولد ولد عم بعد وراوه، يحـيّرون الانثى مـا تاخذ الا منهم، الا كـود ينسمـحون. وخـذ تسع سنين وهو يزور عليَه وعيّوا به الشايع، عيّوا على مضحي. والى مير بعض السنين هم قطينٍ بـالصفري على الغزاله هاللي قبلة حايل بالصفري والعرب هكالحين يجتمعون، خوف. والى مير هنا شباط ابن سعيّد من امرا العليان، قوم معشّيَة الذيب، قضَت عنه القهوة ودلّى يعوم بالليل. والى مير هكالنار مشتبّه حول الفجر. وهو يجيك يبي يم راعي هالنار. راعى النار هذا هو يْعَرف انه مضحي، يخَبَر منزلُه، يخبرُه بالنهار. وايت يمُّه. يوم اقبل من دونُه والى مير هكالنويرة، نارٍ صغيّره، نار مره. يقول يا مير عندَه هكالانثى تقوم –هم بالصفري– تقوم تشَلْهَب وتقعد. يا خذت شْوين قامت وتشلهبت شوين وقعدت. يقول يا مير سيقانه بْزَعْمُه يقول تقل لاله، تقل نيّة ان النار تدخل مع سيقانه من شدّ بياضـهن. دلّى يلتفت الشايب، شايبٍ كبير هو شبـاط، دلّى يلتفت وهو ناهجٍ يَمّ مضـحي. يمشي ويلتفت، يمشي ويلتفت، وْيَضربُه هكالحيف يا مير قاطعٍ هالبهام، بْهام رجلُه. وهو يجي يْعَكز يم مضحي. سلام. عليكم السلام، هلا ياله حيّه، شباط،. أحّ يامضحي تَكْفى حطّ لي عطْبه، عَطّب على رجلي. وش علْمك؟ قال: انقطعت رجلي، يامضحي هالبويتات ذوليك من هن لُه؟ قال: ما ادري والله، شمر واجد. قال: ادري انهم شمامرة. هم يلغون لغَى عنزة، خوالهم عنزه هم

السعيد. أثاريَه صغيّره شابّةٍ نارَه تعلّل هي وايّا مضحي سهرانين على نيرانهم من بعيد لبعيد، طول ليلَه سهرانةٍ هي وايّاوه، عشّيقة مضحي. مضحي تصبّر وتقل ذاك اوذاوه بالنشده وهو مِتْلِغْسٍ قلبُه. قال: ياشباط انا والله اتصبر وانت دلّيت تكرّر علي السالفه:

ياشباط قبلك صابرٍ صبر ملقوع	قبلك وانا بالقلب صبر ومناعه
اول عيوني مرجهنّاه وهجوع	وفطّنت قلبٍ عقب ما اخْضَرّ قاعه
تبكي من اللكمه وانا الراس مقطوع	اصبر ولا لي حيلةٍ بالشكاعه
ونّيت ونّة من مطيحه على الكوع	عمره خطير وسابقه جت قْلاعه
خلّي بزرفات المغاوير مجدوع	يَنْغش براس مشنشلٍ عقب ساعه
في ساعةٍ لو صاح ما الصوت مسموع	يشيب به خطو الشباب الرعاعه
على عشيرٍ عورج الوجه برْدوع	وغلّق مغاليق الهوى بالوقاعه
ان صرت عطشانٍ ومر لي بطرقوع	أو ران ذوب او ما ادري سم ساعه

قال: هذي صغيّره؟ قال: هذي هي. قال: احزم رجلي وامش قدني. قال: وين تبي بي؟ قال: نبي يمَّه، والله ان الله اشا واراد انَّه ما تطلع الشمس الا هي بذمّتك. هكالوقت الحمايل لهم مقدار عند الناس. قادُه يمشي معُه. يا مير هم ما يكالمون مضحي اهلَه، حاربينه حرب، ما يحاكونه. يوم جَوا وزن البيت قال: ياهجرس! وهو يِنْفهق مضحي يصير وراوه. ياهجرس! ياهجرس! قال: نعم. قال: تعال. وهو يجي هجرس ويوم جا يا مير هذا شباط. هاه؟ عسى ما خلاف ياشباط؟ قال: لا والله، مد يدَك! مد يدك! سلم عليه واقضب يده. قال: هجرس؟ قال: آه. قال: طلبتك! يوم قال طلبتك يا مير هذا الرجّال واقفٍ وراوه والى مضحي. قال: جِتَك الا كان هي لمضحي، لا، كان انت طالبَه لمضحي لا. قال: شواة ابيك تعطين اياه وانا اعطي مضحي والا بكيفي اعطيَه اللي انا اَعطيَه. القصد انه بغى يعيّي. قال: والله ما اطلق يدك الا انت معطين اياه لو انبت انا واياك بهذا. قال: تدري، جِتَك، مير بَحَرٍ الحيِّيرة فلان وفلان والا من عندي انا جِتَك. وانهجوا لحْدى الحيِّيرة وصوّتوا له واطلبُه بعد وقال ما يخالف. واطلب الآخر بعد وعيّ وْتَلَوّ بُه وقال ما يخالف. يوم جا الثالث منهم واطلبه. قال: والله يا لو يقع السما على الارض اني ما اخلّيَه لمضحي، الثالث منهم. قال: ياشيخ عيِّن خير، عيّن خير، ادخل على الله يوم جيتك. وعيّ. قال: الله كريم. وينكسون. يوم اصبح الصبح ومَدّ الحلال يا مير يوم صاح صياحهم: الدبش وخذ! وهم يفزعون، اللي اخذوا الدبش انهزموا، رْكيبٍ ما همب كثير. ويلحَقْهُم اللي عيّى هذا واول طَلَقٍ بدماغُه. يوم جا القابلة يا هي بذمّة مضحي، مَلّك عليَه مضحي. هي ام عياله.

وهذا مثال ثالث أخذته عن حمد ابن شبيب السبيعي يوضح لنا الظروف التي يمكن أن تؤدي إلى تخليص الفتاة من حيِّيرها وحرص أبناء القبائل على مصاهرة العوائل الكريمة طمعا في النسل الجيد.

عيد ابن سعران سبيعي منا يال عزَّه جاور هايف الفغم من الصهبه من مطير. غزوا الصهبه وغزا معهم ابن سعران. غزوا على القوم واخذوا اباعر القوم واقفَوا علاها. يوم خذوا لهم دَوْيَه والى والله عج الخيل باثرهم. عيد ابن سعران طرى عليه ينطح الخيل. قال: ياهايف، هل البل لحْقّتنا خيلهم وانا ابنطح الخيل وابردها عنكم لعيون طفله بنت بدر ابن جْهَبَل. طفله بنتٍ ازين من الصيد ومحجّره، شاحّينٍ بها عيال عمّها ويقولون ابوها رجالٍ طيب، من فرّيس مطير. وبنت الطيب لو ما هي زينه بعَد يحرصون علاها الرجال اوّلا، يبون يجي لهم عيالٍ مثل ابوها. قال: ابيكم تسلّمون لي عليها كان هالقوم ذبحوني وتعلّمونها اني جالبٍ عمري لعيونها. قالوا: انت حوّل والعلم مردود، بِنْعلّمها. نطح الخيل، هو بواردي، يحفظ البارود، ما تخطي ضريبتُه. وكل ما

جا من سابقٍ طَخّها والى هي تكد الحزم، والى راعيها يركب خْشبَه. والى والله يوم جا بخشوم الخيل سفا. عوّدَت الخيل. أقفَوا مطير على كسبهم وتقاسموها. شاع الخبر لين وصل البنت. قالت لعيالَ عمها: تْحَجّرون والا ما تْحَجّرون، والله يارجالٍ باع عمره ورد الخيل عن ربعُه لعيوني قدّام مطير اني ما آخذ الا هو. اجتمعوا حدى الايام عند الفغم في مجلسه. قال واحدٍ من المطران، رفيق للسبيعي، قال: ياهايف، يالامير، انا قايلٍ لي بيتين ودّي اسمعكم اياها انت والجماعه. قال: من هي فيه؟ قال: بهالسبيعي هاللي فعل هالفعل الطيب معنا. قال: مد وافلح. قال:

ياعـــيـــد انا باســـتـــرفع الطيــــبين	كل يخلي عــشـــقـــتك يابن ســعــران

عنوه على عيال عم البنت اللي محجرينها، جالسينٍ معهم بالبيت.

امس تخــــيّــــرتك وهم خـــــابرين	واليـوم مـا نرضى على عـيـد خـسـران
قـــصـــيـــرنا دونه نهـــز العـــريني	ونســـــوق من دونه دهـاديم الاظعـــــان
لا بد مــــــــا يـنـزح مـع النـايـديـن	مــا يلحــقــه منا مــســبــه وحــقــران

قالوا عيال عم البنت: على ما تشهدون يالامير انت والجماعه، ترانا متنازلينٍ عن البنت على ايديكم هالحين لهالسبيعي اللي فعل هالفعل الطيب مع ربعنا. قال الفغم: الى تنازلتوا ما انتمب اطيب مني، أنا اسوق عنه الجهاز. ويملّكون له عليَه ويعرس عليه وتصير هي ام عياله.

نمط التزواج الذي يقوم على الاقتران ببنت العم يسمى بلغة الأنثروبولوجيين parallel cousin marriage وهو لا يكاد يوجد إلا بين العرب أو من وقع تحت تأثيرهم من الشعوب بعد انتشار الإسلام. أما بقية الشعوب فأغلبها يفضل الزوج إما من بنت الخال أو من بنت العمة، وهذا ما يسمى cross cousin marriage. وكانت العرب تمارس الزواج من بنت العم منذ عصور الجاهلية (علي ١٩٩٣/٤: ٦٣٨)، وقد جاء عند الواحدي النيسابوري عن سبب نزول الآية "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا" من سورة النساء الخبر التالي:

كان أهل المدينة في الجاهلية وفي أول الإسلام، إذا مات الرجل وله امرأة جاء ابنه من غيرها أو قريبه من عصبته فألقى ثوبه على تلك المرأة، فصار أحق بها من نفسها ومن غيره، فإن شاء أن يتزوّجها بغير صداق، إلا الصداق الذي أصدقها الميت، وإن شاء زوّجها غيره وأخذ صداقها ولم يعطها شيئاً وإن شاء عضلها وضارّها لتفتدي منه بما ورثت من الميت، أو تموت هي فيرثها، فتوفي أبو قيس بن الأسلت الأنصاري وترك امرأته كبيشة بنت معن الأنصارية، فقام ابن له من غيرها يقال له: حصن، وقال مقاتل: اسمه قيس بن أبي قيس، فطرح ثوبه عليها، فورث نكاحها ثم تركها، فلم يقربها ولم ينفق عليها يضارّها لتفتدي منه بمالها، فأتت كبيشة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن أبا قيس توفي وورث ابنه نكاحي وقد أضرّ بي وطول عليّ، فلا هو ينفق عليّ، ولا يدخل بي، ولا هو يخلي سبيلي، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اقعدي في بيتك حتى يأتي فيك أمر الله» قال: فانصرفت وسمعت بذلك النساء في المدينة، فأتين رسول الله صلى الله عليه وسلم وقلن: ما نحن إلا كهيأة كبيشة غير أنه لم ينكحنا الأبناء ونكحنا بنو العم (نيسابوري ١٩٩١: ١٤٧).

الزواج من بنت العم في مجتمع أبوي يعني الزواج من داخل العشيرة endogomy. وهناك العديد من الدراسات الأنثروبولوجية حول ظاهرة الزواج من بنت العم (Barth 1954; Brown & Sowayan 1977; Murphy & Kasdan 1959; Peters 1960) كل منها تحاول أن

تقدم تفسيرا للوظيفة الاجتماعية المترتبة على هذا النمط من الزواج. وتكاد تجمع هذه الدراسات على أن الوظيفة الحقيقية لهذا النمط الزواجي هو تكريس ترابط الفصائل الصغرى التي تشكل ما يسمى جماعة الخمسة، والتي سوف نتناولها بشيء من التفصيل في الفصل التالي، وزيادة تلاحمها في مجتمع ترحالي ومجتمع تحتد فيه النزاعات وتشتد الصراعات. هذا يؤدي إلى انطواء الخمسة فترتد على نفسها بحيث لا تمتد منها جسور علاقات مصاهرة إلى فصائل أخرى خارجة عنها مما يزيد من تلاحمها كوحدة قرابية ويمنحها كذلك حرية الحركة للارتباط أو الانفصال مع غيرها من الفصائل متى شاءت. وأول من قدم محاولة جادة لتفسير زواج بنت العم هو فريدريك بارث Fredrik Barth الذي قال بأن النظام التمفصلي بطبيعته يجعل من السهل على أبناء الأخ أن ينفصلوا عن عمهم وأبناء عمهم ليؤسسوا فصيلا جديدا مما يقود إلى تفكك الفصيل الأصل وضعفه، لأن أبناء الإخوة يشكلون أول نقطة يمكن أن يبدأ منها الانقسام التمفصلي. لذا يزوج العم ابنته لابن أخيه من أجل تمتين العلاقة معه وليضمن ولاءه ووقوفه إلى جانبه حينما يحتاج له (Barth 1954) .

أما روبرت مرفي وليونارد كاسدان ،(Murphy & Kasdan 1959) فإنهما يريان أن الصواب هو عكس ما قاله بارث، أي أن زواج بنت العم هو الذي يكرّس عملية التمفصل وانشطار الخطوط القرابية عن بعضها. الزواج من بنت العم يباعد ما بين الفصائل أكثر فأكثر في كل جيل لاحق. تخيل أننا بدأنا بأخوين من أب واحد كما هو موضح في الشكل (٢) الذي تجده في نهاية هذا الفصل ورزق كل واحد من الأبناء بولدين وبنتين وتم تزاوج أبناء العم هؤلاء مع بنات عمهم من الطرفين ليصبح لدينا أربع عائلات نووية مكونة من شقيقين متزوجين شقيقتين وشقيقين آخرين متزوجين من شقيقتي زوجي شقيقتيهما. وكل من أولئك أيضا رزق بولدين وبنتين وتم التزاوج بين هؤلاء الأولاد والبنات بنفس الطريقة التي تمت بها في الجيل السابق ليصبح لدينا ثماني عائلات نووية كل منها رزق بولدين وبنتين يتم التزاوج بينهم بنفس طريقة التزاوج التي تمت في الأجيال السابقة، وهكذا لعدة أجيال. وهذا أمر مستبعد الحدوث بطبيعة الحال، لكن ما نقدمه في هذا المثال هو نموذج أو تصور نظري نريد أن نتتبع من خلاله النتائج المنطقية المترتبة على زواج بنت العم في الأجيال المتلاحقة منطلقين من الحد الأدنى والضروري اللازم توفره من الذكور والإناث في كل جيل ليتم التزاوج وفق هذا النمط وليعيد النظام إنتاج نفسه مع كل جيل جديد. هذا المثال يوضح لنا كيف أن هذا النمط من الزواج الداخلي الذي يقوم على زواج الابن من أقرب أنثى يستطيع الزواج بها غير أخته، أي من بنت عمه، يؤدي إلى تمفصل خطوط القرابة بحيث يتكبسل كل منها ويرتد على نفسه مما يوسع الهوة ويباعد بين أبناء العم درجة إضافية مع كل جيل نازل بينما يقربهم النسب من

بعضهم البعض درجة إضافية مع كل جيل طالع، وهذا ما يوضحه شكل (٢) الذي تجده في نهاية هذا الفصل.

هنا نجد أن نظام القرابة عند العرب يتميز بعاملين متضادين كل منهما له وظيفته التنظيمية. فهناك عامل الانقسام الذي يكرّسه زواج بنت العم والذي يسهل على الفصائل الصغيرة الانخزال من الفصائل الأكبر ليلتف كل منها على نفسه ويذهب في اتجاه مختلف إذا دعت الحاجة إلى ذلك، كما يحدث حينما تتشتّت النجوع بحثا عن المراعي في ديرة القبيلة أو الهجرة والالتحاق بقبيلة أخرى. وهناك من الجانب المضاد عامل الالتحام الذي يكرسه تتبع النسب من خط الأب والذي يسهل التئام الفصائل الصغرى في فصائل أكبر إذا دعت الحاجة لذلك من أجل صد العدوان أو الغزو أو التجمع في مضارب القبيلة على الآبار في فصل الصيف. أي أن زواج بنت العم يفرق الفصائل على البعد الأفقي بينما يوحدها تتبع النسب الأبوي على البعد العمودي، وهذا ما يضفي أهمية خاصة على عمود النسب نظرا لضرورته كعامل لتوحيد الفصائل التي يعمل زواج بنت العم على المباعدة ما بينها. ويمكن تفعيل أي من هذين العاملين، الانقسام والالتحام، وفق مقتضيات الضرورة ومتطلبات المصالح التي تلتقي أحيانا وتتضارب أحيانا أخرى. فمثلا لو حصلت حادثة قتل في فصيل صغير فقد تكون أنت أقرب إلى المقتول وابن عمك أقرب إلى القاتل، على خلاف لو كانت حادثة القتل تمت بين فصيلين مستقلين.

الزواج من بنت العم مثله مثل النسب القبلي ما هو إلا قناعة أيديولوجية متساوقة مع أيديولوجية النسب القبلي وعراقة الأصل ونقاء الدم، علما بأن تطبيقه من الناحية العملية أمرا ليس بالسهولة التي تبدو لأول وهلة. فمن الناحية الديموغرافية يستحيل في كل الحالات أن يرزق الأخوين بعدد كاف ومتعادل من الأولاد والبنات ليتزاوجوا مع بعضهم البعض. فقد يكون أحدهم عقيما أو لا يرزق إلا بأولاد أو إلا ببنات. وحتى لو رزق الأخوان بعدد كاف ومتعادل من الأولاد والبنات فقد تتفاوت الأعمار فيما بينهم بحيث يستحيل تزويجهم من بعضهم البعض أو قد يقع أحدهم في حب شخص غريب ويرفض الزواج من القرين المفترض أو قد يفضل أحد الإخوة مصاهرة شخص بعيد بحكم ما يتمتع به ذلك الشخص من ثروة أو سلطة وجاه، وغير ذلك من الأسباب الكثيرة التي يصعب حصرها. ولو استعرضنا الدراسات الإحصائية المتعلقة بزواج بنت العم عند العرب عموما لوجدنا أنها نسبة لا بأس بها لكنها في الواقع أقل بكثير مما يفترضه التصور الأيديولوجي للمسألة (Barth 1954: 167-70; Cunnison 1966: 87; Marx 1967: 113; Patai 1965: 333; Peters 1990: 127-9).

يتمسك المجتمع القبلي بالأيديولوجيا القبلية، بما تفترضه من زواج بنت العم ومن علاقة القربى الأبوية بين أفراد القبيلة الواحدة، لأنها تمنح أبناء القبيلة الشعور بأصالتهم ونجابتهم ونقاء عرقهم. القناعة الراسخة عند كل جماعة بأنهم "شعب الله

المختار" يمنحهم الشعور بأن لا أحد يجاريهم، رجالا ونساء، في صفات النبل المادية والأخلاقية، أو على الأقل بأنه لا يقصر شأوهم عن غيرهم في هذا المضمار. وأيديولوجيا النبالة هذه تذكرنا بما تورده بعض المصادر عن زواج الأخ من أخته في العائلات المالكة والعائلات النبيلة في بلاد الإنكا والهاوائي ومصر القديمة الذين تقول الأيديولوجيا إنهم لا يريدون أن يختلط دمهم النقي ذو الطبيعة الإلهية بدماء العامة والسوقة، بينما الدافع الحقيقي هو أنهم لا يريدون أن يشاركوا هؤلاء العامة في الحكم بما يترتب عليه من ثروة ومن مصالح. وهناك أساطير في التراث العربي عن نكاح الأخ لأخته، فقد ذكر الجاحظ أنه كانت للقمان بن عاد أخت محمّقة تلد أولادا حمقى فذهبت إلى زوجة لقمان وطلبت منها أن تنام في فراشها حتى يتصل بها لقمان فتلد منه ولدا كيّسا على شاكلته فوقع عليها فأحبلها بـ"لقيم" (نقلا عن علي ١٩٩٣/١: ٣١٦-٧). كما أن بعض الروايات الشعبية تذكر أن أخت أبي زيد لجأت للحيلة لتحمل أبا زيد على مواقعتها لتلد منه ولدا نجيبا مثله فولدت عزيز الذي يختلف الناس في اسمه، فهو عزيز ابن خاله، عند من تروج في أوساطهم أسطورة مواقعة أبي زيد لاخته (Thomas 1932: 219-20)، أما من لا يرون ذلك فيسمونه عزيز ابن خالد. وهناك العديد من الحكايات الشعبية المتداولة في وسط الجزيرة العربية التي لو أُخضعت لمنهج التحيلي النفسي لتبين أنها تعبر عن رغبة لاشعورية في اقتران الأخت بأخيها.

العصبية القبلية

قرابة الدم المبنية على القرابة الأبوية، إذاً، هي الأساس الأيديولوجي الذي ينبني عليه مفهوم القبيلة ويحدد مكانة الفرد ويسير مجمل العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع القبلي. هذه الأيديولوجيا النَّسَبية تعطي العلاقات الاجتماعية والسياسية ذات الطابع النفعي بعدا أخلاقيا وقوة معنوية، بدلا من كونها مجرد إجراءات نفعية أساسها التعاقد الاجتماعي كما هو الحال في المجتمع المدني. الأيديولوجيا القبلية هي التي تغذي في أبنائها روح العصبية وتعزز عندهم روح الثبات والبسالة في الدفاع عن بعضهم البعض. يعتبر أبناء القبيلة أنفسهم أخوة وأبناء عمومة ملزمون بحكم ما بينهم من علاقة القربى، حقيقية كانت أم تخيلية، بمد يد العون والمساعدة لبعضهم البعض وحماية حقوقهم والدفاع عن مصالحهم المشتركة، وهذا من باب صلة الرحم التي هي أمر طبيعي في البشر، كما يقول ابن خلدون. شعور المرء أنه يقاتل إلى جانب إخوانه وأبناء عمومته يهبه الشجاعة والإقدام، لأنه من الواجب على الإنسان أن يبذل جهده في الدفاع عن لحمته، إخوانه وبني عمه. ويعزز من بسالته ثقته بأنهم يبادلونه نفس الشعور وأنهم لن يتخلوا عنه لعدوهم بسهولة. يقول قُريط بن أنيف

قـــــومٌ إذا الـشــــر أبدى نـاجـــذيه لـهـم — طاروا إلـيـــــه زرافــــــات ووحـــــدانا
لا يســـــألون أخـــــاهـم حـين يـندبـهـم — في الـنـائـبــــات على مـــــا قـــال برهـانا

ويقول عبيد ابن رشيد:

ان صـــاح صـــيـــاحٍ على راس مــشــراف — فـــــزعــــــاتنا مع كل ريعٍ دعـــــاثيــــر

هذه هي العصبية التي يحدثنا عنها ابن خلدون في قوله إن المدافعين "لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويُخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم" (خلدون ١٩٨٨/١: ١٦٠). ويضيف ابن خلدون أن من صلة الرحم النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة لأن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء على من هو منسوب إليه بوجه (١٩٨٨/١: ١٦٠-١). وكلما قويت عصبية الجماعة واستبسلوا في الدفاع عن بعضهم البعض كلما هاب الناس جانبهم ويصبح الانتساب لهذه الجماعة مصدر فخر وعزة لأفرادها، وهذا مما يكرس مفاهيم الأيديولوجيا القبلية ويعزز فرضية قرابة الدم البيولوجية بين أبناء القبيلة. وفي الأزمات والحروب التي يلعب فيها الشعر دورا تعبويا وتحريضيا نجد الشاعر الفارس يكرر التأكيد على أنه لولا دعم أبناء عمومته "**لابته، ربعه، دِنِيّته**"، من أبناء القبيلة لما استطاع أن يفعل شيئا لوحده، ويؤكد على القرابة وعلاقة الدم بينه وبينهم ويعزوا سر شجاعتهم إلى نقاء دمهم وعدم تسرب دم أجنبي إلى عروقهم. إنها شجاعة جماعية والتزام مشترك بين من يعدون أنفسهم نتاج نطفة واحدة وسلالة جد واحد ورثوا منه عراقة الدم ونجابة الأصل. يقول راكان ابن حثلين:

جـــينا نْقَـــدّي لابـةٍ مــــا بـهـــا اجـنـاب — مـن صـلـب يـامٍ ســــــــالمـين الـوهـومِ
يـامـــيّــــةٍ قِــــدْهم على الـحــــرب دِرّاب — ســـــقم الـحـــــريب الـلي لراســــه يـزومِ

ويقول الشيخ دخيل ابن قويد:

مع لابـةٍ نكسب بـهـم عـــــز وافــــــراح — أولاد زايد ســـــعـــد من هم عـــضــــوده
عـــادات ربعي باللقـــا كـسب الامــداح — يـاســــعـــد من هم بالحــــرايب جنوده
ربعي نهـــار الـهـــوش يـهـــدون الارواح — وقــــولٍ بـلا فــــعلٍ يْفَـــشّل ردوده[1]

ويقول الفارس خلف الأذن يفتخر بشجاعته ويشيد بجماعته من آل مرعض من الشعلان:

أجي مع اوّل ســـربةٍ مِـــرْعــضـــيّـــة — واصـيـر بنحـور النشـامـا لهم حـبـس
قـــــــدّام ربعٍ كل ابـوهـم دِنِـيّـــــــه — ألكد مــلاكـيـدٍ لفـارس بني عــبـس

ويؤكد الشيخ محمد ابن هادي ابن قرمله على أن جنوده من بني عمه وليسوا أجراء ومرتزقه في قوله:

(١) أي أنه من العار كثرة ترديد الكلام ومدح النفس بدون فعل لأن ذلك مدعاة للخجل.

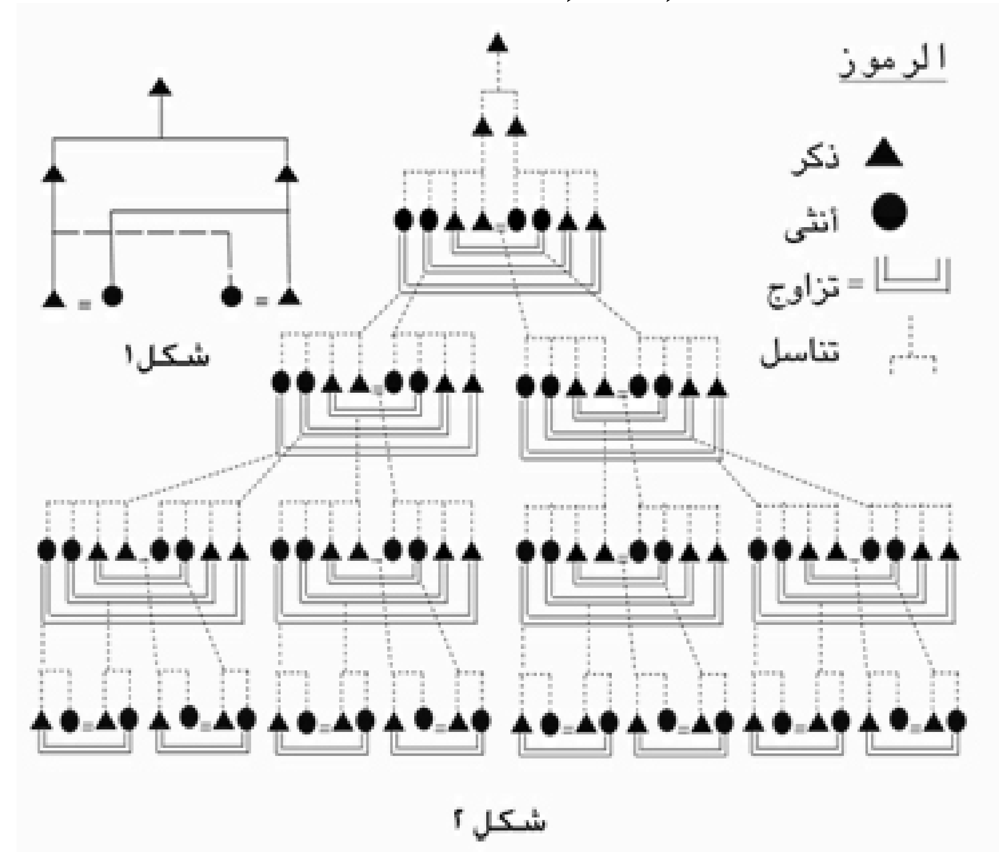
لي لابة ما جمّعوا بالعلايف ... من نسل قحطانٍ وتعزى على هود

وفي الحروب التي جرت بين حائل وعنيزة نجد عبيد ابن رشيد يفتخر في قصائده التي وجهها إلى أمير عنيزة ابن سليم بأن الرجال الذين يحاربون معه من بني عمه، بحكم أن إمارة الرشيد أساسها قبلي، ويعيّر ابن سليم بأن جنوده جموع ملفقة من الجزارين والطباخين، على أساس أن إمارة ابن سليم أساسها مدني. ولخضير الصعيليك قصيدة قالها أمام عبدالعزيز ابن متعب الرشيد -وكان مجلسه مكتضا بشيوخ قبيلة مطير- يحضه في أبياتها الأخيرة أن لا يحالف الأجناب وأن يضع ثقته فقط في شمر لأنهم "بِدّه عصب جده":

افطَن لْشَمّر مِثِل زمل الصَّخَانِ ... تقضي بهم الحاجه بليّا خساره
بِدّك عَصَب جدّك عن الامتحان ... لى من صدقان الاجانيب باره[1]
مطير يا منّه بك الفَتْق بان ... كالسلك بالابره غدوا لك سعاره

وقبله قال عَوّاد الوْبَير مخاطبا محمد ابن رشيد:

افطن لربعك عزوة الشمريه ... يامير ترهم زوبع والسناعيس
وهل اللحيسة كان هي بالحميه ... واولاد علي محضّبين المتاريس
شمر الى ناكر خَوِيٍّ خَوِيّه ... تعاودوا من فوق مثل القرانيس



(١) باره: بارت بلهجة شمر، أي خانت وتخلت عن العهد.

التنظيم القبلي

هناك خلط منهجي عند علماء الأنساب العرب بين النسب كمحدد بيولوجي للانتماء العائلي والأسري وبين النسب كمحدد اجتماعي للانتماء العشائري والقبلي، بحيث افترضوا أن الانتماء القبلي يحتّم التناسل البيولوجي والانحدار من جد واحد. هيكل التنظيم القبلي ليس، كما يتصوره النسابون وكذلك أبناء القبائل أنفسهم، مشجر نسب ولا سجلا يحدد القرابة العائلية البيولوجية التي تربط كل فرد في القبيلة بغيره من أفرادها أو يوثق مراحل التحول والتطور التي مرت بها القبيلة في نموها الديموغرافي وتناسلها عبر القرون الماضية وصولا إلى الزمن الحاضر. النسب ليس إلا محاولة لتبرير وتفسير العلاقات القائمة على الأرض بين مختلف فروع القبيلة في الزمن الحاضر وإعطائها مسحة من العمق التاريخي والمشروعية القرابية التي من شأنها تعزيز تلك العلاقات وتقوية أواصر العصبية المبنية عليها. وقد سبق القول بأن رؤية الإنسان الأمي للتاريخ رؤية معكوسة فهو يرويه بالمقلوب بحيث يبدأ من الحاضر باتجاه الماضي ويتتبع النسب من الأحياء نكوصا إلى الأسلاف. أي أنه يقرأ الماضي في الحاضر وليس العكس. من هنا يتحول النسب إلى غطاء أيديولوجي لتنظيمات سياسية وتحالفات ذات طابع هجومي أو دفاعي تمليها المصالح وتتغير بتغير الظروف. قد لا تتضح التناقضات بين التنظيم القبلي والأيديولوجيا القبلية لمن لا يهمهم الأمر أو من لا يدققون النظر في الأمور ويتفحصونها عن كثب. لكن حالما نحاول التوفيق بين ما تدّعيه أيديولوجية النسب القبلي وبين طبيعة النظيم القبلي كواقع مُعاش عبر مراحل التاريخ تبدأ التناقضات تظهر على السطح بين الواقع والأيديولوجيا. وتزداد حدة التناقض حينما نحاول الربط بين هرمية التنظيم القبلى في الحاضر وما كان عليه في الماضي.

أنساب أم تحالفات

رؤية النسابين العرب ونظريتهم في النسب تقوم على أساس عرقي تسنده فرضية التناسل البيولوجي لأبناء القبيلة من سلف واحد، علما بأن هذه النظرة العرقية تتناقض مع ما تزخر به كتب الأنساب من إشارات إلى قبائل تشكلت عن طريق الأحلاف. يقول جواد علي (١٩٩٣/٤: ٣١٣) إن النسابين العرب

> يفهمون النسب على أنه الرابط الذي يربط شمل القبيلة ويجمع شتاتها ويوحد كل أفرادها بنسب واحد ودم واحد وأنهم انحدروا جميعهم من صلب جد أعلى ثم يرجعون أنساب الجدود إلى أجداد أقدم وهكذا بالتسلسل حتى يربطوهم بقحطان أو عدنان.

ثم يعود جواد علي (١٩٩٣/٤: ٣١٦) ليؤكد أن أسماء القبائل

> لا تعني بالضرورة أنها أسماء أجداد حقيقيين عاشوا وماتوا. فبينها كما سبق أن قلت أسماء مواضع، مثل غسان، وبينها أسماء أصنام مثل (بنو سعد العشيرة) وبينها أسماء

أحلاف مثل (تنوخ)، وبينها نعوت وألقاب .. إلى آخر ذلك من أسماء قبائل وصلت إلى علم علماء الأنساب، فأوجدوا لها معاني واعتبروها أسماء رجال حقيقيين تزوجوا ونسلوا.

يقول غولدتزيهر Goldziher "يمكن اعتبار التحالف هو النموذج الأصلي للتشكل القبلي عند العرب حيث أن عددا كبيرا من الأسماء القبلية المتأخرة لم تكن في حقيقتها سوى مسميات تنضوي تحتها عشائر شتى جمعتها مصالح مشتركة أو أنهم صَدَف أن جمعهم نفس المكان. بعد ذلك حلت أسطورة النسب المشترك محل الوحدة المكانية ، وهكذا تشكلت معظم القبائل المتأخرة لا لاشتراكها في النسب وإنما لتجاورها في المنزل" (Goldziher 1966: 65-6). ويوضح غولدتزيهر أنه مع طول العهد وتقادم الزمن ينسى الحلفاء أسماء أجدادهم الحقيقيين حيث يحل محل أو لئك الأجداد الاسم الجديد الذي هو الحلف.

وفي حديثه عن نسب القبائل العربية القديمة يقول جواد علي "النسب، ليس بالشكل المفهوم المعروف من الكلمة، وإنما هو كناية عن (حلف) يجمع قبائل توحدت مصالحها، واشتركت منافعها، فاتفقت على عقد حلف فيما بينها، فانضم بعضها إلى بعض، واحتمى الضعيف منها بالقوي، وتولدت من المجموع قوة ووحدة، وبذلك حافظت تلك القبائل المتحالفة على مصالحها وحقوقها" (علي ١٩٩٣/١: ٥١٤). وقديما قال البكري "فلما رأت القبائل ما وقع بينها من الاختلاف والفرقة، وتنافس الناس في الماء والكلأ، والتماسهم المعاش في المتسع، وغلبة بعضهم بعضا على البلاد والمعاش، واستضاف القوي الضعيف، انضم الذليل منها إلى العزيز، وحالف القليل منهم الكثير، وتباين القوم في ديارهم ومحالهم، وانتشر كل قوم فيما يليهم" (نقلا عن جواد علي ١٩٩٣/١: ٥١٤).

فالأحلاف هي أساس تكوّن النسب القبلي، ثم تطرأ ظروف ينتج عنها تفكك حلف قديم وانحلال مكوناته التي تضعف وينفصل بعضها عن بعضها الآخر ليعاد توليفها في تشكيلات مختلفة وترتبط مع قبائل أخرى بأحلاف جديدة بمسميات جديدة. فالحلف دوافعه حماية المصالح وتأمين المعيشة والحماية والدفا ع عن النفس ولذا تتوقف استمرارية الحلف وبقائه على دوام المصالح المشتركة بين الحلفاء أو على ظروف وعوامل خارجة عن إرادتهم. وإذا تغيرت المصالح أو الظروف انحل الحلف وتغيرت تشكيلته استجابة لهذه التغيرات. وإذا طال أمد الحلف وزاد متانة على مر السنين فقد ينسى الحلفاء أنهم حلفاء ويظنون أنهم انحدروا من جد واحد ويتحول حلفهم من مجرد حلف إلى انتساب ويتحول اسم الحلف الذي تكونت منه هذه القبائل المختلفة التي يتكون منها الحلف ويصبح كأنه اسم جد حقيقي وإنسان عاش فعلا (علي ١٩٩٣/٤: ٣٤٠). ويدلل جواد علي على كيف أن الأحلاف تؤثر في نشوء النسب بقوله في معرض حديثه عن اختلاط نسب أنمار "لولا دخول أنمار في اليمن ونزولها بين قبائل يمنية، لما دخل نسبها في اليمن، ولولا دخول أنمار في قبائل

عدنانية وتحالفها معها لما عدها النسابون من نزار، ولما عدوا أنمار ابنا من أبناء نزار الأربعة. فاختلاط (أنمار) في اليمن وفي نزار وترددها بين الجماعتين هو الذي أوقع النسابين في مشكلة نسبها" (علي ١٩٩٣/١: ٥١٦). ويعترف النسابون أن الكثير من القبائل العربية تكونت من أحلاف وأنه بإمكان شخص غريب أن ينضم إلى قبيلة غير قبيلته وينتسب إليها (قلقشندي ١٩٨٢: ٢١). فقالوا عن تنوخا إنها اسم لعشر قبائل اجتمعوا وتعاقدوا على التناصر والتآزر وأقاموا بالبحرين فسموا تنوخا. وقالوا عن البراجم إنه حلف بين أحياء من تميم قل عددها وهان شأنها واستضعفتهم القبائل وخافوا على أنفسهم فجمعهم حارثة بن عمرو بن حنظلة وأشار عليهم أن يجتمعوا كما تجتمع براجم الأصابع في اليد الواحدة (علي ١٩٩٣/١: ٥١٢، ٥١٧، ٤: ٣٧٤-٥). ويقول ابن عبد ربه في نسب الرباب الذي تنتمي له تيم وعدي وعكل وضبة وثور من تميم إنما سميت الرباب لأنها اجتمعت وتحالفت فكانت مثل الربابة. والربابة خرقة تجمع فيها القداح، أي السهام. وفي رأي آخر أنهم كانوا إذا تحالفوا وضعوا أيديهم في جفنة فيها رُبّ (عبد ربه ١٩٨٣/٣: ٣٣٨). وقيل لأسد وغطفان الحليفان لأنهما تحالفا، كذلك أسد وطيء، وأسد وفزارة، وطيء وغطفان وبنو أسد. وترد كلمة الأحلاف ومرادفاتها كثيرا في الشعر الجاهلي، كما في قول زهير بن أبي سلمى:

ألا أبلغ الأحلاف عني رسالة وذبيان هل أقسمتم كل مقسم

والقبائل التي لم تتحالف مع غيرها كانوا يسمونها جمرات العرب (علي ١٩٩٣/ ٤: ٣٣٢-٣). وعَدّ ابن عبد ربه أربع قبائل فقط لم تدخل مع غيرها في أحلاف وهم بنو نمير عامر بن صعصعة، وبنو الحارث بن كعب بن عُلة بن جلد، وبنو ضبة بن أد بن طابخة، وبنو عبس بن بغيض. ويُدعى هؤلاء جمرات العرب "لأنها تجمعت في أنفسها ولم يُدخلوا معهم غيرهم، والتجمير التجميع، ومنه قيل جمرة العقبة لاجتماع الحصى فيها . . . وأبو عبيدة قال في كتاب التاج: أُطفئت جمرتان من جمرات العرب: بنو ضبة لأنها صارت إلى الرباب فحالفتها، وبنو الحارث لأنها صارت إلى مذحج فحالفتها" (عبدر به ١٩٨٣/٣: ٣٦٧).

وفي كثير من الأحيان تدخل القبائل في أحلاف مؤقتة مع من هو أبعد عنها ضد من هو أقرب لها، كأن يتحالف فرع من هذه القبيلة مع قبيلة أجنبية في حربها ضد الفرع الآخر، وكان هذا يحصل كثيرا في الأزمان المتقدمة وفي الأزمان المتأخرة، كأن تتحالف عبس مع بني عامر ضد أختها ذبيان وتحالفت ذبيان مع تميم ضد عبس. وهناك مصطلح خاص هو "النواقل" ورد ذكره في **تاج العروس** ويطلق على القبائل الذين يكثرون التنقل من قوم إلى قوم.

ولو تتبعنا تاريخ القبائل العربية في مراحله المتعاقبة منذ عصور ما قبل الإسلام حتى وقتنا الحاضر لوجدنا أن غالبية القبائل تغيرت تركيبتها كليا عما كانت عليه في

الأزمنة السابقة لا من حيث المسمى ولا من حيث التكوين، فهي في تموج دائم وتشكل مستمر، وهي بذلك لا تختلف عن الممالك والدول التي تتغير أسماؤها وحدودها وتركيبتها السكانية على مر العصور. نتيجة الهجرة وظروف البيئة والمشاحنات والنزاعات والحروب والأوبئة وجراء ما تتعرض له القبيلة من ضغوط وعوامل داخلية وخارجية مختلفة يتصدع بنيانها وتتفكك وحداتها الصغرى من خمسات وبطون وأفخاذ وتنفصل عن بعضها البعض لتلتحم مع فروع أخرى من قبائل مختلفة عن طريق التحالف والولاء والجوار والمصاهرة، وما إلى ذلك. لكن هذه المناقلات والتغيرات بطبيعة الحال لا تحدث بين يوم وليلة، بل بتدرّج بطيء وغير محسوس لدرجة تجعل من الصعب على الأجيال المتعاقبة في مجتمع شفهي يفتقر للتوثيق والتدوين أن يشعر بها. كون هذا الانتقال يتم بالتدريج أو بصورة غير محسوسة لا ينفي حقيقة حدوثه، بل إن هذا ما يجعل من الصعب ملاحظته لمن لا يدرس تاريخ القبيلة عبر فترة زمنية ممتدة.

لو تفحصنا أي قبيلة من القبائل المعاصرة ودققنا النظر في فروعها لوجدنا غالبية هذه الفروع عبارة عن نزايع انفصلت من قبائل سابقة والتحمت مع بعضها لتشكل تكوينات قبلية جديدة بمسميات جديدة. والقبيلة حينما تمنح اللجوء أو الجوار لجماعة من خارجها فإنها لا تنظر لتلك الجماعة على أنهم غرباء أو دخلاء وإنما ترحب بهم على اعتبار أنهم رصيد يضاف إلى قوتها الدفاعية والإنتاجية (Murray 1935: 257). فهم في البداية يلتحقون كلاجئين أو مجاورين، لكن إن طال بهم الزمن ولم يستطيعوا حل خلافاتهم مع قبيلتهم الأصل ومكثوا طويلا مع القبيلة المجيرة فإنهم يتحولون من جيران إلى إخوة وأبناء عم (Marx 1967: 65-7, 130, 132; Peters 1990: 100). ويورد إمانيويل ماركس أمثلة على جماعات حديثة من صحراء النقب استجاروا بقوم من غير قبيلتهم ومع مرور الزمن أصبحوا منهم وانتسبوا لهم (Marx 1967: 73). وفي العصور الأخيرة وفي سوالف البدو لا نكاد نسمع عن نجع من نجوع البادية يخلو من أغراب لجأوا له لسبب أو لآخر. ففي سالفة تتعلق بمغزى محقّبه من العجمان على سبيع نوردها في الفصل الذي نتناول فيه سلوم العرب نجد عجران ابن شرفي من سبيع ومنديل ابن غصاب من بني خالد كلاهما متجاوران عند نجع من نجوع قبيلة العجمان. يلخص نواف ابن طعيسان ابن رمال هذه المسألة بالقول إن

> الرجال الطيبه يِلفون عليهم الرجال ويْغَدُون منهم، الرجال صحيح انه بِبْطونَه رجالٍ لِفايا، ببطونه رجالٍ لفايا، أكثر هالناس لفايا، أكثر هالناس لفايا، لفايا من عربانٍ أطيب منهم. ما هْنا قبيلةٍ ساله. يجي من عتيبة ناس ويجي من عنزة ناس ويجي من الثانين ناس ومن الثالثين ناس، يدخلون مع العرب ويصيرون منهم. ياسمون وسمهم، ياكلون اللي ياكلون ويذبحون اللي يذبحون.

وقال لي ناصر ابن صعرور ابن زبنه عن أصل عشيرته الزبون

> عتيق يلقب ابن زبنه. عتيق جدي، انا ياناصر ولدٍ لصعرور وصعرور ولدٍ لعتيق. هالحكي هذا

على فيضة ابن هذال وحسين الدويش من هالديار، انحدروا، اخلَوا هالديار وجوا بني رشيد من الحجاز وقْضبَوا مكانهم هْنيّا. قام عتيق جمّع له ناس عشرانٍ وبالعَهَد وصاروا عرب الزبون، منهم رشيدي ومنهم حربي ومنهم بلوي، وصار عتيق عقيد يصبّح العربان.

ولذلك نجد أنه كل ما دب خلاف بين فرعين أو أكثر من فروع القبيلة الواحدة يحاول كل منها أن يؤكد أصالة انتمائه إلى القبيلة وانحداره من الجد الأعلى لها وينفي ذلك عن الفرع الآخر (Marx 1967: 73). من الأمثلة على ذلك ما يحكى أنه حصل خلاف بين الغْيِثه والدغيرات، وكلاهما من عبده، والغيثه لهم صلة رحم مع قبيلة حرب. فأراد الشاعر شبلي ابن غازي من الدغيرات في هذه القصيدة أن ينفي نسب الغيثه إلى عبده وينسبهم إلى حرب الذين تقع ديارهم قرب المدينة المنورة، فقال:

ياناقل الحيه على راس راعيه ... ياطير ابن برمان جبناك حنا
لو انت منا قاسمٍ في مثانيه ... حفيظتك في جو ولا انت منا
هذاك حقك بالمدينه مخليه ... نسمع بهرج جدودنا اللي حفظنا

وأجابه شاعر الغيثه ينفي التهمه ويمدح حرب ويقول بأنه حتى لو فُرض أننا منهم فهذا لا يعيبنا فهم قوم من الشجاعة بحيث لا تجرؤ أنت ياشبلي على غزوهم:

لا ابوك ياشبلي ولا ابو شْبلِيّه ... شبلي شبلنا ما شبلناه حنا
وجه السلوقي يوم راعيه يشليه ... لو قال شبلي كذبةٍ ما شَحَنّا
حربٍ طياح اذوادهم ما تدانيه ... تِعدّنا لسريبةٍ هاك عنا
نْحاز الحريب وللمجاور مداليه ... ياليتنا منهم والاجواد منا

وكتب التاريخ والأنساب مليئة بالإشارات إلى فروع مهمة أصبحت تنتمي إلى هذه القبيلة أو تلك لكن جذورها البعيدة تعود إلى قبيلة أخرى. خذ مثلا قبيلة مطير التي من أشهر فروعها الجبلان الذين يقال إن أصلهم من تميم والصعران الذين يقال إن أصلهم من عنزة والدوشان، رؤساء القبيلة، الذين يقال إنهم من شهران. والسويط، رؤساء قبيلة الظفير، هم أنفسهم يعترفون بأن أصلهم من قحطان. ويقول نسابوا شمر إن الذرفان الذين يعدون الآن من الزميل من سنجاره أصلهم فضول وأن الكود مع الغفيله أصلهم عتبان وأن الرسمه مع الظفير انخزلوا من الأسلم وانضموا للظفير وأصبحوا منهم حينما التجأت فِرَقة من الأسلم إلى الظفير وأقامت معه لعدة سنوات بسبب خلافات بينهم وبين أبناء عمهم. وهناك قبائل يختلف النسابون في نسبتها مثل السبيله من اهل الجوف منهم من يقول إنهم من آل ابي سعد من الزميل من سنجاره ومنهم من يقول إنهم من الفضيل من اليحيا من عبده وأن زوجة محمد ابن فهيد راعى الاسياح هي مطيرة بنت ابن سبيله من عبده (فهيد ١٩٧٨: ١٢٥-٧) التي يقال إنها اخت لام الجربان، ويستشهدون على ذلك بقول ردهان ابن عنقا في صفوق الجربا لما حبسه الأتراك:

غاب السعد عن نزلنا والنواميس ... من غبت عنا يابناخي سبيله

ومثل هذه الحالات كثيرة لا يتسع المقام لحصرها وإنما فقط أردنا التدليل على

ما نقول بإيراد بعض الأمثلة، والمثال الأخير المتعلق بالسبيله قد يكون مرده إلى مجرد التشابه في الأسماء وتكرارها. ومعروف أن عشيرة النوامسه فرع من فروع قبيلة بني رشيد إلا أن أصلها البعيد، كما تقول الرواية، يعود إلى قبيلة عنزه، وبعض فروعهم، إضافة إلى الكفة وسم بني رشيد، يتخذون الرويكب شاهدا لهم، والذي يقال إنه وسم بعض فروع الجعافرة من عنزه. وقال لي أحد رواة عنزة أنه لما أغار العواجي وفرحان الايدا على بني رشيد في كون شريفا صارت أحد نساء النوامسه ترفع صوتها طالبة من يريد أن يلجأ إلى بيتها لتنقذه لأن عنزه لن يهاجموه بحكم أن النوامسه أصلهم من عنزه. وهذا ما أغضب قاسم ابن براك على تلك المرأة لأنها بفعلها ذاك كأنها لم تندمج هويتها تماما في قبيلتها الجديدة وأنها ما زالت تكن الولاء لعنزة. قال لي غريّب ابن مناحي العواجي في روايته لأحداث كون شريفا:

> النوامسه يِدّعون انهم عنوز، النوامسه ما ناخذهم حنا ياعنزه. والى مير بنت ابن شْلَيّان، مع ابن شْميلان. قالت: يابن شميلان شَطِّر بيتي لا تِنْهَب حِلِّتي، ينهبونَه الجعافره، شطر بيتي. وهو يسحب السيف عليها قاسم ويهد عليها يالله يطرحونه عنها. قالت: هَيِّن، يجونك باكر عيال عَمّي. وهي تقيف عند بيتها: تراي فلانه، يعرفونها، هي منهم، ومن شافها من العنوز صَفّح عنها شنق. يقولون والرشيديه اللي قدرت توصل قطيفتها للبيت سلمت والا خلوهم ارض بيضا.

يقول روبرتصون سميث إن معظم القبائل العربية التي ذكرها بطليموس Ptolemy وغيره من الرحالة الأجانب الذين زاروا الجزيرة في القرن الثاني الميلادي قبل أن تُهجر الطرق التجارية بين جنوب الجزيرة وشمالها كانت قد اندثرت زمن البعثة النبوية وحلت محلها قبائل لم يُسمع بها من قبل (Smith 1903: 275). كذلك قلما نجد في العصور المتأخرة قبيلة من قبائل الجاهلية وصدر الإسلام بقيت موجودة ومحتفظة باسمها وهويتها الأصلية، وإن كانت هناك العديد من الفروع القبلية التي لا تزال تحتفظ بأسمائها القديمة لكنها انضوت كفروع لقبائل حديثة التسمية وحديثة النشأة والتكوين (Murray 1935: 36)، مثل عشيرة النبهان التي تعود إلى قبيلة طيء لكنها الآن فرع من قبيلة الزميل من سنجارة من شمر.

ومعلوم أن التكوينات القبلية الكبرى مثل عنزة وشمر والمنتفق ومطير وعتيبة وقحطان هي عبارة عن مجموعات من الأحلاف وليس كل من ينتسبون لها ويتسمون باسمها ينحدرون من جد واحد، كما تدّعي الأيديولوجيا القبلية (جاسر ١٩٨١/١: ١-٢١٠، ١٩٨١/٢: ٥٢٤-٥؛ al-Freih 1990: 231). هذا يعني أن القبيلة حقيقة سياسية وليست حقيقة بيولوجية. ومهما ادعى أبناء القبيلة أنهم جميعهم ينحدرون من جد واحد فإن هذا الادعاء ليس أمرا مؤكدا (مشارقة ١٩٨٨: ٥٣-٦٣). يقول الشيخ حمد الجاسر في معرض حديثه عن قبيلة الظفير "ومعروف أن أية قبيلة تبلغ درجة من القوة والمنعة، ينحاز إليها من فروع القبائل الأخرى من هو أضعف منها. . . والتحق بهم بالحلف بطون وأفخاذ وأفراد من قبائل شتى، فهذه عادة القبائل،

القليل أو الضعيف يقوّي نفسه باللحاق بقبيلة أقوى أو أكثر منه" (جاسر ١٩٨١/ ٢:٥٢٤-٥). ويقول عويضة الجهني "تنزع الجماعات الضعيفة عادة للانضمام إلى قبائل أقوى لدرء خطر الغزاة ولتشاركهم في المراعي وذلك بأن تقدم لهم شاة الحلف كرمز لهذه التبعية. ومع مرور الوقت يتحول الحلف إلى نسب ويصبح الحليف ضمن من ينتسبون للقبيلة. وبهذا الشكل تظهر التكوينات القبلية الكبرى نتيجة لهذه التحالفات بين الجماعات الصغيرة وبذلك تفرض سيادتها" (Juhany 1983: 124).

ويأخذ المتحالفون على أنفسهم العهود ويقسمون على مناصرة بعضهم بعضا ولذلك سموه حلفا، وكان المتحالفون في العصر الجاهلي يغمسون أيديهم في الطيب أو الدم أو الدبس، "الرُّبّ" أثناء عقد الحلف ويرددون "الدم الدم والهدم الهدم"، ولذلك سميت اليمين المغلظة غموسا. ومن الأحلاف المشهورة في الجاهلية حلف الفضول وحلف المطيّبين، وكلاهما معروف في كل المصادر ولا يحتاج إلى شرح.

وفي العصور الأخيرة تتم مراسيم الحلف بأن يذبح الحليف شاة يسمونها شاة الحلف ويدعو لها أعيان القبيلة وشيوخها ليكونوا شهودا على الحلف ويقسم المتحالفون أنهم جماعة واحدة وأن حليفهم يدّي مدّاهم ويجلي مجلاهم أي يؤدي مثل ما يؤدون من المغارم ويجلي معهم لو اضطروا للجلاء عن ديارهم، أي أنه معهم في السراء والضراء وعلى الخير والشر (Murray 1935: 37). وهذا النوع من التحالف عادة لا يقتصر على فرد واحد أو عائلة واحدة وإنما في الأغلب على مجموعة خمسة لها رئيس تقع عليه مهمة القيام بمراسيم الحلف وطقوسه. يقول نواف ابن طعيسان، أحد شيوخ قبيلة الرمال:

> إلى بغيت تدخل مع ناس تنزل عندهم ويْقَصّ عنك والى مير انت فلان ابن فلان من عرب طيّبين، لك اصل وفصل. عقْبٍ انا جوّزتك بنتي وانت جوّزتن بنتك، صرت خال ولدي وانا خال وْلِدَك. أما الشاة، انا اعلّمك، العرب الكبيره الى بغت تحالف هي والعرب، الى صار هذولاك عرب، عشرين بيت، ثلاثين بيت، يبون يتحالفون، يتحالفون على عربٍ غيرهم يذبحون الشاة. واما الى صار رجلٍ طابٍّ على العرب هذلوفيٍ لحالُه، لا، هذا جار ويصير من العرب، يذبح اللي هم يذبحون، ويعيف اللي هم يعيفون، ويدّي اللي هم يدّون. يدّي مدّاهم ويجلي مجلاهم.

كما وصف لي خضير ابن حامد الربوض الذي التقيته في سكاكا كيفية التحالف بين القبائل في الأزمنة المتأخرة على النحو التالي:

> الى بَغَوا يتحالفون الشيوخ مع بعض، انت شيخ القبيلة هذي وهذاك شيخ القبيلة هذيك، وفيه قبيلةٍ اخْرى تبون تَحالفون ضدَّه، ارتكيت عليه، على الشيخ الآخر، وقلت انا ابيكم تنصرونن على عدوّي وانا انصركم على عدوّكم. تحالفت انت واياهم، ذبحتوا لكم ذبيحة حلف وعزمتوا لكم شهود بس، ما ياكل معكم الا الشهود. وتحالفتوا انّي اجلي مجلاكم وادّي مدّاكم. والحلف نوعين: هذا حلف على انك تصير ابن عم بالدم ما انت ظاهر الدم. وهذا حلف لا، على العازه، انّك مَزْبَنٍ لي وانا مَزْبَنٍ لك.

وذكر المؤرخ هيرودوتس عن أحلاف العرب في الزمن القديم أن كلا من

المتحالفين يخدش أصبعه بآلة حادة ليخرج الدم ويلعق كل منهما دم الآخر أو يغمس قطعة من لباسه فيه (علي ١٩٩٣/٤: ٣٧٩). وفي العديد من المواقع في كتابيه **ديانات الساميين وعلاقات القربى والزواج عند العرب القدامى** يتناول روبرتصون سميث الطقوس المتعلقة بالحلف عند عرب الجاهلية مستدلا بشذرات من المصادر القديمة وشواهد فيلولوجية واشتقاقية مثل "المطيّبين" و "لعقة الدم". ويذكر من طقوسهم أن كاهنهم يوقد نارا تسمى "نار الهوله" يرمي فيها ملحا وكبريتا ويتحلق حولها المتحالفون ويدنون منها حتى تمحشهم أو تكاد تحرقهم (علي ١٩٩٣/٥: ٥١٨-٩). ويقول بأن الحلف يعني القسم وهذا يعني أن القسم طقس ديني يُؤدى في حرم الآلهة من الأصنام والأزلام مما يعني أن معبود القبيلة يدخل معها كطرف راع لهذا الحلف مما يضمن متانته وقدسيته (علي ١٩٩٣/٤: ٣٧٧-٨٥). ويتتبع روبرتصون سميث (Smith 1903: 57-9) العلاقة بين الطقوس المتعلقة بالحلف وتلك المتعلقة بالضيافة وبأخوة الرضاعة وكذلك بالأضاحي والقرابين المقدسة التي كان الساميون القدماء والعبرانيون من بعدهم يقدمونها لآلهتهم وذلك من أجل رصد تطور هذه الشعائر من بداياتها الطوطمية الموغلة في القدم حتى يربطها مع بعضها البعض وبالقدّاس الكنائسي الذي يتحد فيه من يتناولون القربان مع إلههم المسيح ويصبحون بذلك إخوة في الدين والعقيدة. ويستنتج من نصوص العهد القديم وكذلك من نصوص الشعر الجاهلي التي تؤكد أن لكل قبيلة عربية إله أو صنم خاص بها (مثل ود لقبيلة كلب ويغوث لمذحج وسواع لهذيل، انظر في ذلك الألوسي ١٣١٤/٢: ٢٠٠-١٢) أن العلاقة بين الرب وعباده كانت أشبه بعلاقة القربى وأن الرب في مقام الأب الذي يحمي أبناء العشيرة ويوحدهم بحكم انتمائهم إليه، كما هو الحال بالنسبة لكل الأقوام البدائية التي لم تتخط المرحلة الطوطمية. أهم شيء نلحظه في الديانات القديمة، حسب رأيه، أن المؤمنين يعتقدون فعلا أنهم تناسلوا من الرب وأن جدهم هو ابن ربهم الذي يشكلون معه نِجار، أي سلالة واحدة يرتبط جميع أفرادها مع بعضهم البعض بصلة الدم، ولذلك تتوحد عندهم صلة القربى مع صلة الدين. ولم تكن الجماعات البدائية تعرف أي نوع آخر من الصلات الاجتماعية غير صلة الدم وعلاقة القربى. وهكذا تشكل كل عشيرة جماعة مغلقة يوحد ما بين أعضائها انحدارهم جميعا من الرب الذي يعبدونه ويعتبرونه أبا لهم جميعا يصطفيهم ويوحدهم في دين واحد وعرق واحد وفي الاعتقاد بأنهم شعب الله المختار، كما هو الحال بالنسبة لليهود مثلا. أما الهدي والقرابين (ذبيحه *zebahim* بالعبرية) التي كانوا يقدمونها لآلتهم فهي شعائر طقوسية يؤكدون من خلالها على اللحمة التي تربطهم بآلهتهم وأنهم من نفس اللحم والدم، خصوصا وأنه يتم شواؤها عند العبرانيين في المعابد ليصعد دخان الشواء إلى الرب في السماء أو يسفك دمها على الأنصاب عند

الجاهليين. القربان هنا بمثابة قداس، أو عشاء رباني يؤكد على الصلة الحميمة التي تصل المؤمنين بربهم الأب. هذا الحدث عبارة عن عيد سعيد، مناسبة احتفالية بهيجة مفعمة بالطقوسية، إنه حدث اجتماعي يشترك فيه كل أبناء العشيرة ويأكلون من نفس الذبيحة مع إلههم، بكل ما تتضمنه شريعة الضيافة والممالحة من التزامات متبادلة يقدسها الجميع ويلتزمون بها. هذه المشاركة في تناول لحم القربان ودمه تؤكد علاقة الدم التي تربط المؤمنين بربهم كما تؤكد مشاركتهم له في هذه الوليمة. ومعلوم أن القرابة الصريحة يُعَبَّر عنها بأنها قرابة دم وأن الأقرباء من لحمة واحدة. لذا فإن كل من يتشاركون في أكل لحم قربان الرب يتحدون مع الرب ويصبحون من لحمه ودمه وبالتالي فهم يؤكدون انتماءهم لنفس العشيرة التي هو ربها وأبوها. من يتشاركون في أكل لحم القربان يصبحون إخوة في الدم وفي الدين ويرتبطون مع بعضهم البعض بالتزامات وروابط متبادلة تفرضها عليهم علاقة القربى، حيث كانت الشعوب القديمة لا تفرق بين أخوة الدم وأخوة الدين. وهكذا يرى روبرتصون سميث أن مفهوم الضيافة أو الممالحة قربان مقدس وشاة الحلف قربان مقدس، أو ممالحة بين الرب وأبنائه، خصوصا وأن الحلف مقرون بمراسيم القسم. كما يربط روبرتصون سميث بين مفهوم الدخالة وحماية الدخيل وبين مفهوم الحرم الذي لا يحل فيه العنف وسفك الدماء. فمن يحجون إلى المعابد ويفدون إليها هم ضيوف لإله المعبد يستجيرون به ولهم عليه مراعاة حق الضيافة أو الممالحة، بما يتضمنه ذلك من حماية ورعاية وسقاية ورفادة. أصول هذه الممارسات، حسب تفسيره، بقايا شعائر طوطمية وممارسات عتيقة تتداخل مع بعضها البعض ويتماهى فيها الديني مع السياسي والاجتماعي. ويفترض روبرتصون سميث أن الكثير من أسماء القبائل العربية لا تشير إلى أجداد وإنما إلى اسم صنم القبيلة أو طوطمها الذي تعبده وتنتسب له مثل قيس، مناة، غوث، يغوث، نسر، اللات، تيم، النمر، أنمار، حَنَش، الأراقم، أسد، بكر، كلب، كلاب، ثعلب، ثُعل، جحش، ثور، ضبة، وبرة وهلم جرا (Evans-Pritchard 1981: 77-81; Jones 2005: 97-113; Smith 1903: 176-8, 218ff; 1972: 124, 270-317)

الانتساب والالتحاق

إضافة إلى الأحلاف توجد آليات أخرى -أو ما قلنا إن المحامي الإنجليزي هنري مين يسميه "حيل قانونية" يمكن أن تلجأ لها القبائل لإلحاق شخص بقوم غير قومه. من هذه الآليات أن يلجأوا للنساء وعلاقات المصاهرة. فعلى الرغم من أن القبائل العربية لا تزال لا تعترف إلا بالنسب الأبوي فإن النساء تلعب دورا لا يستهان به ضمن الآليات التي يلجأون لها إما لتفريع العشيرة إلى فروع أو ليلحقوا من ليسوا من القبيلة بنسبها. من ذلك قولهم مثلا أن فلانا من الناس مات أبوه وهو في

حجر أمه أو وهي حامل به فتزوجت الأم رجل من قبيلة أخرى رباه فانتسب الولد إلى قبيلة زوج أمه. يقول الأصفهاني "ومن زعم . . . أن قضاعة ليس ابن لمعد ذكر أن أمه عكبرة (امرأة من سبأ) كانت تحت مالك بن عمر فمات عنها وهي حامل فخلفه عليها معد بن عدنان فولدت قضاعة على فراشه" (أصفهاني ١٩٨١/٨: ٩١). ومثله قول القلقشندي "وذكر في العبر أن خزاعة بنو عمرو بن عامر بن ربيعة، وهو لحُي بن عامر بن قمعة. قال في العبر: وقال القاضي عياض: المعروف في نسب خزاعة أنه عمرو بن لحي بن قمعة بن الياس بن مضر وإنما عامر عم أبيه أخو قمعة، فتكون خزاعة من العدنانيين. وقال السهيلي كان حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر خلف على أم لحي بعد أبيه قمعة فتبناه حارثة فانتسب إليه" (قلقشندي١٩٨٢: ٩٨). ورؤساء النبهان، أحد عشائر قبيلة الزميل، هم الرخيص الذين يقول أغلب النسابين أنهم ينتسبون إلى عبدالله، أحد أبناء زميل، جد قبيلة الزميل. إلا أنني سمعت بعض نسابي الزميل ينسب الرخيص إلى أبي شامة من قبيلة بلي لكن أمهم بعدما ولدت جدهم طلقها أبو شامة فتزوجها زميل وأنجبت منه عبدالله، وبذلك يكون جد الرخيص أخا لعبدالله من الأم لكنه انتسب لزميل بحكم أن زميل تزوج أمه وتربى في حضنها تحت رعاية زميل. وهذا ما يفسر، حسب بعض الرواة، التوتر المستمر بين الرخيص شيوخ النبهان وبين الثنيان شيوخ عموم الزميل. ويقولون عن نسب الشميله من عبده:

> الهامِل والسلِيْط والشمَيله هذولا من اليحي من عبده بس عاد ما نعرف جدّانهم. لكن يقولون المسولفه ان الَشميله صاروا تالي فخذ من عبده والا هم اصلهم سناجره من الطيور من السويد. يقولون سبب نزحة الشميله لعبده ان شيخ الزميل مِحْرِق ابن ثنيان زعل على جدهم وشواوه بالنار وسمّوه المشوي. وقْنا أول كانت للشميله وشروها منهم العبيكه.

وإذا تزوج رجل عدة زوجات فإن أبناء كل زوجة من الزوجات يمكن أن يؤسسوا فرعا مستقلا يقال لهم آل فلانة، كما هو حاصل مثلا بالنسبة لعشيرة الجربا. وإذا أرادوا أن يلحقوا بالقبيلة من ليسوا أصلا منها يقولون مثلا أن هؤلاء أمهم أجنبية من قبيلة غير قبيلة الأب وأن الأب ذهب ليرعى عند قبيلة الأم أو أنه توقف عند قبيلة الأم وهو في طريقه إلى الغزو وأنه تزوجها وتركها عند أهلها وولدت له ابنا تربى مع أخواله ولما كبر عاد إلى قبيلة أبيه. يقول خضير الربوض بشأن نسب اللويش من الزميل الذين يُرجع نسبهم بعض النسابين إلى قبيلة حرب:

> واحد من الثنيّان اسمه لويش نهج ورعى مع الغربان من حرب وهو ثُنَيّاوي وياخذ له حربية على اثر رجل مَعَه ولد له من الغربان وتجيب ولد من لويش ويصير الحربي والثُّنَيّاوي اخوه واجلدوا مع الغربان يم بني سالم وابطوا وابطوا، وايتوا عاد ياعياله بعدين. هذولاك اللويش ولا ادري عاد والله كان احد من عيال الحربي جا معهم بهذا.

كما يقول خضير بشأن نسب العفارا من الزميل:

> العفارا عيال علي من السلمان من الزميل. على شيخة زايد ابن ثنيان صارت على الجبل دهور وجوع وهلكوا الناس جوع. وطبّوا يم الجزيره يدورون النقذه. علي ابو العفارا مات، ابوه اللي

هو من عيال حمد. حمد وحامد ومحمد وحمدان عيال رشيد ورشيد ولد سلمان. وايتك يالوليد، علي، يتيم وذْبِحه الجوع وخلِّي. وادقش ويقع بالحازم، يقع بالعفري من الحازم، الحازم اهل حلال. وقم يرعى عند العفري على مَلِي بطنه. وعقبٍ حطه مع الزمل يالعفري ويشرط له شريط ما هو شين لما جمع له حلال ورجع وصار العفري.

والكثير من الأجداد المفترضين تشير الروايات الشفهية أن أمهاتهم أجنبيات من قبيلة غير قبيلة الأب وأن الابن يتربى مع أخواله وبعد أن يكبر يعود إلى قبيلة أبيه في الوقت المناسب لينقذه من مناوئيه ويسترد له مكانته ويصبح شيخا للقبيلة. يقول دبيس العلوي بشأن نسب محمد ولد يحيى من قبيلة عبده:

محمد ولد يحيى يسمونه سايق العنزين. امه اجنبيه، فضليّه. يحيى سكن بهذا وصاروا عياله دون ذلك. وعلي هو اكبر عيال يحيى زعل عليه ونهج للضلع، راح تولّى جَوّ، ديرة ابن بقّار اول، انت ياعلي عقب ما انزاح ابن بقّار. محمد سايق العنزين يم خواله الفضول، ما هو عند ابوه. بعدين زعلوا عليه خواله وطرّدوه عن العقاده والكسب قالوا ما انت منا. قال لامه: علّمينَن بابوي وين هو؟ قالت: ابوك يحيى أرُه بواد الديعجان يم جبل شمر بحايل. وركب ذلوله ونوّخ على ابوه. يوم جا ابوه يا مير الشايب بس يغنّي وينوني ويجر الربابه ياهالشايب. وش امرك؟ –الشايب عنده هكالعيّيل اللي ما ادري وش اساميهم من مرة اخرى– وش علمك ياهالشايب؟ قال: زود الرفاقه ياولدي. ما لك عيال؟ قال: الا لي هالعيال المساكين ضامونا ربعنا هذولا، والله انّه ما تِجْلَب علينا الشاه، ولي وْلاد –يعوني علي ابو الدغيرات– زعل علي وراح بإجا عند ابن بقّار، تناسب هو وابن بقّار. قال: يعني ما خبرت لك ولد غيرهم؟ قال: والله اني اخذت لي مره وجان الخبر انه حامل وجتن قالت عطن الختم وعطيته ختمي. واطلع الولد عليه الختم، قال: تْعَرف هذا؟ قال: اي بالله هذا ختمي. قال: ابشر بولدك وابشر انه انا.

وهذا نسب كامل ابن مسيّب الحدب شيخ آل ثابت كما رواه لي حسين الحدب:

كامل ابن مسيّب الحدب خواله الفضول. مسيّب بالمغزى واخذ له فضليه ولا قعد عنده الا ليله ونشت بكامل ومسيّب ذبح بمغزاوه هذاك. وكبر كامل عند خواله وصار سلطةٍ من السلَط، بَلْوَى. وتعترض له هكالعجوز قالت: ياخوي فكنا من شرك انت ما انت من هالعربٍ، طِس باللي ما يحفظك. نشد امه، قالت: انت ولد شيخ آل ثابت. يوم صار الليل ليلين واستَلْغف عصاوه وهو يمشي. وسنة كامله وهو يتعزّب من عرب لعرب. يرِد على الما مع الناس ودَلّ الامواه والموارد جو جو. يوم طاب خاطره من ورد الامواه وهو يسأل عن آل ثابت، قالوا له: بالرماده، عند حايل. آل ثابت عقب موتة مسيّب طفت نارهم وبطّلوا السوالف والمغازي. طب عليهم ونشد عن جِبل، جد مطلق، اقرب ما للحدبان، من عيال عامر. جاهم وعلّمهم بروحه ويشيخ بهم، صار هو شيخهم.

وهذا نسب عميره ابن سعد جد الرمال كما رواه لي نواف ابن طعيسان:

جد الرمال عميره ابن سعد ابن حمام. سعد ابو عميره راح وعرّس على بنت النعيم، أم عميره من النعيم، النعيم بالشمال هكالحين. سمعت؟ وجابه، وبعد ما جابه حْمَلَيه (= حملت) وبعد ما حملت الظاهر انه مات سعد ونهجت لاهله حمل وجابت عميره. يوم جابت عميره وطلع عميره والى مير ولدٍ فيه خير، فيه خير، وولدٍ بُه حظ، يعني متبيّنٍ سْعَدُه، وهم يغارون منه العرب، الجذعان اللي كبره صاروا يغارون منه. قالوا انت مير ما انت منا. هو هالحين مع خواله بالشمال، يم النعيم هناك. تسمع؟ يوم انه جا امه قال: يايمّه أنا هذا وما قيل لي وهذا وما قيل لي واليوم والله يَنّ (= ياإن) ما علّمتينن بالصقّ (= الصدق) اني لأقدّ روحي بهالقديمي، مير

علمين بالصقّ. قالت: ياوليدي مير لا تخاف، ما عليك، إنت ولد سعد من هكالعرب، من اهل موقق، تلقى أخوتَك بموقق، أبو الصلوج وابو المعاكْله، رح لموقق وتلقى خبَرهم. ويرجع ويوم رجع والى ابوه علي حي، الشايب حي، اللي هو ولد محمد الحارثي، تسمع؟ والله الظاهر انّه حي. على انّه يوم جاوه قال: ياعمي انا هكالرجال. قال: إيه حياك الله وانت ولدنا وهذولا اخوتك. ويتلبّشون ويغزون ويجمع له نياق، نويقات، ويقوم يْعَزب بهن. من اين وردت ياعميره؟ والله من هالرمال، من هالرمال. وين دوى ابا الرمال؟ أبا الرمال فودكم هذا، وين ابا الرمال؟ ابا الرمال، ابا الرمال، لين صار اسمه ابن رمال. هذا لونَه.

من خلال هذه الآليات، أو الحيل القانونية، يستطيع الفرد أن يلتحق بقوم غير قومه وينتسب لهم ويسود فيهم، وهذه هي نفس الآليات التي يوظفها النسابون لأغراض مختلفة. وهي لا تختلف مثلا عن قصة عبدالمطلب الذي عيره فتيان المدينة بلجوئه إلى عشيرة أمه قائلين إنه لو كان له أب وعشيرة لما مكث عند أخواله، ولذا قرر العودة إلى أعمامه في مكة. وتشبهه قصة قصي التي رواها ابن سعد في **الطبقات الكبرى** على النحو التالي (سعد ١٩٨٠/٦: ٦٦-٧):

تزوج كلاب بن مرّة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك فاطمة بنت سعد ابن سَيَل واسم سيل خير بن حَمالة بن عوف بن عامر، وهو الجادر، وكان أول من بنى جدار الكعبة، ابن عمرو بن جُعثمة بن مبشر بن صعب بن دُهمان بن نصر بن زهران بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبدالله بن مالك بن نصر بن الأزد، وكان جعثمة خرج أيام خرجت الأزد من مأرب، فنزل في بني الدّيل بن بكر بن عبد مناة بن كنانة فحالفهم وزوّجهم وزوجوه فولدت فاطمة بنت سعد لكلاب بن مرة زُهرة بن كلاب، ثم مكثت دهراً، ثم ولدت قصيّاً فسمّي زيداً، وتُوفي كلاب بن مرة وقدم ربيعة بن حرام ابن ضِنّة بن عبد بن كبير بن عُذرة بن سعد بن زيد أحد قضاعة فاحتملها إلى بلاده من أرض عُذرة من أشراف الشأم إلى سرْغ وما دونها، فتخلف زهرة بن كلاب في قومه لكبره وحملت قصيّاً معها لصغره وهو يومئذ فطيم، فسمّي قصيّاً لتقصيها به إلى الشأم، فولدت لربيعة رزاحاً، وكان قصيّ ينسب إلى ربيعة بن حرام فناضل رجلاً من قضاعة يدعى رُفيعاً، قال هشام بن الكلبيّ: وهو من عذرة، فنضله قصيّ فغضب المنضول فوقع بينهما شرّ حتى تقاولا وتنازعا، فقال رُقيع: ألا تلحق ببلدك وقومك؟ فإنك لست منا، فرجع قصيّ إلى أمه فقال: مَنْ أبي؟ فقالت: أبوك ربيعةُ، قال: لو كنت ابنه ما نُفيتُ، قالت: أوَقد قال هذا؟ فوالله ما أحسن الجوار، ولا حفظ الحقّ، أنت والله يا بُنيّ أكرم منه نفساً ووالداً ونسباً وأشرف منزلاً! أبوك كلاب بن مرّة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك ابن النضر بن كنانة القرشي، وقومك بمكّة عند البيت الحرام فما حوله، قال: فوالله لا أقيم ههنا أبداً! قالت: فأقم حتى يجيء إبّان الحج فتخرج في حاجّ العرب فإني أخشى عليك أن يصيبك بعض الناس، فأقام، فلما حضر ذلك بعثته مع قوم من قضاعة فقدم مكّة، وزهرة يومئذ حي، وكان أشعر وقصيّ أشعر، فأتاه فقال له قصيّ: أنا أخوك، فقال: ادن مني، وكان قد ذهب بصره وكبر، فلمسه فقال: أعرف والله الصوت والشبه! فلمّا فرغ من الحج عالجه القُضاعيون على الخروج معهم والرجوع إلى بلادهم فأبى وأقام بمكّة.

الخمسة

حياة الصحراء القاسية لا تسمح للفرد أو حتى العائلة الواحدة أن تعيش وحيدة

فيها. لكن شح الماء ومحدودية الموارد في البيئة الصحراوية تجعل من المستحيل على القبيلة أن تجتمع بكامل أفرادها في نفس المكان. الجماعات الرعوية تتطلب حجما مثاليا يتوافق مع متطلبات الرعي واستغلال موارد الصحراء من الماء والمرعى. فهي من جهة لا ينبغي أن تكون كبيرة الحجم لدرجة تشكل معها عائقا يحد من حرية الحركة والتنقل التي تتطلبها حياتهم وتنهك الموارد الطبيعية من ماء ومرعى واحتطاب، حسب ما سنبينه في حديثنا عن قدرة التحمل القصوى وتضاؤل العائد، لكنها من جهة أخرى تكفي للنهوض بمهمة القيام على القطيع، الذي يشتركون في ملكيته، وحمايته من الأعداء. وبطبيعة الحال، فإن حجم الجماعة يحدد حجم ما تمتلكه من حلال والذي ينبغي بدوره أن يكون حجما نموذجيا لاستغلال المراعي الصحراوية على الشكل الأمثل، فهو ليس كبيرا بحيث يجور على المراعي ويؤدي إلى تدهورها وليس صغيرا بحيث تبقى بعض المراعي بدون استغلال.

جماعة الخمسة هي الجماعة التي تعطي هذا الرقم النموذجي في الأفراد والحلال (Cole 1975: 85). أقرباء الرجل الذين يلتقون معه في الجد الخامس يسمون الخمسة ويشكل هؤلاء وحدة اجتماعية واقتصادية ذات مسؤولية مشتركة يتعاونون ويشتركون في المغانم والمغارم ويتساوون في الدم -كما في حالات الثأر مثلا- بمعنى أنه لو أراق أحدهم دم شخص آخر من جماعة أخرى فإن جميع أقرباء الضحية حتى الجد الخامس ملزمون بالثأر لدم قريبهم وإن لم يدركوا الثأر من المعتدي نفسه بإمكانهم الاقتصاص من أي قريب له يجتمع معه في الجد الخامس، ويسميهم إمانويل ماركس co-liable group (Marx 1967: 194-5). وإذا اضطر القاتل إلى ترك قبيلته واللجوء إلى قبيلة أخرى فإن جميع أفراد خمسته عادة يرحلون معه.

الخمسة، كما قلت، هو حجم نموذجي، أو معدل حجم تقريبي، واللفظة ما هي إلا مجرد مسمى تعارف الناس عليه بحيث أصبح أشبه بالمصطلح. لكن على أرض الواقع قد يشمل الرقم عائلات تجتمع في جد فوق الجد الخامس وقد تتقلص إلى مجرد عائلة كبيرة (Lancaster 1961: 29-33; Marx 1967: 64; Musil 1928a: 48). لكن المقصود هو فصيل من عائلة ممتدة أو حمولة أفرادها تربطهم علاقة حقيقية يمكن معرفتها وتتبعها فعلا. ونظام الخمسة نظام طبيعي حيث أنه امتداد لنظام العائلة ويبدو أنه موغل في القدم ومن المحتمل أنه كان النظام السائد بين البدو قبل استئناسهم للبعير، حينما كانوا يقومون على رعي الأغنام، بل قد يكون موروثا من العصور الحجرية ومراحل الجمع والصيد، وهو نظام شائع عند القبائل الرعوية المرتحلة، خصوصا رعاة الإبل، حتى من غير العرب، كما عند القبائل الصومالية، ويسميه لويس "جماعة الدية dia-paying “group لأنهم يشتركون في دفع الدية لو أن أحدا منهم قتل شخصا آخر من خمسة أخرى، كما أنهم، بالمقابل، يتشاركون في

اقتسام الدية التي يدفعها ذوي القاتل لأي قتيل من خمسمتهم (Murray 1935: 37)، وقد استعار الصوماليون المصطلح العربي "عاقلة" لهذا المعنى (Lewis 1963: 6-7).

تختلف الخمسة عن القبيلة في أن الخمسة حقيقة بيولوجية أما القبيلة فهي تشكّل سياسي قابل للتكيف والتحوّر بما يتمشى مع الظروف الطارئة والمستجدة (Cole 1975: 82; Lancaster 1981: 26, 151-62; Marx 1977: 355, 358-9). لا يمكن لرجل غريب أن يدخل في خمسة ليست خمسته وينتسب لهم لأنه لو دخل معهم لشاركهم في مالهم ودمهم وشاركوه في ماله ودمه، لأن ما تمتلكه الخمسة في العادة ملك مشاع لأفرادها (Cole 1975: 69; Lancaster 1981: 26, 95). كما أن الجد الخامس للطرفين حقيقة معلومة يصعب التلاعب بها(Marx 1967: 190-1)، أو قل إن التلاعب بها ليس بسهولة التلاعب بالأجداد البعيدين الذين بدأت ذكراهم تحلق في عالم الأسطورة وتحولوا من شخصيات تاريخية إلى عناصر أدبية ومواضيع شعرية.

من الممكن جدا وليس من الصعب تتبع علاقات القربى بين أفراد جماعة الخمسة، كما أنه ليس من الصعب أن نربط بين الخمسات في مجموعات تنظيمية أكبر داخل بعضها البعض ككتل هيكلية مترابطة بشكل هرمي بحيث يجتمع عدد من الخمسات في فصيل صغير والفصائل الصغرى في فصائل أكبر، وهكذا. لكننا قد لا نستطيع أن نتتبع هذا الهيكل التنظيمي كتسلسل يعكس علاقات قربى حقيقية، بل سوف نجد أن الكثير من الأسماء التي تتخذها هذه المجموعات والكتل التنظيمية المترابطة ليست أسماء لأسلاف وإنما هي مجرد أسماء تطلق على هذه التكتلات، مثلما تطلق الأسماء مثلا على النوادي والنقابات والأحزاب والأحلاف. سوف نجد أن الخمسة فقط هي الوحدة القرابية، أما ما فوقها فهي في الغالب مجرد وحدات تنظيمية. والخمسة لها الحرية في البقاء داخل الكتلة التنظيمية التي تنتمي لها أو الانتقال لو اضطرتها الظروف إلى كتلة تنظيمية مغايرة، أي إلى فخذ أو إلى بطن أو إلى عشيرة أو حتى إلى قبيلة مختلفة (Peters 1990: 84-111).

ولو أخذنا كتلتين تنظيميتين كبيرتين أ/ب تعشش داخل كل منهما عدد من الكتل الأصغر والخمسات، فإن أي خمسة في الكتلة (أ) مثلا تتصرف بمطلق الحرية تجاه أي خمسة في الكتلة (ب) بدون تدخل من الخمسات الأخرى في الكتلة (أ) وبدون أي مسؤولية على أي منها، سواء كان تصرفها تصرفا سلميا كاستغلال المياه والمراعي أو تصرفا عدائيا مثل قضايا القتل والثأر. فلو أن شخصا من أحد الخمسات التي تنتمي للكتلة (أ) قتل شخصا من أحد الخمسات التي تنتمي للكتلة (ب) فإن الأمر يقتصر على هاتين الخمستين ولا دخل لبقية الخمسات في الكتلتين أ/ب بالأمر. تصرف الخمسة يخصها وحدها من الناحية القانونية والتنظيمية ولا شأن لبقية الخمسات في الكتلة التي تنتمي لها بها، إلا ربما من باب المناصحة أو ما يمليه

الاتفاق في الأهواء والمصالح والعواطف أو التدخل الأخوي الذي لا يتخذ صفة الإكراه. صحيح أنه لا بد لكل خمسة أن تنضوي تحت تكتل أكبر ضمن تشكل قبلي أوسع وأشمل، وصحيح أن هذا الانتماء التنظيمي قد يتخذ صبغة قرابية، لكن هذه الصبغة القرابية لا تعدو في الكثير من الأحيان أن تكون تعبيرا مجازيا لحقيقة تنظيمية (Lancaster 1981: 24-35) .

جماعات الخمسة هي اللبنات الأولية التي يتشكل منها البنيان القبلي وهي المكونات التي يمكن عادة مناقلتها عند الضرورة من قبيلة لأخرى عبر آليات اللجوء والجوار والحلف، وما في حكم ذلك (Murray 1935: 40) . ومما يسهل من هذه العملية أن الأجداد بعد الجد الخامس غالبا ما يطويهم النسيان. الجد الخامس هو الجد الذي تقف عنده عادة قدرة الذاكرة الشفهية على التذكر ويصعب عليها تذكر ما بعد ذلك. وينبغي أن نضيف أنه لا يفيد الرجل كثيرا أن يتذكر أسماء أجداده فقط إن لم يعرف أيضا تاريخهم وأفعالهم، وكذلك أسماء أعمامه البعيدين والقريبين وأفعالهم. وهذا مما يثقل على الذاكرة الشفهية ويجعل من الصعب عليها أن تتخطى الجد الخامس من حيث العمق التاريخي ومن حيث كم المعلومات التي ينبغي استيعابها، عدا من لهم اهتمام خاص وموهبة فذة في هذا الموضوع. وعلينا أن نتذكر أن الجد الخامس هو جد الجد. فلو أننا ابتدأنا من الحفيد فإنه غالبا ما يعايش جده الذي هو بدوره حفيد الجد الخامس لحفيده هو ولا يستبعد أنه هو أيضا عايش ذلك الجد الخامس الذي هو جده في مقتبل العمر. أي أن هذا الجد يشكل حلقة وصل قوية بين حفيده هو الذي يعايشه الآن في شيخوخته وبين جده الذي هو الجد الخامس للحفيد والذي يحتمل أنه هو عايشه في مقتبل عمره وعرف أخباره وسيرة حياته عن كثب مما يمكنه من نقل أخبار موثوقة عنه إلى الحفيد. أما ما بعد الجد الخامس فلا جد الحفيد ولا غيره من الأحياء الذين عايشهم الحفيد له معرفة مباشرة به. ولا شك أنه كلما تعدينا الجد الخامس وابتعدنا عنه زمنيا كلما أصبح التذكر صعبا وكلما ضعف الشعور بالقرابة وخفت حدة العصبية. وكثيرا ما نلاحظ أنه بعد الجد الخامس تبدأ الاختلافات الواضحة بين الرواة في سلسلة أسماء الجدود (Kurpershoek 2002: 77; Peters 1990: 98). وليست محدودية الذاكرة المسؤول الوحيد عن هذا الاختلاف، بل لا يستبعد أحيانا أن يكون الاختلاف مرده إلى اختلاف المصالح وتضارب الأهواء ومحاولة كل طرف من أطراف هذه الاختلافات تبني التسلسل الذي يخدم أهدافه، ولذلك تختلف روايات سلسلة النسب وفق المصالح والأهواء (Peters 1990: 98ff) . واختلافات التسلسل أحيانا تعكس التحولات التي طرأت على القبيلة إما نتيجة نقض أحلاف قديمة والدخول في تحالفات جديدة أو انتقال الشيخة من بيت إلى بيت أو من فرع في القبيلة إلى فرع آخر. وغالبا ما تتولد عن اختلافات التسلسل أساطير

متضاربة حول نشأة القبيلة وتاريخ أجدادها. وهناك دائما داخل المجتمع القبلي نفسه نخبة واعية لحقيقة النسق ومدركة لمواطن الضعف في الأيديولوجيا القبلية مما يجعلها قادرة على المناورات البارعة داخل هذا النسق أو إعادة تشكيله. يدرك هؤلاء أن العلاقة القبلية، وإن اتخذت مظهر العلاقة القرابية، في حقيقتها علاقة سياسية يمكن توظيفها لتحقيق مآرب سياسية. وما عليهم في بعض الأحيان إلا أن يستبدلوا أسطورة بأخرى تفسر الطريقة التي تغير بها الوضع عما كان عليه في السابق وتعطي تبريرا لهذا التغيير. إنها ممارسة لا تختلف عما نسميه في عصرنا الحاضر إعادة كتابة التاريخ أو كتابته من وجهة نظر معينة، مع تحفظنا على استخدام كلمة "كتابة" هنا لأننا نتحدث عن تاريخ شفهي يُروى ولا يُدوّن.

يتم توظيف الأسطورة والميثولوجيا لسد الفجوات وردم الثغرات والتناقضات التي تثقل الأيديولوجيا القبلية. انظر، كمثالٍ واحدٍ على ما نقول، إلى هذه الأسطورة، التي لن تخفى مسحتها الأسطورية على القارئ الفطن، والتي تحكي عن أصل عشيرة الزبون من قبيلة بني رشيد. وقد حرصنا على إيراد هذه الأسطورة لأنها أيضا تقول بشكل صريح كيف أن العشيرة يمكن أن تتألف من نزايع من قبائل مختلفة تجمعوا حول عقيد يقودهم في الغزوات ويشكلوا معه عشيرة جديدة بمسمى جديد. ويتبين من الحكاية كذلك أن الزبون ينتسبون لأمهم زبنة، وعزوتهم "عيال زبنه". كما أن الحكاية تلامس بعض النقاط التي سبق التعرض لها، بما في ذلك تحجير بنت العم والبواعث على جلاء شخص من قبيلته واللجوء إلى قبيلة أخرى.

زبنه، هاللي يقال ابن زبنه. جت سنينٍ مْحَقَت الناس، ما عندهم معاوش مثل هالوقت، واهل زبنه جاهم وبا وهم بالمدينه وماتوا، اهلها من الحْشيّات من المهامزه من بني رشيد. وكان لهم قصير من المشاعله من حرب وضفّ زبنه واختها فعْره وقال ان البنات اصلهن عنزيّات، نسبهن لعنزه. كبرن البنات عند الحروب وصاروا لهن مثل الاهل. فعره جوّزها عمها الحربي رجّالٍ من الغيادين من حرب وجابت منه عيال. بعد ما أرشدوا عيالها رْجَعَت بهم لاهلها، اللي هم المهامزه. وذْلان فخذ الفعور مع المهيمزات هم عيال فعره ابوهم من الغيادين من حرب. بعدين جاك زويّد الخراص من عتيبه اللي تسمّوا الخراريص باسمه، روقي من ذوي عطيّه، وهو اصغر اخوته، هم زيد وزيدان وزويّد -هو سمّي الخراص لأنه يخرص البلدان والثمر- وطلب زبنه من المشيعلي الحربي وزوّجها ايّاوه وعينه من وراها. وجابت منه عنز وعناز لأنها تقول ان اهلها عنزه. ألفَوا اهل زبنه على الحروب وقالَم (= قالوا) بنتكم عند الخراريص هل المويه يم المحاني ويم المِسْلِح ويم الضريبه ويم هكالديار. وينحرون الخراريص ويلقون بنت عمهم جايبة بنت وولد. فرحت بعيال عمه ورجعت معهم لديرتهم بالعَلَم على وادي الرمه وخلّت عيالَه من الخراص عنده. ما ندري وش الاسباب اللي خلتها ترجع، هكالحين تبقى السوالف ولا تحصى الاسباب. قال الخراص: العيال اللي عندي نصيبي واللي ببطنك نصيبك. هي حامل على راس شهرها. ذْلوان عَقِب عناز وعَقِب عنز عند الخراريص. الخراريص والزبون يتزاورون الى هالحين، منهم دغيليب وعليثه وصنهات وبجاد ابن لوفان وزبار ابن لوفان، يقال لهم ذوي عناز من الخراريص[1].

(١) ومما يؤيد ذلك، أو مما يؤكد على الأقل شيوع هذا الزعم بين الناس، ما قاله شخص من عتيبه في أحد القلطات

بالطريق يوم وصلوا المسلح هاللي عند الضريبه اللي يحرمون منه الحجاج ولدت عند ضلع اسود يقال له هالحين حْلَيّة زبنه، حلاة زبنه، وسمّت ولدها محمد، ولقّبوه غرير لأنه جا غرّ. ويطلع غرير على وقت جيّة الاتراك مع ابراهيم باشه راعى الرقبا. ويفيض راعى الرقبا يبى الدرعيه ويخلّف الجودي في الرِّقَب، رقب العلم هْنِيْه وصار غرير من رجاجيل الجودي، اللي هو منصوب راعى الرقبا. وصار غرير شايوش قالط عند الجودي. ويتزوج غرير بنت ابن وسميّه من مطير من علوى، بنت عميا، كفيفه، يوم مطير مع الدويش بالمدينه. وتزوج مرة اخرى من خواله الحْشَيّات وجاب منها ذويبان وشويمان، وجاب من المطيريه عتيق وعتيّق وعتقا، عتيق جدي، انا ياناصر ولد صعرور وصعرور ولد عتيق. صاروا العيال مع خوالهم الحْشَيّات وصار عتيق يلقب ابن زبنه. هالحكي هذا على فيضة ابن هذال وحسين الدويش من هالديار، انحدروا، اخلَوا هالديار وجوا بني رشيد من الحجاز وقْضبَوا مكانهم هْنيّا. قام عتيق جمّع له ناس عشران وبالعهد وصاروا عرب الزبون، منهم رشيدي ومنهم حربي ومنهم بلوي، وصار عتيق عقيد يصبّح العربان. عتيق تهاوي هو وايا له وحده يسمّونها غريّسه محجّرها ولد عمها بنيّه ابن فعره. ويحكم ان عتيق مع الدوله جيَر اهل البنت وزوجوها إلْه وجابت منه ولد سموه عيد. يوم راحت الدوله من هالديار عدي بنيه على عتيق وذبحه وصارت عقبه قوامات بين الفعور والزبون. عقب ذبحة عَتيق قام اخوه عتيّق فض هو واخوته وقاصروا حرب. يوم جا وقت الربيع وكل طَشّ على وجهه يدوّرون الحيا ورا حلالهم انسلّوا هو واخوته وزْبَنَوا عند المشاعله من حرب. عقبه بسنتين عدوا عتيّق واخوته عتقا وشويمان وذويبان على بنيّه وذبحوه. بنيه داري انهم ما همب مخلينه، ما همب مخلين ثار اخوهم، قام وشرى، الله يكرمك، كلب بلقحة من البل وعشرين من الغنم، يبيه يحرسه. الكلب ما ينام الا على ظهر البيت، يرقب لا يجي احد بالليل يعتدي على البيت. الاخوه دبّروا خطه يوم نَوَوا يذبحون بنيه، قالوا عتقا يقعد عند الركاب لا يعقبهم عليهن احد وذويبان ياخذ معه لحمه ويتولّى الكلب وشويمان يحمى ظهر عتيّق وعتيّق يعدي على بنيه ويذبحه. يوم سطَوا ببنيه تشطّروا وجلسوا، يبون يتوكّدون انه مات. يوم سمعوا صَرّة النسوان ونْعاهن وتوكّدَوا انهم ذبحوه انهزموا بليلهم. الفعور شبوا المسعر وتبعوهم على الاثر. العيال صبحوا خوالهم الحْشَيّات ودخلوا عليهم. الحْشَيّات عوارف وهم مجلى بني رشيد، مثل حسين المجلى عند شمر. يوم ادركوهم الفعور توسطوا الحْشيّات بينهم، قالوا للفعور هذولا الزبون ذبحوا بنيه باخوهم عتيق وهالحين انتم تلادوا وتوادوا واللي بينكم من زود او نقص ملحوق. صلحوا والفعور رجعوا لاهلهم والزبون رجعوا لحرب وبعد مده رْجَعَوا للحشيّات. عتقا اللي هو اصغر عيال المطيريه غريّسه تعيقد وكثّر حلالهم وعيالهم. وتعيقد عيد ابن عتيق وهو صغير. عيد صابه الجدري وصار يسمّى المجدور. عيد المجدور شاخ بالزبون وشاخ عقبه ولده عياده ومن عياده راحت الشيخه لاخوه سويدين، اللي هو صعرور. صعرور ولد عتيق صار عقيد يغير على العربان. عقب صعرور شاخ بالزبون نما ابن عايض ابن عتقا، يسمّونه بديّع. يقول القصاد:

ابن بديّع يوم الاثنين مَدٍّ	يتلنّه الحزّب كبار الثنادي
عز الله انّه للركايب مْوَدّي	يدلّهن جوٍّ بعيد المعادي

نما ذْبح هو وسعود ابن شليان وثامر ابن سعيدا وخنيفر ابن قعبوب بكونهم على بلي على اوّل طلعة الاخوان، يوم القصاد يقول بذبحتهم:

الهجن خلّن نما وسعود	وثامر قعد يجعز الونّه

موجها كلامه لشخص من الخراريص:

تزاعمني بخراصٍ عيونه كنها القراص	بني عمه هتيم الشام جوه العام بادينا

طشّن خنيـــــفـــــر وهن جــــهـــــود   وامـــــــــوات الاخـــــــوان للـجـنـه
اللي قـــــعـــــد يومـــــه الماعــــود   واللـي على الهـــــجن جـــــابـنّـه

يبدو النظام القبلي متسقا ومتماسكا طالما صدقنا ما يحاك حوله من الأساطير والحكايات الميثولوجية. ولكن حالما نزيل هذه الغشاوة وننظر إلى النظام القبلي بعين مجردة وعقلية محايدة فإنه يتداعى بسهولة وتظهر تناقضاته بصورة صارخة. ومع ذلك فإن الأيديولوجيا القبلية من القوة بحيث يصعب انتزاعها من النفوس، على ما فيها من تناقضات وأحداث خارقة للعادة. وكما سبق القول، فإن الذهنية الشفهية تفتقر للملكة النقدية والمنهجية التحليلية التي بها تستطيع تمييز التاريخي من الأسطوري، سواء في الأنساب أو في الأحداث القبلية. فالمعلومات التي يحملها أبناء القبيلة في أذهانهم عن أنسابهم القبلية معلومات متناثرة كل منهم يحمل منها نتفا مبعثرة في الذاكرة. وحالما نخضع هذه النتف المبعثرة للتدوين ونحاول تنظيمها وتنسيقها بهدف ربط أبناء القبيلة كلهم في نظام هرمي يصلهم بجدهم المفترض أو مشجر نسب يمتد عبر تاريخ القبيلة الزمني وأماكن تواجدها الجغرافي تظهر الصعوبات التي تجعل من هذا العمل أمرا مستحيلا. سوف نجد أن المعلومات التي يحملها أبناء القبيلة عن نسبهم القبلي متضاربة وأن هناك فجوات يصعب ردمها.

لا يتعارض النظام القبلي مع نظام الخمسة ولا يلغيه ويستمر هذا النظام في أداء وظيفته في الظروف العادية ووقت السلم كوسيلة لتنظيم حركة أفراد القبيلة داخل ديرتهم واستغلالهم لمواردها المائية والرعوية. ويشكل أفراد الخمسة بدنة متلاحمة وغالبا ما تتحرك بيوتهم في نفس الاتجاه وبالقرب من بعضها البعض على هيئة فريق أو نجع يعتمد أفراده على بعضهم البعض في عمليات الرعي والدفاع ومد يد العون السريع والمساعدة العاجلة في أي أمر طارئ (Cole 1975: 85). هؤلاء هم بنو العم الحقيقيون الذين يشكلون عصبة واحدة لهم وسم واحد يجمعهم ويسمون به أنعامهم ونخوة واحدة تحدد هويتهم ويعتزون بها في الحروب، ويسلمون زمام قيادتهم وتصريف أمورهم لكبار السن والحكماء المتمرسين من ذوي الخبرة والحنكة. وفي تسميتهم "عصبة" إشارة إلى قوة تلاحمهم وتكاتفهم كما لو كانوا معصوبين ومربوطين في كتلة واحدة، ويسمونهم لابه إشارة إلى أنهم لقوة تلاحمهم يصعب اختراقهم مثل ما يصعب اختراق صخور اللابة، وهي الحزن، هؤلاء هم دنِيّة الرجل وعزوته الذين يشد بهم ظهره، "عْصابة راسُه"، "لِحّ رْقِبْتُه". أما الوسم المشترك والنخوة المشتركة فلها فوائد تنظيمية عدة من أهمها أن الغزاة لو أغاروا على إبل يجهلون أهلها لكن تبين من وسمها أنها مملوكة لمن يمت لهم بصلة قرابة قبلية فإنهم يعفّون عنها ويتركونها. أما النخوة فإن الشخص في المواقف الحرجة الذي يحتاج إلى من يدافع عنه أو يقف بجانبه ضد غريمه سواء كان نزاعهما نزاعا مسلحا أو حتى نزاعا كلاميا أو قضائيا فإنه يطلق نخوة خمسته ويصيح بها بأعلى صوته فإن سمع نخوته

أحد من خمسته فهو ملزم بالوقوف معه.

القبيلة هي مجموعة من الخمسات التي توصلت إلى اتفاقية دفاع مشترك، أو تحالفات، مع استقلالية كل منها في تسيير شؤون حياتها اليومية. في مجتمعاتنا المعاصرة نعتبر مثل هذا الإجراء تحالفا وندخله في نطاق السياسة ونعطيه مصطلحا سياسيا، لكن المجتمع البدوي لا يفرق تفريقا حادا بين الاجتماعي والسياسي. ولذا يستخدمون مفردات العلاقات القرابية للإشارة إلى العلاقات السياسية ويصبح الحليف ابن عم. استخدم المتحالفون الأصليون مصطلح ابن عم للإشارة إلى بعضهم البعض لأن هذا كان مصطلحا جاهزا فاستعاروه للإشارة إلى أن التزامات الحلفاء واحدهم تجاه الآخر تشبه التزامات أبناء العمومة الذين ينتمون إلى نفس النطفة. وهذا استخدام مجازي شبيه باستعارة كلمة "عم" التي تشير إلى العم الحقيقي ليخاطب بها العبد سيده والشاب من هو أكبر منه سنا، مما يعني أن المتكلم يحترم المخاطب مثلما يحترم عمه، وهي بذلك مرادفة لكلمة "سيّدي" العصرية. كذلك الزوجة تدعو زوجها ابن عم حتى ولو لم يكن كذلك ولكن على افتراض أن المرأة عادة تتزوج ابن عمها. ومثله استخدام المتكلم كلمة "ياأخي" للتخاطب مع أي شخص في سنه ومقامه أو كلمة "بْناخي" للإشارة إلى أي قريب له، حتى لو لم يكن ابن أخيه فعلا. ولتقريب المصطلح المستعار من دلالته الأصلية قد يعمد المتحالفون إلى محاكاة علاقة القربى كحقيقة بيولوجية محاكاة مجازية بأن ينحروا شاة ويتلقوا دمها الساخن في إناء يغمسون أيديهم فيه، كما مر بنا.

وأي صلة أو علاقة من علاقات الأخوة والتعاون المشترك بين القبائل تفسر لا على أنها علاقة مصالح وتبادل منافع اقتصادية وسياسية وإنما على أنها علاقة أخوة بين أجداد هذه القبائل الذين يلتقون في نهاية المطاف، حسب زعمهم، مع بعضهم في جد واحد بعيد هو أبيهم جميعا. وعلى أية حال فإن مفهوم الأخوة عند الشعوب السامية مفهوم فضفاض، كما يقول روبرتصون سميث، حيث يمكن أن تعني مجرد التحالف والتناصر، وقد تستعمل الكلمة كصيغة من صيغ ملاطفات التخاطب، كأن تنادي الشخص: يأخا العرب، ياأخا هذيل، وهكذا. وليس كل قبيلتين يقول النسابون أن جديهما إخوة تعني أنها أخوة دم حقيقية. وحتى العصور المتأخرة كانت القبيلة الضعيفة التي تدفع خاوة لقبيلة أقوى منها لتحميها يقال عنها أنها أخت لتلك القبيلة (Murray 1935: 38-9; Smith 1903: 15). مع تقادم الزمن وطول استخدام مصطلح ابن العم للإشارة إلى الحلفاء الذين تتكون منهم القبيلة تأتي أجيال غالبيتها لا تدرك أن المصطلح استخدم أساسا بطريق المجاز وتوهموا أنهم حقيقة أبناء عمومة وأقرباء يلتقون في جد بعيد. وهكذا يتحول البناء القبلي من قرابة مجازية إلى أيديولوجيا قبلية تحتم على من ينتمون لها التمسك بأي سبب من الأسباب أو وسيلة

من الوسائل لإثبات قرابتهم مع بعضهم البعض.

يمكن إيراد الكثير من الأمثلة التي توضح كيف تعمل الخمسات وكتل التنظيم القبلية على الأرض وكيف يمكن توظيفها كأدوات للمناورات السياسية داخل النظام القبلي والعلاقات بين القبائل. لكن ذلك سيحتاج منا إلى إيراد الكثير من المعلومات التفصيلية المتشعبة والمتشابكة. لذا سأكتفي بإيراد مثال واحد وأختصره غاية الاختصار. من المعروف أن قبيلة شمر تتألف من عدد من القبائل منها قبيلة سنجاره التي تنقسم بدورها إلى أربع قبائل رئيسية هي آل ثابت والسويد والزميل والغفيلة. والغفيلة أربعة فروع كبيرة هي حضر موقق وآل قْنَيّ وآل بيطن والرمال الذي ينحدر منه ابن رمال، شيخ عموم الغفيلة. ما يهمنا الآن هم الجرذان من آل بيطن، وهذه هي تفرعات آل بيطن حسب ما رواها لي الطرقي ابن عصمان المايق من الجرذان:

> من بدايد الغفيله طال عمرك آل بيطن اللي هم الجرذان والمختار والزبيّل واللواحق والمعاكله. الجرذان هم أكبر فخوذ آل بيطن. الجرذان هم الميّاق والحِبْكان والمعاكْله. الميّاق منهم الهملان والدرويش والدبّوس. والمايق كبير جماعته، أمير وعقيد. الحِبْكان منهم الفروان والمزيريب والخميّس. ابن فروان عقيد وامير منزل، وابن مزيريب عقيد وامير منزل. المعاكْله منهم الزعيطر والطُرَيف (اللي منهم جفران المعكلي) والجمعان والصعب والموسه. المعاكْله عْقدا ودْلا ومنهم خزعل دليل بيرق ابن رشيد ومن دْللاهم جفران وزعيطر وخلف. المختار هم الدهيثم والهجول والطبوق والنبِيله والديسان والفرّ والهْروف والجربوع والغطيمل والدبيّب. كبير المختار عبدالله ابن مناحي ابن دهيثم رحمة الله عليه وعلى من يسمع والمسلمين. مقرهم الحزول والهبكه. واكثر منازلهم على الحزول على قليب لهم ملك هي هذي يسمونه الصفاوي والشفاوي بهالظهَره، الشفاوي ينزلونُه وهو للزميل وملكهم هم الصفاوي، وعلى الحزول، على الهبكه، وينزلون عموم عْقَل الحزول، وتسوقهم البل، لأنهم اهل اباعر واهل منزل واهل طرف. الزبيّل هم العيّاش والغذيّان والحصنان والدالي. اللواحق هم الفهّاد والصمعان. شيخ الجرذان اللي يكفهم ويركب وينقي ويصحب لعيبان المايق واخوه خافور المايق، عيال رافع. الشيخه قبل للضيف الله من المياق ويوم تضعضعت بهم عْطوَه خافور. ضيف الله المايق، قبل خافور باربع جدود، وخافور عقبه لعيبان ولعيبان عقبه عصمان وعقبه دَبِّي وعقبه انا يالطرقي ابن عصمان، خمسة اظهر وهي لنا. واللي يطيب من الجرذان هو اللي يشيخ بآل بيطن مثل المايق وطْرَيف جد المعاكْله من الميّاق ودويحان من المزيريب وابن فروان عقيد وشليّان من المزيريب شاخ بهم وهو خال عيال حمود العبيد الرشيد. حمود العبيد اعرس على بنت دويحان ابن دغيم ابن مزيريب، اخت شليان وضرباح، وجابت منه ماجد وسالم واختهم موضي. خافور المايق كل حول يغزي وبعد ما ياخذ يْنَكّف. وخمس قطعان اللي هو حط. والى نزلوا الجو ما هنا رجل بالغفيله يمدّن نياقه الا يمدن المغاتير، نياق آل رافع، يتبركون بهم، حظ. والا واجد الرجال اللي اطيب مْنُه بالغفيله. الغفيلة كلهم رجال طيبين، ادخل على الله عنهم، لكن يتبركون بهم تبرك. والغفيلة قبل كل وسمهم الباب، كل غفيلي. والمايق جاب اباعر المنتفق عليه الشبيبيه، الحلقه، وصارت وسمنا يالجرذان، الحلقه على الخد الايمن، حلقه له عريجة تصير حدر وخطام على الخشم. وسم الميّاق الحلقه على الصابر الايمن شاهدها القرم على الخشم، يقرمون قرمه صغيّره على الخشم. وغزى ابن فروان وجاب اباعر حرب عليه البرثن على الخد من يمين، وخلاه على برثنه، هلال مكّفي بوسطه خط

على الخد من يسار، مثل البرثن، برثن الطير، له ثلاث سنون وفتحته من يم راس البعير. وسم الحِبْكان البرثن على الصابر الايسر قفاوه ثلاث مطارق. وسم المعاكْله باب على حنوة الرقبه من يمين وجهه تحت، مَكْفيٍّ كفيٍ، ومطرق تحت الماذق، بين السامع والدامع، مضرب العصا الى صرت راكب المطيه قَفْو الاذن وقدام مْغَلَظ الرقبه. وسم الهجلي والضويله قَرْمٍ على الخشم. وسم اللواحق الزناد على الصابر الايمن، سنع باب. المختار والزبيّل وسومهم وسوم غنم.

بعد أن صاهر المايق وجماعته من الجرذان فرع العبيد من آل الرشيد تقوّوا على ابن رمال شيخ عموم الغفيلة وأرادوا الخروج من شيخته. وقبل ذلك وبطريقة مماثلة تقوّى ابن رخيص شيخ فرع النبهان من الزميل على ابن ثنيّان شيخ عموم الزميل بعدما تولّى آل الرشيد حكم حائل وذلك بسبب وقوف ابن رخيص مع عبدالله ابن رشيد في خلافه مع آل علي وهربه من حائل ولجوئه إلى ابن رخيص في حفر ابن رخيص. ولما استتب الأمر لعبدالله ابن رشيد كافأ ابن رخيص وقربه منه. إلا أنه بعد انتقال إمارة حائل من فرع العبدالله إلى فرع العبيد انحسر تأثير الرخيص وتراجعت حضوتهم.

ابتدأت خلافات الرمال والجرذان على موارد الهبكه بالحزول، كل منهم يدعي أنها له. فأوعز آل رشيد للزميل أن يساندوا الجرذان في خلافهم مع ابن رمال. وهنا لم ينحصر الخلاف بين فصيلين من فصائل الغفيلة بل دخل في الصراع إلى جانب الجرذان ضد الرمال فرع الزميل، وهو الفرع المقابل للغفيله في تشكيلة سنجارة. ولم تشترك بقية فروع سنجارة في هذا الصراع، عدا السويد الذين حاولوا، كلما سنحت لهم الفرصة، أن يصلحوا ذات البين. كذلك فصائل آل قني من الغفيلة وفصائل النبهان من الزميل لم تشترك في الصراع. وحيث أنه لا قبل للرمال بمواجهة القوة المشتركة للجرذان والزميل فقد اضطر الرمال، وتحديدا الرؤساء منهم، إلى اللجوء إلى النوري ابن شعلان شيخ الروله بقصد شن غارات من هناك على أذواد الزميل والجرذان. لكن النوري كان في ذلك الوقت كان قد تعاهد مع ابن رشيد على كف الاعتداءات فيما بين شمر والروله، لذا فشل الرمال في تحقيق مآربهم مع النوري، خصوصا بعد أن قتل أحد الرمال بطريق الخطأ محمد ابن شعلان[(١)]. بعد هذا الحادث انتقل الرمال من الروله والتجأ قسم منهم برئاسة عدوان ابن هجهوج وخمسته إلى ابن هذال، شيخ العمارات، بينما التجأ القسم الآخر برئاسة غضبان ابن نحيطر وخمسته إلى عوده ابو تايه شيخ الحويطات. وصار كل منهم يقود هؤلاء

---

(١) قال لي غضبان ابن طلال ابن رمال وغانم ابن جميعان ابن رمال إن المقتول هو محمد ابن شعلان وأن القاتل هو جاره عدوان ابن هجهوج ابن رمال. وسبب الحادثة هو أن محمد اشترى مسدسا جديدا وكان يتفحصه ثم أفرغه من الذخيرة وناوله ابن رمال ليتفحصه هو الآخر على أساس أنه خال من الذخيرة لكن كان فيه طلقة واحدة كانت كفيلة بالقضاء على حياة محمد الذي جمع الشعلان قبل موته وأكد لهم أن الحادث كان بطريق الخطأ وأخذ عليهم تعهدا أن لا يمسوا جاره بأذى. هذا بينما نقل ألاويس موزيل عن مرافقه نازل ابن ثنيان إن القاتل هو محيريت ابن هجهوج ابن رمال (Musil 1928b: 20) .

الأعداء التقليديين لقبيلة شمر في غارات لنهب أذواد الزميل والجرذان من المراعي. ولما اشتد الضغط على حايل وقبيلة شمر من قبل القوات السعودية رأى زامل ابن سبهان أن ينهي هذه الخلافات ويصالح بين الفرقاء ليتقوى بهم ضد الملك عبدالعزيز.

وفي نفس الوقت الذي كانت فيه تدور الصراعات بين الرمال من جهة والجرذان وإلى جانبهم الزميل من جهة أخرى، كانت حلقة أخرى من حلقات الصراع تدور بين الرخيص وبين آل ضو وكلاهما من عشيرة النبهان من الزميل. مرد الخلاف أساسا يعود إلى خلاف وقع بين سعد ابن رخيص وغريّب ابن معيقل الشلاقي من الشلقان من الزميل الذي طلب من سعد ابن رخيص أن يرد إلى النصيري من الروله ناقة نهبها منه ابن رخيص وكانت الناقه في وجه غريّب، أي أن غريب كان قد تكفل بإعادة ما تنهبه قبيلة شمر من نياق ابن نصير. ومن جهة أخرى كان حسبان ابن عايس الضوي قد تكفل لغريب بأنه سيثور معه لو أن أيا من نياق النصيري سرقها أحد من عشيرة النبهان الذي يرأسهم ابن رخيص. ولما رفض ابن رخيص رد الناقة اعتبر حسبان ذلك خفرا لذمته فاستعر الصراع بين الطرفين. فرحل حسبان ابن عايس وخمسته (وليس كامل آل ضو) والتجأ عند الشلقان ليتحين الفرصة للإغارة على الرخيص لاستنقاذ ناقة النصيري بالقوة. ومن الشلقان ذهبوا إلى ابن ثنيان شيخ عموم الزميل الذي لا يكن الود لابن رخيص بحكم أن ابن رخيص تمرد على رئاسة ابن ثنيان لقبيلة الزميل. وقد استمرت هذه الخلافات بين هذه الأطراف حتى ظهور الاخوان. وقد انضم الرخيص للإخوان واقترفوا باسم الإخوان مجازر ضد الزميل وآل ضو مما دعا ندا ابن نهير إلى زجرهم لأنه فسر فعلتهم بأن دافعها الثأر وليس الوازع الديني. وقد وثق الشاعر خلف أبو زويد خلافات جماعته النبهان في العديد من القصائد مثل قصيدته التي منها:

بتفرّق الشوفات ياحيف ياحيف — عوذا لحَد ما طاح بالفِكِر رجال
الفكر ساس الحظ والفعل بالسيف — والعز بيلام الرفاقة والافعال
بير العيا من طاح به هَفّ ما شيف — هَمْجٍ ولا عمره ظهر منه ميّال
يا تهت برّق بالرجال العواريف — الله خلق لمدوّر العرف الاسيال
شاوِر على القالات ربعٍ عواريف — يجي براع العرف مطلع ومدخال
لا تشاور الا من هو يخاف ويخيف — يبوه عقل مشاور البايه الضال
ولا تطيع مقرودٍ يطبّق مع الهيف — الى سرى بك قبلةٍ تصبح شْمال
صيّور ما القالات تاتي مناكيف — وتصير كسبات الحسايف لمن عال
امكن تراها ما تفيد التحاسيف — شي يفوتك عد له قطعة احوال

وقصيدته الأخرى التي منها:

كبدي من الرهوند يِخْلَط عشاها — والقلب معلوقه يقرّض به الفار
من اللابة اللي فرّق الله شظاها — ندرك بهم حقٍّ ونذري بهم جار

تفـــرّقـــوا ربعي بحـــزّة شْـــتـــاها	وتقطّعت عنهم رواميس الاذكـــار
راحـــوا كـــمـــا دلوٍ تمصّع رشـــاها	عقب العمار مبيّده بعض الابيار
خـــربت ومن عـــقب العـــراقي رِمـــاها	ودلو الروا مـا ينصخي به للاعـيار

وظيفة النسب

يتبين لنا مما تقدم أن النسب العشائري مركب اجتماعي يعكس واقعا تنظيميا ذو طابع سياسي في جوهره وإن اتّشح ظاهريا بلباس العلاقات القرابية. التفرعات القبلية ليست تقسيمات عائلية جينيولوجية وإنما هي تقسيمات تحدد العلاقات السياسية والقانونية والتعاونية بين مختلف مكونات القبيلة. العلاقات القرابية المفترضة ما هي إلا غطاء أيديولوجي يبرر ويعزز هذا الشكل التنظيمي الذي يندمج فيه الاجتماعي مع السياسي مع القانوني مع العسكري. إنه أقرب ما يكون من الناحية الوظيفية إلى هيكل التشكيلات والكتائب العسكرية. فمن الناحية العملية وبحكم محدودية وسائل الاتصال المجتمع القبلي من الصعب على الشخص أن يتعرف على جميع أفراد قبيلته فردا فردا، كما يستحيل مثلا على أي شخص من أي قبيلة كانت أن يعد الأجداد الذين يربطونه مع كل شخص آخر ينتمي لنفس القبيلة ويحدد علاقته القرابية مع هذا الشخص أو ذاك بالدقة المطلوبة أو أن يعطي تصورا مكتملا وشاملا لمكونات القبيلة. والبدوي أصلا لا يهمه أن يعرف بالتحديد علاقته القرابية مع من ينتمون لفخذ غير فخذه. وقد لاحظت من تجربتي الميدانية مع رواة من قبيلة شمر وسبيع وبني رشيد أن غالبية البدو لا يستطيع أن يذهب بعيدا في تعداد الجدود والأسلاف، وتتوقف مقدرة العارف منهم على تحديد العلاقة القرابية التي تربطه بمن ينتمون لنفس الفصيل الذي ينتمي له. فقبيلة سبيع مثلا تنقسم إلى سبيع العلين (الأعلين) أو ما يسمون سبيع الوديان، وهم من لا يزالون مقيمين في موطنهم الأصل في وديان الخرمة ورنية عند جبلهم العرفا الذي يعتزون به، وهناك سبيع الحْداريّه (السفليين) الذين انحدروا من موطنهم الأصلي إلى العارض. وتنقسم سبيع الحدارية إلى بني عْمَر بني عامر. وقد التقيت عددا من رواة سبيع المعترف لهم بجودة الحفظ وكلهم من بني عمر ولاحظت أنهم يستطيعون تعداد فروع بني عمر وشيوخهم لكنهم لا يعرفون الكثير عن بني عامر، أما سبيع الوديان فلا يعرفون عنهم شيئا. وهذا أيضا ما لاحظه كلا من موزيل ولانكاستر عند قبيلة الروله (Lancaster 1981: 26-33; Musil 1928: 48). يقول روبرت مونتان Robert Montagne إنه ليس من السهل تكوين صورة محددة ومكتملة لبنيان الاتحادات القبلية عند البدو. بل إن كل فرد من أفراد قبيلة شمر لديه تصور مختلف عن البناء الكلي للقبيلة. فكل واحد منهم يعرف فقط جماعته الخاصين وعلاقتهم بالجماعات القريبة منهم أو المجاورة لهم. أما الشيوخ، فإنهم، بحكم امتلاكهم لمنظور أوسع، عادة ما يكيفون البنيان القبلي بما

يخدمهم في تنافسهم وصراعاتهم مع بعضهم البعض. وقد يتعمدون خلط الذكريات والأحداث التاريخية التي تقوم عليها تقسيمات الفروع الكبرى في القبيلة بما يخدم مصالحهم في نزاعاتهم الحاضرة (نقلا عن Meeker 1979: 191-2). ما يهتم به ابن القبيلة هو معرفة علاقة أفخاذ القبيلة وبطونها وعشائرها وتقابلها التراتبي مع بعضها البعض لا كأفراد وإنما ككتل تنظيمية ونقاط تمفصلية تتشعب أو تلتقي من عندها فروع القبيلة في بنيانها الهرمي. فالشخص الذي ينتمي إلى أي فرع من فروع قبيلة عنزه مثلا ما يهمه هو فقط أن يعرف أن القبيلة تنقسم إلى شعبين رئيسيين هما ضنا مسلم وضنا بشر، وأن ضنا بشر ينقسمون إلى العمارات وضنا عبيد، وأن مسلم ينقسمون إلى الجلاس وبني وهب، وأن ضنا عبيد هم ولد سليمان والسبَعَه والفدعان، وأن الجلاس هم الروله والْمَحَلَف، وأن الروله هم الكواكبه والفرجه والقعاقعه والجمعان، وأن الجمعان هم الدغمان والمرعض اللي منهم الشعلان شيوخ الروله. وحتى هذه المعرفة لا يلم بها إلماما تاما إلا شيوخ القبيلة الذين يوظفونها عند الحاجة للتعبئة العسكرية أو إصدار الأحكام القضائية أو عقد التحالفات أو إلحاق من ليس من القبيلة بها أو ما شابه ذلك من المناورات والأغراض التنظيمية.

حينما يقول (أ) من الناس إنه ابن (ج) ابن (د) ابن (هـ) من الزويد من النصير من المرعض من الروله فإنه وإن بدا وكأنه يتحدث من منظور عمق زمني عبر الأجيال الماضية والأسلاف المنقرضين، إلا أنه في الحقيقة يتحدث من منظور امتداد أفقي عبر دوائر من التجمعات البشرية والعلاقات الاجتماعية التي تتسع وتضيق حسب الحاجة والظروف بحيث يمكن تقليص الدائرة لتقتصر على العائلة أو توسيعها لتشمل تجمعات أكبر فأكبر وصولا إلى الدائرة الأشمل وهي القبيلة بكاملها (Peters 1990: 67). ولو التقى شخصان غريبان أحدهما عن الآخر ولكن من نفس القبيلة، فإنهما كي يحددا طبيعة العلاقة التي تربطهما لا يتتبّع كل منهما سلسلة نسبه الجينيولوجي حتى يصل الإثنان إلى جد مشترك يجمعهما. ما يحدث هو أن يحدد كل منهما البطن الذي ينتمي له فإن كانا يجتمعان في نفس البطن نزلا إلى الفخذ وإن اجتمعا في نفس الفخذ نزلا إلى الفصيل، وهكذا نزولا حتى الخمسة. بهذه الطريقة يتم تضييق الدائرة وتحديد المسافة القرابية التي تفصل بين الإثنين. نظرا لضعف ارتباط العشائر الرحل بالأرض مقارنة بالجماعات المستقرة ونظرا لأن تنظيمها القبلي في حالة تشكل مستمر جراء نقض التحالفات والدخول في تحالفات جديدة فإنها تضطر إلى تبني هذا النموذج التنظيمي الذي يحاكي في هيكليته الهرمية النموذج القرابي الجينيولوجي لأنه من الناحية الذهنية يقدم تصورا مُبَسَطّا ومقبولا وسهل الاستيعاب لطبيعة الصلات والعلاقات التنظيمية التي تربط بين مختلف المكونات القبلية، تصورا يعتمد في تحديد هذه الصلات التنظيمية على مفهوم

القرابة الذي يحدده عمق النسب المبني على البعد الزمني، بدلا من مفهوم الجوار الذي يحدده عمق المنطقة الفاصلة بناء على البعد المكاني، كما هو الحال بالنسبة للجماعات المستقرة (Cunnison 1966: 193; Peters 1990: 70).

شظف الحياة الصحراوية وحدة التنافس على مواردها المحدودة وانعدام وسائل الردع المادية تجعلها مليئة بالنزاعات والمشاحنات، حتى بين الإخوة وأبناء العم، على الماء والكلأ والحلال والنساء (وهذا ما سنراه حينما يحين الحديث عن الأعراف القبلية). هناك حد أقصى للكثافة السكانية التي يمكن أن تتحملها البيئة الصحراوية بظروفها القاسية ومواردها الشحيحة. وتتأثر قدرة التحمل هذه، إضافة إلى الخصائص البيئية، بالمستوى التكنولوجي وعدد أفراد القوة العاملة ومستواهم التنظيمي، كما تتأثر بالعوامل المناخية والكوارث مثل الجفاف والأعاصير والأوبئة والتضاريس وطبيعة التربة ومعدل سقوط الأمطار وعوامل أخرى كثيرة. تجاوز قدرة التحمل يشكل ضغطا على البيئة ويؤدي على المدى الطويل إلى تضاؤل العائد. تضاؤل العائد يعني تضاؤل كمية الإنتاج نسبة إلى الجهد المبذول وإلى مساحة الأرض المستغلة. وهذا يحدث في أزمنة القحط والجفاف وغير من ذلك من الكوارث الطبيعية أو تدهور البيئة لأي سبب من الأسباب أو في حالة زيادة عدد السكان عن حد قدرة التحمل القصوى مما يشكل ضغطا على الموارد الطبيعية. قانون تضاؤل العائد هو الذي يحكم نمط تنقلات الجماعات الرعوية، بمعنى أنه أذا نقصت موارد البيئة الطبيعية عن حد معين بحيث أن العائد لا يتناسب مع الجهد المبذول فلا بد من الانتقال إلى مكان آخر تتوفر فيه مصادر الماء والغذاء بكمية أكبر. في أزمنة القحط والجفاف قد تضطر القبائل الرعوية في المناطق الصحراوية إلى اللجوء إلى مناطق رعي هامشية كانوا يتجنبون الرعي فيها في السابق لوخامة المرعى ورعي أنعامهم على القتاد والنباتات الشوكية التي لا تدر حليبا غزيرا، وربما اضطروا هم أنفسهم في أزمنة المجاعات إلى إحراق الجلود والعظام وأكلها وأكل الجيف والكلاب والحمير انطلاقا من مبدأ أن الضرورات تحلل المحرمات (Murray 1935: 90)، كما قد تعوزهم الحاجة إلى شرب المياه المالحة والآسنة إذا انقطعت الأمطار وغارت الآبار. وأحد الآليات المتاحة لتخفيف الضغط السكاني على موارد البيئة الشحيحة هو تقليل عدد السكان باللجوء إلى وسائل مثل خفض نسبة المواليد عن طريق ممارسة الإجهاض أو وأد البنات أو التابوهات التي تحرم وطء الزوجة لعدة سنوات بعد الولادة أو تمديد فترة الرضاعة مما يحد من خصوبة المرأة، أو رفع نسبة الوفيات عن طريق الحروب والنزاعات، وما أكثر الحروب والنزاعات بين القبائل الرعوية. ومن أهم الآليات التي تلجأ لها القبائل لتخفيف الضغط السكاني على الموارد المائية والمراعي هو التمفصل وانشقاق الفصيل الواحد إلى فصيلين، أو الهجرة والانتقال إلى مكان آخر أو

الالتحاق بجماعة أخرى لديها وفرة في هذه الموارد (كما سنرى بمزيد من التفصيل حينما نتحدث عن سلوم العرب مثل **العاني، الجار، العلقة، قود الشاة** وما شابه ذلك).

ويمكننا أن نأخذ ما حدث لقبيلة الزميل من سنجارة من شمر كمثال على التمفصل العشائري الذي يحدث، كما قلنا، بسبب النمو الديموغرافي وما يترتب عليه من ضغط على الموارد المحلية. إذا زاد عدد السكان عن حد معين شكل ذلك ضغطا على موارد الطبيعة وعبئا على إدارة هذه الموارد وتوزيعها وتنظيم علاقة الجماعة بالأرض وببعضهم البعض فيضطر الفصيل للانشقاق إلى فصيلين يبتعدان عن بعضهما شيئا فشيئا حتى ينفصلان تماما. وهذا ما حدا بعشيرة النبهان التي يرأسها ابن رخيص إلى الانفصال عن قبيلة الزميل وعن سلطة شيخها ابن ثنيان وأعلنت انفصالها بأن غيرت وسمها من السهيلي إلى الباكوره على الخد وارتحلت إلى ما يسمى حفر ابن رخيص الذي تتوفر فيه المياه ويقع في منطقة خصبة بالمراعي في وسط النفود. واستكمل ابن رخيص اجراءات استقلاله بأن أعلن بأنه غير ملزم بالتعهدات والمعاهدات التي يبرمها ابن ثنيان مع القبائل الأخرى من صِحْب ومن نِقَى. ثم انفصلت من النبهان لاحقا عشيرة الخمسان الذين نقلوا وسم الباكوره من الخد إلى الرقبه. وانفصلت من النبهان أيضا عشيرة الشمروخ الذين صاروا يتخذون من الجراف وسما لهم. ومن الخمسان انفصلت لاحقا عشيرة الصلعا ومن الشمروخ انفصلت عشيرة آل ضو. ولم يستكمل الصلعان انفصالهم عن الخمسان ولا آل ضو عن الشمروخ لأن قيام الدولة وضع حدا للتمفصلات العشائرية، كما سنرى بعد قليل.

أما فيما يتعلق بالهجرات وتنقلات القبيلة فهناك عدد من المحددات. مثلا في فصل الصيف ينشط ذباب الزريقي "**غش العراق**" في منطقة الهور بالعراق ولسعته ضارة بالإبل، بل قاتلة، لذلك يتجنبون الذهاب إلى هناك بإبلهم صيفا. والإبل تفضل الأماكن الأكثر دفئا في الشتاء وقت الولادة لذلك نجد الروله يشتّون في الحماد. لكن أهم المحددات لتحركات القبيلة هي توفر الماء والمرعى والقوة اللازمة التي تمكن القبيلة من الدفاع عن نفسها أمام مزاحمة الآخرين ومنافستهم إياها على الأراضي التي يتوفر فيها الماء والمرعى. لذا نجد أن أكثر النزاعات بينهم تقع على الآبار والمراعي والأحقية في استغلالها لسقيا قطعان الماشية أو رعيها (Peters 1990: 100, 106)، مثل الخلافات التي حدثت بين الرمال وبين الجرذان وكلاهما من الغفيلة من سنجارة على موارد الهْبِكِه، وخلاف سعدون العواجي وابن عمه شامخ على قليب فريجه، وكذلك خلاف محدى الهبداني من فرع الفضيل من ولد سليمان مع العواجيه شيوخ ولد سليمان والتي وثقها محمد السديري في كتابه **أبطال من الصحراء**. حينما تحدث مثل هذه النزاعات فإن أحد الأطراف يضطر لترك جماعته والنزوح إلى مكان

بعيد. وهذا شاهد رويته عن خفيج ابن بدهان عن مفارقة مسر الطبق وجماعته من المختار ولجوءهم للرمال إثر خلافهم مع المايق شيخ آل بيطن على موارد الماء:

تطالبوا مِسَرّ الطبق وجماعته من المختار هم والمايق على مطاوي ابيار بالهبكه واخذ المايق منهم قليبهم. قال الطبق انا راضي بالله تقبّل القبله واحلف بالله انه لك وانا اخلّيه لك، واحلف عليهن خافور المايق آمنا بالله، ان البير ما هي لهم، واطردهم عَنَه، هاللي انقطع ما له حتى مارثه. جاك الطبق وازعل هو وجماعته، اطْنَوا وانتزحوا يم الرمال. قال: افخَتوا هذولا ولَّوا، وَلَّوا ذولا، أفخَتوا عنا يال بيطن، أفخَتوا يم الرمال. عاد يقول الطبق:

مـا هو حـسـايف كـان انا عنكم افـخـتّ	لموارث الامـسح شـجـرةٍ نعـيـمـه
فِـرحت انا عـقب الزمل يوم نشّـدْت	صـارت لهم ذعـذاع برد وغنيـمـه
واحلو زومـات السلف يا تلفّت	يشـدي سلفـهم ناحـرين العـزيمه
والى قـصـر مـدلاي بارشـاهم اوردت	قـدر وجـلالٍ للغـفـيلي وشـيـمـه
وحـلاف دين المنكره بتّـهـا بت	مـا خـاف من قطع البـخت والجـثـيـمـه
واللي بنى سـاسـه على الجـرف تنْهَتّ	لازم تقَنْطَر سـابقـه بالهـزيمه

وهذا شاهد آخر رويته عن فرتاج الذنيب عن ابتعاد هديب ابن صبيح عن جماعته السويد بسبب الخلافات بينهم:

تعامل هديب ابن صبيح، تعامل هو وقادم الهربيد وصار بينهم مشاكل ولواليس (= تعقيدات). هديب صار نوبٍ يزعل على رفاقته ونوبٍ يرضى ويرجع لهم. وعلى هالسيره، يزعل ويرضى. صاروا ربعه بهذا غثيثين، وهو رجل شريف ولا يبي الحس يطلع ولا يبي باقي السويد يدرون عن مشاكلهم بينهم. وتالي عِجِز يسلك وارتحل للجزيره عند الجربان. يقول عاد:

لي لابةٍ يا غـبت عنهم مـواليف	ويا جـيـتـهم دبّت عَلَي النمـال
يا جـيت مـجلسـهم تجنّدت بالسـيف	وسـلامـة منهم على شـده بالي
واقـفـيت من يم الجـزيره ورا السـيف	واخـيلهم وانا بحـد الشـمـال

وقد تعود الجماعة المنبتة إلى موطنها الأصلي إذا توفرت هناك المياه والمراعي مرة أخرى بكميات كافية وقد لا تعود وتبقى بعيدة مما يؤدي مع مرور الوقت وتعاقب الأجيال إلى تمكنها من تأسيس فرع قبلي جديد مستقل عن القبيلة الأم، خصوصا إذا كانت الجماعة المرتحلة جماعة كبيرة تتألف من عدد من البطون. وقد تتمكن من احتلال ديرة قبيلة أخرى ويتخلف بعض أفراد القبيلة الأصلية ويلتحقون بالقبيلة الجديدة التي احتلت ديرتهم إما لعدم قدرتهم على الرحيل أو لأن ثروتهم ثابتة غير منقولة كالنخيل مثلا أو مواكر الطيور. والأمثلة على ذلك كثيرة يتعذر إيرادها، منها مثلا ما حدث بالنسبة لمطير علوى وبريه الذين انفصلوا عن بني عبدالله، ومنها ما حدث مع المضابرة الذين فارقوا أبناء عمهم من بني رشيد في الحرة ليستقر بهم المقام في أبانات (رشيدي ١٩٨٥: ٧١٠-٥)، ومثل سبيع العارض، أو ما أصبح يسمى سبيع الحْداريه، الذين انفصلوا عن سبيع الوديان، أو سبيع العَلِين، وهناك أبيات من الشعر يفترض أنها توثق انحدار سباع الحدارية إلى وسط نجد بقيادة ابن شعيفان شيخ العِزَّه ومطلق المصخ أمير العرينات قبل ابن شَوْيَه:

ياهل القـــــرايا مطلقٍ صـــــال ياويلكم ياحـــــــاربينه
كت الخـضـيـرا بالف خــيال وباقي سـبيعٍ مــقتــفينه

ومثل الأساعدة الذين اجتمعوا في قارة الشور ومنها تفرقوا كل منهم ذهب في اتجاه مختلف (فهيد ٢٠٠٠ : ٤٤). وقد روى لي خلف الحميدي الخلف العبيد من أهالي بقعا بأسلوب شبه أسطوري حكاية تفرق الأساعدة حيث يقول:

حصل بينهم كون حمر في ديرتهم رهاط. فيه مرة تروّي والى مير فيه جِهّالٍ جالسينٍ على البير اللي هم يروون منه. أشالت قربته المرة هذي يوم شالته خشّوا الثوب حدر القربه، كُشِفوا عن عريته وخشوا الثوب حدر القربه. يوم اقفت قالوا: يابيدا انستري. اسمه بيدا المره. قالت: ما على بيدا رجال، كان على بيدا رجال يسترونه. شالت قربته ويوم جت هَلَه ويحصل اقفا واقبال. أخيرا جلسوا حدر لهم شجره عند عارفةٍ لهم وصارت الذبحة وذبحوا رفاقتهم وجلوا من الحجاز وقعد منهم الحافي، على ان قصادهم يقول: الاسعدي هو والحفاة لحال. وطبّوا بقعا والى بقعا خاويه على اثر ما ادري جبور ما ادري فضول، على ان نجد الى منه اجدبت هجوا اهله وخلوا مساكنهم وزبنوا العراق. طبوا بقعا واجتمعوا بصلعا الشور، جرعا الى هالحين ماجوده. وجلسوا به يتشاورون وافتخت رايهم، هذا قسم منهم نحر العراق، اساعدة العراق قبايل هالحين لكن شيعه. وهذا قسم الاسياح واهل الزلفي وهذا قسم نحر الجوف وصار مارثتهم ابن مويشير والقُرِشه وهذا قسم صاروا اهل بقعا. تكلم عاد محمد اللي قعد ببقعا:

يقـول ابن روق وابن روق محــمد رجل بهــمـات الرجـال يدير
يشـيـر باللمـا ولا عـاد لي هوى وكل على لامــا هواه يشـيــر
ربع تيـامنوا وربع تيـاسـروا ولم الهـوى عـقب الفـراق عـسـير

من ناحية أخرى قد تطلب الجماعة المرتحلة إذا كانت قليلة العدد اللجوء إلى قبيلة أخرى لتلتحق بها وتندمج فيها وتنتسب لها. وقد رأينا أن هناك العديد من الآليات غير قرابة الدم والتي تلجأ لها القبائل لإلحاق قوم ليسوا من قبيلتهم ليصبحوا منها، مثل الجوار والحلف وما شابه ذلك. ويشبه كل من إمانيويل ماركس (Emanuel Marx 1967) وإمريز بيترز (Emrys L. Peters 1990) تحول جماعة قبلية من قبيلتها الأصلية للالتحاق بقبيلة أخرى بعملية إقحام عسلوج التطعيم النباتي، وهو ما يسمى grafting، كأن تطعّم شجرة البرتقال بعسلوج من شجرة الليمون، ويحددان الموقع المناسب لإجراء مثل هذه العملية، بحيث لا يكون على مستوى الخمسة، لأن الجد الخامس، كما سبق وأن بينا، حقيقة معلومة يصعب التلاعب بها، ولكن في نفس الوقت لا يكون على مستوى أعلى مثل مستوى العشيرة لأن ذلك سوف يخلق هوة نَسَبية واسعة بين جد الملتحقين والجد الأعلى الذي تجتمع فيه خمسات وأفخاذ وبطون العشيرة التي يريدون الالتحاق بها. فإذا قلنا إن نقطة تمفصل الخمسات، أي نقطة انقسامها أو التحامها، يتم على مستوى الفصيل والفصائل تنقسم وتلتحم على مستوى الأفخاذ والأفخاذ على مستوى البطون فإن مستوى الفصيل يكون هو المستوى المناسب للإلحاق لأنه هو المستوى الذي تبدأ عنده ضبابية النسب وغموضها، حيث أنه يصعب على أي خمسة أن تحدد قرابتها بشكل دقيق مع بقية الخمسات التي تنتمي

لنفس الفصيل أو تسلسل الأسلاف الذين يربطون جدود الخمسات بجد الفصيل الذي يجمعهم، ولذا تسهل المناورات عند هذه النقطة. وبالمقابل فإن الخمسات التي تنتمي لنفس الفصيل لا تزال تحتفظ بوشائج قربى قوية تربطها مع بعضها البعض وإحساس قوي بالعصبية، مما يضمن انتماء الجماعة الملتحقة لعصبة قوية متلاحمة تمنحها الهوية القبلية اللازمة وتكفل لها الحماية. من خلال الفصيل الذي تُلصَق به الجماعة الملتحقة تلتحم بالفخذ الذي ينتمي له الفصيل ومنه إلى البطن ثم العشيرة، وهكذا وصولا إلى القبيلة (Marx 1967: 191; Peters 1990: 98ff). أما على مستوى الأفخاذ والبطون فما فوق فإن العلاقات القرابية تضعف وعند مستوى العشيرة تكاد تتوقف حدة العصبية ورباط النسب القرابي لتتحول الروابط بين البطون إلى مجرد روابط ذات طابع سياسي تنسيقي تعاوني لأغراض الهجوم والدفاع. فلو نظرنا مثلا إلى قبيلة بني رشيد الذين يقولون إن جدهم اسمه رشيد، والبعض الآخر يقول إن اسمه الزول، فأنهم ينقسمون إلى عدة بطون منها على سبيل الثال لا الحصر البراك والقلادان والوهادين والنوامسه والزبون والخيارات والرويضات والعونه والعجاونه والمضابره والمهيمزات والقعابيب والذيبه والفرادسه. وكل واحد من هؤلاء البطون ينقسم إلى عدة أفخاذ والأفخاذ إلى فصائل. وقد يستطيع أفراد الفصيل أن يتتبعوا صلات النسب التي تصلهم بعضهم ببعض لكن لا أحد من هذه الفصائل يستطيع أن يصل نسبه بالجد المفترض الذي يجمعهم في فصيل واحد، مثل قلادان أو نومس، دع عنك تتبع النسب من الفخذ إلى البطن إلى الجد الأعلى للقبيلة، أي رشيد أو الزول. بل إن بعض أسماء هذه الأفخاذ والبطون لا توحي إلى أنها تشير إلى شخص يتسمى بذلك الإسم.

إذا عرفنا أن النسب ما هو إلا المبرر الأيديولوجي للتنظيم القبلي، وإذا عرفنا أن الدافع وراء التنظيم القبلي ما هو إلا تحقيق المصلحة، فإن تغير المصالح أو تضاربها حتما سيؤدي إلى إعادة تشكيل التنظيم وبالتالي إلى إعادة صياغة الأيديولوجيا. وهذا ما نشاهده مثلا بالنسبة لمختلف الفروع من قبيلة شمر وقبيلة عنزة بعد هجرتها إلى بلاد الشام والعراق، حيث تتغير أسماؤها وتشكيلاتها ومشائخها. ولا تزال قبيلة شمر تحتفظ في الذاكرة الجمعية ببعض النتف من المعلومات عن الفروع التي انتقلت إلى العراق من الأسلم وعبده منذ أيام ابن بقار وصديان ابن عياده والطريف والفداغه، وغيرهم. والجيل الأول من هؤلاء المهاجرين قد يعودون بين الفينة والأخرى إلى منطقة الجبلين لغرض أو لآخر لكنهم مع مرور الأجيال يضعف ارتباطهم بالمنطقة وتنمحي ذكراهم وتنقطع صلتهم بالمتخلفين عنهم في الجبلين، مثلما انقطعت مثلا صلة السويد بالفداغة من سنجارة وصلة الجْذِله بالهمزان من الاسلم والجحيش بالطريف، وغيرهم كثير. بل إن البعض قد يتغير مَذهبهم من السنة إلى الشيعة.

ما تتمتع به الكتل التنظيمية المتوازية والمتعادلة، أي الفصائل القبلية الصغرى، من استقلالية نسبية يجعل منها لبنات أولية يمكن تفكيكها لإعادة تجميعها في تشكيلات قبلية جديدة. ومما يسهّل عملية التفكيك وإعادة التشكيل أن القبائل لا توجد لديها سجلات مكتوبة لحفظ أنسابها وليس لديها جهة مخولة رسميا للقيام بهذا الأمر. هذا يفتح المجال أمام المناورات أمام شيوخ القبائل الذين يدركون أن النسب آلية ديناميكية يمكن توظيفها لتحقيق منافع حياتية ويمكن تكييفها حسب الطوارئ والظروف المتقلبة. بل إن سلطة شيخ القبيلة تستمد شرعيتها من هذه الأيديولوجيا القبلية المبنية على مبدأ القرابة والتي تصور أبناء القبيلة على أنهم أبناء لشيخ القبيلة الذي هو لهم بمثابة الأب، كما في هذه الرواية عن محاولة حسيب ابن مخيمر الشلاقي الخروج عن سلطة ابن ثنيان، شيخ قبيلة الزميل من سنجارة:

> حسيب ابن مخيمر الشلاقي، اخو سحيبه، عقيد وفارس، بغى يطلّع الشلقان. هو اول من شاقّ ابن ثنيان على اطلاع الشلقان من دِبْرِتُه وامرته. حسيب هذا قديم، قبل ما يستعزّون الشلقان بشيوخهم التالين، الفالح. الشلقان هكالحين ما همب كثير. حصل بينهم وبين ابن ثنيّان مشاق على قالة تشاحنوا عَلْيَه ما أحِضْرَه هالحين، لكن انه سالفة كَسْب وما كسب وتِقِل بغى يِحط يدُه عليهم ابن ثنيان وعيّى حسيب. قال ابن ثنيان: انا امون عليك وانت ولدٍ لي وتحت دبرتي، انت ببطني ما ظهرت عْني، علّمن من اين طلعت يا صار انك طالع من ذْكِرِي؟ قال حسيب: انا ما طلعت من ذْكِرَك وانا اخو حسيبة، انا طلعت مع منخرك. يقولون معه له محجان وادعسه بمنخره وشلق خشم ابن ثنيان.

إعادة تشكيل البناء القبلي لا تقف عند حد انفصام عرى الوشائج التي تربط هذا الفصيل بهذه القبيلة أو تلك فتنفصل عنها لتلتحق بقبيلة أخرى (Marx 1967: 64-5; Murray 1935: 22, 35, 268-9). بل إن الرجل الكفؤ بمفرده أو هو ونسله قد يتمكن من الالتحاق بقبيلة ليس منها وينتسب لها، بصرف النظر عن نسبه وحتى لو لم تكن خلفيته القبلية معروفة أصلا. وحشة الصحراء وشح مواردها وفقرها وخشونة العيش فيها جعل منها مجالا مفتوحا أمام الرجل العصامي لاستعراض قدراته في مواجهة تحديات الحياة الصعبة. فبإمكان أي شخص إذا كان لديه ما يلزم من المواهب الضرورية أن يحقق طموحاته ويتحول إلى عقيد غزو يجر الجيوش وربما شيخا لجماعة كانت بالأمس خاملة لا ذكر لها في سوالف البدو وأشعارهم، بل قد يؤسس هو لنفسه قبيلة تتسمى باسمه إذا توفر لديه ما يكفي من المال والجاه والنفوذ وبعد النظر، وهذا ما تقوله الروايات عن ساجر الرفدي الذي يقال إن أصله البعيد يعود إلى قبيلة بلي، لكنه استطاع بعزيمته وشجاعته وحسن تدابيره الحربية أن يصبح عقيدا التم حوله رجال من مختلف القبائل وشكل منهم جماعة قبلية. وعندهم مصطلح "قوم فلان" أو "عرب فلان" إشارة إلى القوم الذين يلتمون من قبائل مختلفة حول قائد يجدون في الالتحاق به مصلحة لهم.

لا شك أن النسب يشكل رصيدا مهما وقاعدة صلبة للانطلاق لكن النسب وحده لا يكفي. أهم من النسب القدرات الذاتية من شجاعة ودهاء وحلم وكرم وغير ذلك من الصفات القيادية التي تمكن الرجل من فرض احترامه على الآخرين، وقد يتحول من مجرد شخص عادي إلى شيخ للقبيلة أو عقيد لغزواتها أو قاضيا يحل مشاكلها. حدثني الشيخ نواف ابن طعيسان قائلا: **بعض الرجال الخيار يطب له على عربٍ ويشيخ بَه. هو يجي براسه هذلوفي ويلقى له عرب ويشيخ به، يصير به سداد ويشيخ**. النسب القبلي مكانة موروثة ولكن يمكن أيضا اكتسابه فهو لا يقتصر على إثبات الانتماء لقبيلة معروفة وإنما إثبات الشخص أنه رجل له شأن يمتلك من المواهب ما يجعل الرجال ينقادون له وأن تكون الظروف مواتية تساعده على توظيف إمكاناته للبروز وتحقيق المكانة والسمعة، لا سيما لو توفر لديه العدد الكافي من الأبناء والإخوة وأبناء العم الذين يساندونه ويشدون من أزره، وتوفر لديه رصيدا من البركة، أو ما يسمونه **الحظ** أو **السعد** أو **البخت**، أي سعد الطالع، والذي لا يقل أهمية عند البدو عن النسب.

الروح العملية عند البدو تجعلهم لا يأنفون من أن يلتحق بنسبهم رجل كفؤ يمكن أن يشكل رصيدا معنويا للقبيلة، مهما كانت خلفيته وسوف لن يعدموا الآليات اللازمة التي تمكنهم من إلحاق نسبه بنسب القبيلة، وهي الآليات التي تحدثنا عنها من قبل. وأنا هنا لا أتحدث عن صلة القربى بين الأفراد من الأهل الذين ينتمون لنفس العائلة. إنني أتحدث عن النسب كآلية لتحديد الانتماء العشائري وعضوية الفرد في جماعة معينة كانتمائه إلى هذه العشيرة أو إلى تلك. وقد لا يكون الأمر بهذه السهولة وعلى هذا القدر من المرونة لكنه أيضا ليس أمرا مستحيلا أن يتحول المرء من مولى أو شخص مجهول النسب إلى شخص صريح النسب، مما يعني أن الأيديولوجيا القبلية المؤسسة على علاقة الدم ليست إلا غشاء رقيقا من الشفافية بحيث لا يستطيع أن يخفى الدوافع الحقيقية وراء التنظيمات القبلية ذات الطابع السياسي، وأن ضرورات الحياة الملحة والمنافع العامة لها القدرة على تكييف الأيديولوجيا القبلية وتوظيفها بالشكل الملاءم لمتطلبات العيش. وهذا ما أدركه ابن خلدون في قوله (خلدون ١٩٨٨/١: ١٦٣):

> إعلم أنه من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها فيدعي بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال. وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وُجد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه وكأنه التحم بهم. ثم إنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به فيخفى على الأكثر. وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم. وانظر خلاف الناس في نسب آل المنذر وغيرهم يتبين لك شيء من ذلك ومنه شأن بجيلة في عرفجة بن هرثمة لما ولاه عمر عليهم فسألوه الإعفاء منه وقالوا هو فينا لزيق أي دخيل ولصيق وطلبوا أن يولي عليهم جريراً فسأله عمر عن ذلك فقال عرفجة

صدقوا يا أمير المؤمنين أنا رجل من الأزد أصبت دماً في قومي ولحقت بهم. وانظر منه كيف اختلط عرفجة ببجيلة ولبس جلدتهم ودعي بنسبهم حتى ترشح للرئاسة عليهم لولا علم بعضهم بوشائجه ولو غفلوا عن ذلك وامتد الزمن لتنوسي بالجملة وعد منهم بكل وجه ومذهب فافهمه واعتبر سر الله في خليقته ومثل هذا كثير لهذا العهد ولما قبله من العهود.

من يفتقد للحس التاريخي ربما ينطلي عليه أن الأوضاع الاجتماعية، والقبلية بالذات، ظاهرة سكونية سْتاتيكية وأنها كانت دائما على ما هو مُشاهَد ومُعاش، ولا يدرك أن التكوينات القبلية واقع ديناميكي يخضع لتشكلات مستمرة وتحولات لا تتوقف. لا يضع حدا للتحولات والتشكلات القبلية إلا ظهور الدولة بسلطتها المركزية التي تجمد الأوضاع القبلية وتثبتها كما تثبت الصورة الفوتوغرافية بعدما كانت أشبه بالصورة السينمائية المتحركة. كما أن الدولة تحيّد الطرق التقليدية في التنافس على منصب سلطة شيخ القبيلة وتلغيها عن طريق التعميد الرسمي المباشر المدعوم بقوة نظام السلطة المركزية مما يقود إلى صراع مبطّن على الزعامة بين أسر المشيخة التقليدية وأسر المشايخ المنصّبين، أو من يسمونه "**المناصيب**" أو "**لحاسة الختوم**" لأن الدولة تمنح كل منهم ختما معتمدا لدى الجهات الرسمية لإجبار أبناء القبيلة على التوجه إليه لاعتماد وتصديق أوراقهم ومعاملاتهم بدلا من الذهاب إلى الشيوخ التقليديين. هذا إضافة إلى كون نشوء نظام الدولة وترسيم الحدود بين الدول يضع حدا للتحركات القبلية ويقطّع أوصال القبيلة التي يتوزع أفرادها كمواطنين في دول مختلفة. كما أن تفشّي التدوين الكتابي على نطاق رسمي وواسع يساهم في توثيق وتقييد حركة مناقلات الفروع القبلية من قبيلة لأخرى ويعرّي الأيديولوجيا القبلية ويكشف لنا كيف يتحول الأخ وابن العم إلى مناوئ وغريم أو العكس من فترة لأخرى.

حينما تفرض الدولة سلطتها المركزية على القبائل يتم تجميد آليات النظام القبلي وتُعطل وظائفها، ولا يبقى إلا الأيديولوجيا القبلية. هنا تتحول القبيلة من نظام مرن قابل للتمفصل والتكيف حسب الظروف إلى نادٍ مغلق لا يحق الدخول فيه إلا للأعضاء المسجلين الذين يحملون بطاقة العضوية. قيام الدولة يلغي الظروف التي كانت تمنح النظام القبلي حركيته وديناميكيته فلا يبقى أمام الباحث، وحتى أمام أبناء القبائل أنفسهم، إلا الأيديولوجيا القبلية التي تعطي صورة غير دقيقة عن حقيقة البناء القبلي. حينما وحد الملك عبدالعزيز المملكة العربية السعودية كانت هناك قبائل في طريقها إلى أن تصبح قبائل قوية بعد أن كانت مستضعفة، مثل قبيلة بني رشيد التي استطاع شيخها المحنك قاسم ابن براك أن يعلي من شأنها بين القبائل ويجعل منها قوة تصادم قبيلة عنزة. كذلك قبيلة الشرارات استطاع سليم اللحاوي وخلف ابن دعيجا أن ينهضا بها إلى مصاف القبائل القوية. وعوده ابو تايه وكذلك ابن جازي رفعا من شأن قبيلة الحويطات. هذه وغيرها من القبائل كانت في طريقها إلى

أن تصبح قوى ضاربة لولا أن ظهور السلطة المركزية قضى على النظام القبلي ووضع حدا لتطلعات هذه القبائل. هذا على حين أننا نجد قبائل كانت حتى زمن ليس بالبعيد لها سطوتها وصيتها في طول الجزيرة وعرضها لكنها ما لبثت أن أصبحت أثرا بعد عين، مثل بني لام والفضول. فالقبيلة مثلها مثل أي مؤسسة يرتبط نجاحها أو فشلها بمن يقوم على إدارتها الذي هو شيخ القبيلة في هذه الحالة، والذي يستطيع عن طريق تنمية الموارد ولم الشمل وعقد التحالفات الناجحة أن يعلي من شأن القبيلة ويصنع لها اسما وموقعا بين القبائل. الأصالة والنبل والشرف صفات تنتزع بالقوة وتزول بزوالها. وتستمد القبلية قوتها من عدة مصادر من أهمها امتلاك ديرة شاسعة وخصبة وغنية بالمراعي وموارد المياه وتتمتع بموقع استراتيجي على مفترق طرق الحج والتجارة. هذا يمكن القبيلة من امتلاك الأعداد الكافية من الخيل والإبل التي تمكنها من الدفاع عن ديارها وحلالها ومن شن الغارات والغزوات على القبائل الأخرى إما لنهب إبلها أو احتلال مراعيها ومن فرض هيمنتها على القبائل الأضعف. والغزو يحتاج إلى قادة شجعان ومظفرين يقودون رجال القبيلة في غزواتها لمضاعفة ثروتها الحيوانية وكذلك لتحقيق انتصارات تدعم رصيدها المعنوي حسب معايير القيم القبلية المتمثلة في الشجاعة والكرم وتعلي من سمعة رجالها بما يدور حولهم من سوالف ويقال فيهم من أشعار تخلد مآثرهم.

ظهور السلطة المركزية، إضافة إلى تفشي الكتابة في تدوين الأحداث والأنساب، جمّد التشكيلات القبلية وحَدّ كثيرا أو كاد يقضي على إمكانية الحركة والمناورات وخَلْط أوراق النسب ثم إعادة تشكيلها وفقا لمستجدات الظروف وضرورات الحياة وفق الطرق التقليدية، تماما مثلما أن ظهور الكتابة مع ظهور الإسلام جمّد قواعد اللغة العربية وبحور الشعر العربي مما شبّع الأذهان بنظرة ستاتيكية تجاه هذه الظواهر التي تبدأ باتخاذ مسارين متوازيين، مسار رسمي تثبته الكتابة ومسار شعبي يستمر في حركيته وديناميكيته تجاوبا مع الواقع المعاش ومتطلبات التكيف مع الظروف والتغيرات التي لا تتوقف.

مع ظهور الدولة وتفشي التدوين تبرز إلى السطح طرق جديدة للمناورات في عالم الأنساب مختلفة عن ما كانت عليه في السابق. نجد مثلا أن هناك عوائل كان يُنظر لها على أنها غير صريحة النسب والآن بعد أن نالت مالا وشهرة وحاز أبناؤها على مراتب مرموقة ومناصب عليا في القطاعين العسكري والمدني تحاول أن تقفز إلى طبقة النبلاء وصرحاء النسب وذلك بتوظيف وسائل مستحدثة لإلحاق نسبها بأحد القبائل العريقة ليكتمل بذلك شرفها وتعزز مكانتها الاجتماعية، خصوصا فيما يتعلق بالتزاوج مع الصرحاء. من لا يستطيعون ولوج نادي القبيلة المغلق من أبوابه الموصدة يحاولون التسلل والقفز من فوق الأسوار. ومن الطرق المتبعة لتحقيق ذلك

إغراء أحد شيوخ العشائر بتحرير صك مختوم بختمه يؤكد فيه انتماء العائلة لقبيلته، أو دفع مبلغ مالي لشاعر نبطي مجيد كي ينحل قصيدة يبدو عليها من لغتها وبحرها ومفرداتها ومجازاتها أنها قصيدة موغلة في القدم وينسبها لشاعر قديم تتضمن ما يشير إلى أن جد العائلة المذكورة كان من مشاهير هذا البطن أو ذلك الفخذ من هذه القبيلة أو تلك. ومن الطرق الأخرى أن تدعي العائلة بأن جدها القديم كان شريفا اصطحب أحد الأشراف في غزوة قام بها إلى نجد وأنه كان المسؤول عن "خزنة" الشريف الذي هُزم جيشه وولى الأدبار. لكن ذلك المسؤول عن "الخزنة" لم يستطع اللحاق بقومه المنهزمين لأن أحدا من الأعداء سلب راحلته. وطلبا للنجاة يقوم بدفن "الخزنة" أو إيداعها في أحد الغيران ويدّعي أنه درويش مسكين ليسلم بنفسه من القتل ويبقى على قيد الحياة. وبعد مرور المدة الكافية لنسيان ما حدث يذهب إلى حيث أودع "الخزنة" ليستخرجها ويتزوج ويبدأ حياة جديدة بالمتاجرة والبيع والشراء. ولما استتب الأمن وحان الوقت المناسب أفصح أحفاده عن حقيقة نسبهم وأنهم صرحاء النسب. ومنهم من يفتش في كتب الأنساب القديمة لعله يجد اسما قريبا من اسم أحد أجداده البعيدين أو سلسلة قريبة من سلسلة نسبه ليدعي انتماؤه لتلك السلسلة. ومنهم من يلتحق بنسبة قبيلة اضمحلت ولم يعد لها كيان ملموس على الأرض مثل زعب أو الفضول أو بني لام، مما يجعل من الصعب دحض ذلك الادعاء لصعوبة التحقق من صحته أو عدم صحته نظرا لانقراض القبيلة عمليا. وهكذا تتحول معركة التنافس على الشرف ونبل الأصل من ساحات الحرب والقتال إلى ساحات التأليف والفضائيات، معركة يحل فيها القلم محل السيف ويسفك فيها المداد عوضا عن الدماء. ولا أدل على ذلك من هذا السيل الجارف من مؤلفات الأنساب التي بدأت تظهر في الآونة الأخيرة ومن المعارك التي تُدار على ساحات المواقع الإلكترونية حول صحة نسب هذا الفرع أو ذاك أو هذه الحمولة أو تلك إلى أحد القبائل، أو حول من هم الشيوخ الأعرق والأقدم والأحق باللقب من بين المتطلعين الكُثُر لهذا اللقب، علاوة على المحاولات البائسة لربط القبائل الحالية مباشرة بالقبائل الجاهلية.

قيام السلطة المركزية قوّض أصول اللعبة القبلية من أساسها بكل قيمها وأعرافها وتقاليدها وحولها إلى صورة ممسوخة. فقد ثبّت قيام الدولة الوضع القبلي وأصبحت القبلية كيانا مصمتا ومنغلقا على نفسه بحيث لا يمكن الخروج منه ولا الدخول إليه بالطرق التقليدية مما زاد من حدة التضادية والفروقات بين الأنا والآخر. أما في الماضي فكانوا مدركين للبعد السياسي والبراغماتيكي النفعي للنظام القبلي وأنه لا يوجد أعداء دائمين ولا أصدقاء دائمين، لذا من الأفضل للإنسان أن يبقي خياراته دائما مفتوحة بحيث يمكن لو اضطرته الظروف أن ينسلخ من تلك القبيلة

وينضم لقبيلة غيرها. هذا يحتم على الفرد أن يتعامل مع القبائل الأخرى على أساس أنهم ليسوا مجرد أعداء وإنما حلفاء وأعوان محتملين. كانت مجالات التعاون وحاجة القبائل لبعضها البعض وتبادل المنافع في الماضي أكثر منها الآن لأنها الآن أصبحت كليا بيد الدولة. وإذا تقلصت مجالات المنافع والخدمات المتبادلة قلت الحاجة إلى التسامح والمجاملات ومراعاة الخواطر والمشاعر. كما أن قيام الدولة يحد من حركية القبيلة وقدرتها على الفعل ويغلق المجال أمامها لتسجيل بطولات وانتصارات وأمجاد حقيقية وجديدة كما لا يسمح لها بمسح عارات قديمة أو الاقتصاص من هزائم وتعديات سابقة. ولذلك تكثر المعارضات والنقائض الشعرية والمفاخرات الملحمية التي يلعب فيها التحريف والمبالغات دورا أساسيا، تماما كما حدث مع بداية قيام الدولة الأموية وكذلك مع بداية قيام الدولة السعودية. ولعل مما فاقم الإحساس بضرورة تضخيم الرصيد البطولي عند البدو والتمترس خلفه أنهم بعد قيام الدولة والتوطين وجدوا أنفسهم في مواجهة الحضر الذين كانوا بالأمس تحت رحمتهم واليوم أصبحت لهم اليد العليا عليهم بعد أن انتهى دور البداوة وانهار النظام القبلي، وهذا شبيه إلى حد ما بظهور الشعوبية بعد التحولات التي طرأت على الدولة الإسلامية وأدت إلى إقصاء القبائل العربية عن مسرح الأحداث وصناعة التاريخ. وهكذا حينما تخرج الأيديولوجية القبلية عن سياقاتها الطبيعية التي أفرزتها في الأساس وتتخلى عن وظائفها التي وُجدت لها أصلا تأخذ شكلا مشوها وتتحول إلى أصولية قبيلة منغلقة على ذاتها شبيهة بالأصولية الدينية المتزمتة. ومثلما يبالغ الأصوليون المتزمتون في تضخيم مظاهر الرموز والشعائر الدينية والتظاهر بالتشبث بها يبالغ القبليون في تضخيم رموز البداوة والقبلية من خلال مزايين الإبل وشعر القلطه وشاعر المليون وغير ذلك من الشعارات التي تفتح مجالات جديدة للمناورات من أجل البروز والتسابق على احتلال المواقع القيادية ومقاعد الصف الأول.

سبق لنا الإشارة إلى أن البدو في صراعهم الأزلي مع الحضر خسروا المعركة وأجبروا على الاستقرار. ولأن وسائلهم التقليدية في العيش والبقاء لم تعد تتواءم مع حياة الاستقرار فإنهم الآن مضطرون لتعلم قوانين لعبة الحياة الحضرية التي كانوا بالأمس القريب يزدرونها ويحتقرونها. وأمام شماتة الحضر وكنوع من المقاومة والتعويض عن عجزهم عن إتقان قوانين هذه اللعبة الجديدة يتشبث البدوي بقيمه وبهويته القبلية ربما أحيانا إلى حد مبالغ فيه لأنه بذلك يستحضر بصورة نوستالجية ذلك العصر الذهبي للبداوة الذي كانت لها فيه اليد العليا على الحضر. وكردة فعل على هذه الشوفانية القبلية من جهة، وعلى المحاولات التي لا تنقطع من قبل الأسر الخضيرية لفبركة أنسابها لتلتحق بطبقة الأصليين يجد الأصيليون من أسر الحضر أنفسهم بين فكي كماشة تجبرهم بدورهم إلى أن يبدأوا جديا في توثيق تواريخهم

وأنسابهم عن طريق المؤلفات والمشجرات ومواقع الإنترنت والتجمعات الدورية المنتظمة. ومما يشجع أيضا على بروز هذه الظاهرة في الآونة الأخيرة هو أن الانتماءات القرابية، سواء كانت عائلية أو عشائرية، بدوية أو حضرية تكاد تكون من الفرص القليلة المتاحة التي يسمح فيها للناس بالتجمهر فيما يشبه النقابات أو النوادي. إنه شكل من أشكال مقاومة أثر قيام الدولة في تفتيت الهويات المحلية والانتماءات التقليدية وإذابة الفوارق الطبقية وهيمنتها على آليات منح وتوزيع المكانات الاجتماعية التي كنت في الماضي غالبا ما تورث ولا تكتسب. هذه التجمعات الأسرية ما هي إلا، كما أشرنا سابقا، آلية من آليات جسر الهوة السحيقة التي تفصل بين الفرد والسلطة وتحول دونه ودون الوصول إلى مركز القرار للدفاع عن مصالحه والحصول على حقوقه، من قبول أبنائه في المدارس والمرضى من أقاربه في المستشفيات إلى قضايا التوظيف والترقيات والحصول على المنح والتسهيلات. فهناك فرق بين أن تذهب لقضاء حاجتك في مؤسسة حكومية لا يوجد فيها شخص تلجأ له وبين أن يكون أحد المسؤولين من "الجماعه". إنه نوع جديد من العصبية بين من ينتمون لنفس الحمولة من أجل الفزعات ليس في ساحات المعارك الحربية، وإنما في ساحات المعارك البيروقراطية.

مشيخة القبيلة

الأيديولوجيا القبلية ترسم صورة باترياركية نموذجية لما ينبغي أن يكون عليه النسب القبلي ولما يُحبّذ ويستحب أن تسير عليه الأمور والعلاقات التي تربط بين مختلف الفصائل والأفخاذ والبطون داخل العشيرة أو القبيلة. لكن هذه الصورة النموذجية والمثالية لا تتسق مع واقع الحياة المعاش ولا مع الممارسات السياسية اليومية على الأرض داخل القبيلة. هذا التصو الجينيولوجي الذي يقوم على علاقة النسب يصعب تطبيقه على الواقع سياسيا لأنه يفترض تركز السلطة في يد جد أعلى تلتقي عنده خطوط النسب، فهو له السلطة على أولاده وأحفاده وأحفاد أولاده وأحفاد أحفاده، وهكذا. تصور أن لدينا جدا رزق بولدين، وكل من الولدين رزق هو الآخر بولدين. ما دام الجد حيا فله السلطة على الجميع بحكم سنه وموقعه القرابي. ولكن إذا مات فمَن مِن ولديه له السلطة على الآخر في حالة العمل الجماعي الذي يتطلب تراتبية في السلطة ووجود قائد وتابع؟ وإذا مات ولداه فإن كل واحد من الأحفاد الأربعة إما أخ الآخر أو ابن عمه مما يضيف تعقيدا آخر لمسألة السلطة، فلم تعد المسألة تقتصر فقط على مَن مِن الإخوة له السلطة على الآخر، بل أيضا مَن مِن أبناء العم له السلطة على الآخر. وهذا ليس مجرد سؤال عبثي، فكم من الممالك دُمِّرت بسبب الصراعات بين الإخوة حول وراثة العرش، ومما يزيد من حدة هذه الصراعات تعدد الزوجات وكون الإخوة ليسوا من بطن واحد.

لا يمكن التوفيق بين هيكلية السلطة القبلية على أرض الواقع وتراتبية النسب القبلي. فالجد المزعوم الذي يعتلي قمة الهرم النسبي ويفترض أنه يجمع أبناء القبيلة وتلتئم عنده وتحت سلطته فروعها المختلفة في مجموعة قرابية واحدة هو شخص مات منذ مئات السنين ومات معه كل الأجداد المزعومين لمختلف أفخاذ القبيلة وبطونها. ما هو موجود على أرض الواقع هو عدد كبير من الفصائل الصغيرة المتوازية أو الخمسات المشتتة في فضاءات الصحراء الشاسعة التي تفصلها نفس المسافة القرابية عن بعضها البعض والتي، من الناحية النظرية على الأقل، تدعي كل منها أنها تقف على قدم المساواة مع أي فصيل من الفصائل الأخرى وتتعادل معه من حيث الحجم والقوة والمكانة والشرف (Marx 1967: 124). وما عدا الحالات الدفاعية أو الهجومية التي تضطر فيها القبيلة للتجمع فإن كل فصيل يتمتع بقدر كبير من الاستقلالية في الحركة وتدبير شؤونه الداخلية.

في ظل هذا الوضع كيف يمكن رسم هيكلية السلطة وتراتبيتها بما يتمشى مع الهيكلية التراتبية التي تفترضها أيديولوجية القرابة والنسب القبلي! إذا اجتمع فصيلان أو أكثر –كما يحدث مثلا حينما يتوفر الماء والمرعى في سنين الخصب أو حينما تتجمع القبيلة في الجِيّان وعلى الآبار في موسم الصيف أو في حالات الحروب والنزاعات القبلية– مَن مِن شيوخ الفصائل المختلفة –المتساوين نظريا في النسب والحسب والمتعادلين في القوة والحجم– له السلطة على الآخر! مَن منهم يخضع للآخر، أو **يِقْني له**، أو **يرمى العصا لُه**، كما يقولون في مصطلحاتهم!

هناك عدة احتمالات للتعامل مع هذا الوضع. فقد لا تبرز أي ظروف تستدعي أن يخضع هذا الفصيل لذاك أو يستأثر أحدها بالسلطة، ويعيش الجميع في وئام تام مع بعضهم البعض. وقد يكون أحد الفصائل من القوة والمهابة والحجم الديموغرافي مما يجعل خضوع الفصائل الأخرى له أمرا طبيعيا لأن في ذلك مصلحة لها بحكم ضعفها. وقد تتوزع مهام السلطة بين شيوخ الفصائل كل حسب قدراته كأن يكون أحدهم عقيد غزوات مظفرا وذاك قاضيا عرفيا والآخر له صلات مع قوافل الحجاج والتجار التي تمر عبر ديارالقبيلة، وهكذا. وقد تضطرهم التحديات والضغوط الخارجية إلى نسيان خلافاتهم، ولو مؤقتا، والتوحد لمواجهة عدوهم المشترك. وقد لا يكون العدو من خارج القبيلة وإنما مصدره الصراع الداخلي بين الفصائل الكبرى داخل القبيلة نفسها مما يوحد الفصائل الصغرى في تكتلات متضادة ومتصارعة.

هيكلية التنظيم القبلي بطبيعتها مؤسسة على تراتبية السلطة وتسلسلها في تشكيل هرمي يشبه تراتبية السلطة في النظام العسكري. بهذه الطريقة تتوزع السلطة على مختلف نقاط تمفصل التنظيم القبلي، بحيث لا تتحقق مظاهر البعض منها أو يتم تفعيله سياسيا وممارسته عمليا إلا في الحالات التي تستدعي تكاتف

أفخاذ القبيلة وبطونها في عمل جماعي. يقوم التنظيم القبلي من حيث ممارسة السلطة على فرضية أن كل شيخ فصيل يقابله شيوخ فصائل أخرى تحتل نفس المرتبة التنظيمية في البناء القبلي وتوازي فصيله في الحجم وتعادله في القوة. ولكن حينما تستدعي ظروف العمل الجماعي تكاتف الفصائل الصغرى في فصيل أعم وأشمل فلا بد أن يتقدم أحد شيوخ الفصائل الصغرى لقيادة هذا التجمع من الفصائل وبذلك يصبح لديه دور قيادي مزدوج كشيخ للفصيل الأصغر الذي ينتمي له وكشيخ للفصيل الأكبر الذي يتألف من مجموع الفصائل الصغرى. وتختلف مهام الشيخ ومسؤلياته حسب درجته ورتبته، فمسؤوليات شيخ الفصيل تختلف عن مسؤوليات شيخ العشيرة ومسؤوليات شيخ القبيلة أشمل وأعم من الإثنين. هذا يعني أن الفصيل الأصغر الذي ينتمي له الشيخ الذي يمارس السلطة على الفصيل الأكبر ليس مساويا للفصائل الصغرى المقابلة له والتي يفترض أنه يعادلها في القوة ويوازيها في الحجم، بل هو أقوى منها من الناحية الفعلية بحكم أن شيخ الفصيل الأكبر ينتمي له، والفصيل الأقوى، بطبيعة الحال، هو الفصيل الذي ينتمي له شيخ العشيرة، وأقوى الفصائل جميعا على اختلاف مراتبها في القوة هو الفصيل الذي ينتمي له شيخ القبيلة. وهذا ما يتعارض مع الأيديولوجيا القبلية التي تفترض المساواة بين مختلف مكونات التنظيم القبلي التي تقع على نفس التقاطع التمفصلي في التنظيم. من هذه الثغرة تتسلل بذورالمنافسة على السلطة بين مختلف الفصائل الصغرى لقيادة الفصيل الأكبر، وهكذا صعودا بشكل هرمي من الفصائل حتى الأفخاذ ثم البطون ثم القبيلة بكاملها (Cunnison 1966: 97-9, 87-93; Peters 1990: 114-5).

تبدأ السلطة في النظام القبلي من مستوى شيوخ الفصائل الصغرى التي تشكل قاعدة الهرم مرورا بشيوخ الأفخاذ الذين يخضع لهم شيوخ الفصائل ثم شيوخ البطون الذين يخضع لهم شيوخ الأفخاذ، ويعلو هؤلاء في المنزلة شيوخ العشائر الكبيرة وفوق الجميع شيخ العموم، وهو شيخ القبيلة بقضها وقضيضها. وما عدا الحالات الدفاعية أو الهجومية التي تضطر فيها القبيلة للتجمع فإن كل فصيل يتمتع بقدر كبير من الاستقلالية في الحركة وتدبير شؤونه الداخلية. والبدو عادة لا يطلقون لقب شيخ إلا على شيخ العموم الذي يترأس القبيلة أو من يترأسون البطون الكبيرة من القبيلة، أما رئيس الفريق أو النجع الصغير فإنهم يقولون له **قالط العرب** بمعنى أنه الشخص المتقدم فيهم، أو **نزال العرب** بمعنى أنه هو الذي يقودهم في حلهم وترحالهم ويحدد لهم المنازل، أما الشخص العادي فإنهم يسمونه **عويندي**. تقتصر شيخة شيخ **المنزل** على جماعته الأدنين "**شيخٍ على ربعه**"، ويكون هو همزة الوصل بينهم وبين شيخ العموم. وعادة يكون بيته هو المكان الذي يجتمعون فيه للتشاور واتخاذ القرارات المهمة، وفي الغالب يكون هو الوحيد من بينهم الذي يملك آنية القهوة ولديه القدرة

المادية لتوفيرها هي والدخان لجماعته "شبّاب نار". وشيخ الفصيل أو النجع ليس بيده أي سلطة على أفراد الفصيل عدا السلطة الأخلاقية المدعومة بالمؤهلات الشخصية وينقاد له جماعته طواعية غير مكرهين بحكم قرابته لهم وسنه. ومنصب الشيخ على هذا المستوى الأدنى لا يمثل سلطة تنفيذية بقدر ما هو مجرد ممثل للفصيل يرعى شؤونه الداخلية ومصالحه مع الفصائل الأخرى ومع شيخ العموم، وموقعه لا يشكل مصدرا مهما للدخل المادي ولا لتركيز القوة والسلطة ولذلك فإنه ليس منصبا مغريا وليس من الأهمية بحيث يصبح مجالا للتنافس الحاد. وهذا المنصب ليس احتكاريا ولا وراثيا بل إن أي شخص يجد في نفسه الكفاءة للقيام بمهام المنصب ويقرّه جماعته على ذلك يمكنه الاضطلاع به، أو كما يقولون:

> الرجال الخيّر اللي يصير بُه سداد يشيخ بعربه. خطاة الرجل يتبرّكون به، يصير راعي مال وشوره حلو ينزل لهم ويقومون يتلونه لو هو ما يكف الناس. يا ظهر رجلٍ حبيب ووجهٍ مبارك وهدي وزين تَلُوه ونزل لهم منزل.

ويأتي بعد ذلك شيخ الفخذ الذي تعلو سلطته على شيوخ الفصائل التي يتكون منها الفخذ، وهكذا بالتدرج حتى الوصول إلى شيخ العموم أو شيخ الشيوخ الذي يعتبر أعلى سلطة في القبيلة، وهذا هو الذي عادة يتولى تدبير علاقة القبيلة مع القبائل الأخرى ومع العالم الخارجي عموما، ومع سلطة الدولة إن كانت القبيلة تخضع لدولة تتمتع بسلطة مركزية. وأثناء سيطرة الدولة العثمانية كانوا يسمون شيخ الشيوخ "شيخ الباب" لأنه هو الذي يمثل القبيلة عند الباب العالي، وهو عادة يختلف عن شيخ الشداد الذي يتولى مهمة قيادة الغزوات الجرارة. فلو أخذنا مثلا قبيلة سبيع الحدارية لوجدناها تنقسم إلى فرعين هما بني عامر وبني عمر، وبني عمر بدورهم ينقسمون إلى بطنين كل منهما ينقسم إلى أربعة أفخاذ ولكل فخذ من هذه الأفخاذ شيخه الخاص. البطنين هما الخُضران والصعَبَه، وينقسم الخضران إلى العرينات (وشيخهم ابن شويه) والصملَه (وشيخهم ابن مجفل وابن دهيم) والجبور (وشيخهم ابن جفيران) والنبطه (وشيخهم الصييفي)، كما ينقسم الصعبه إلى الجمالين (وشيخهم كان في السابق بجران ابن خيوط ولاحقا ابو اثنين) والمداريَه (وشيخهم ابن نافل وابن براك) وآل علي (وشيخهم بالسابق ابن شرفي والآن ابن غصن) والعِزّه (وشيخهم ابن جفران). ومن الرواة من يضيف البليدان إلى بني عمر ومليح الذين يعود أصلهم إلى الروبَه من سبيع الوديان وانحدروا مؤخرا بقيادة دغيم ابن فايز والتحقوا بالصملَه. وشيخة العموم يتناوبها أبو اثنين والصييفي. ولا يقتصر تمايز الفصائل فيما بينها على الشيوخ وإنما يتمايزون أيضا في العزاوي، فلكل فرد عزوته الشخصية ثم لكل فصيل عزوة وهناك عزوة عامة كأن نقول خيال العرفا سبيعي. لكن عزوة آل ابا اثنين مثلا هي خيال العشوا وانا ابن علي، وعزوة آل مجفل خيال البلها وانا اخو نوره، وعزوة الجفيران خيال الشعثا وانا اخو نفلا.

أما الوسم فلا يوجد وسم يخص القبيلة كلها ولكن لكل فخذ أو بطن وسمه الخاص به وداخل الأفخاذ يضاف إلى الوسم وسم إضافي يسمى شاهد يميز الخمسات داخل الفصيل الواحد عن بعضها البعض. وقد توارثوا عادة وسم إبلهم منذ العصر الجاهلي وظل الوسم محتفظا باسمه وأهميته، يقول حريث بن عناب الطائي:

عوى ثم نادى هل أحسستم قلائصا وُسِمْنَ على الأفخاذ بالأمس أربعا

في هذه الإفادة التي سجلتها بوجود عدد من رواة وأبناء قبيلة بني رشيد توضح لنا عدد من النقاط التي تهمنا وتطرقنا لها مثل ديرة القبيلة والتفرعات القبلية وتراتبية شيوخ الفصائل داخل القبيلة والوسوم القبلية وشواهد الفصائل الأصغر، وكيف أن بعض فصائل القبيلة التحقت بها من قبائل أخرى.

بني رشيد وسمهم الكفّة. يقول الجهني من قصيدة طويله يوصّف غزوة بني رشيد عليهم:

جانا العقيد اللي من "أبْله" نحرنا اللي يحطّون المزاهب بالاكوار

اللي ربيع قلوبهو شوف اثرنا وسّامة الكفّه عسى ما لهم دار

وهم أصلهم من عبس، دليله قول عايض الأبيتر:

أنتم عتيبه وحن من عبس قوم على الشهب خيّاله

الديار اللي به بني رشيد هي ديار عنزه اول. بعد ما فاض ابن هذال وحسين الدويش واخلَوا هالديار جوك بني رشيد ومْسكوا هالديار. دليله يوم بنت ابن مجلاد توجّد على هالديار تقول:

البل حنت عذّبتنا بالاعوال تبي مغيب الشمس صيبة هواها

وجداه لو انا على الروض نزّال ثمايلٍ ينقع على الكبد ماها

والوجد الآخر كان وادى القهد سال يلحق على غز العشاير نماها

ويلاه ياوادٍ مقيمٍ به المال عينه تجيه من القرى جاش ماها

يلعب بها القمري ليا غطرف اللال وينسف على خضر الجرايد نماها

شيخ مشايخ بني رشيد بالزمان السابق قاسم ابن رشدان ابن راشد ابن براك ذْبِح بكون شريّفة بينهم وبين الجعافره. عيال قاسم خمسة هم سويد وفديغم وغلاب وماجد ودليم. دليم اكبرهم وهو اللي شاخ عقب ذبحة ابوه. والبرّاك بيت الشيخه ست بدايد. هذولا الرواشد اللي فيهم شيخة البراك وشيخة عموم بني رشيد، وْذلُو بركي (= وذوي بركي) قالطهم ابن نونان، والعويسات قالطهم مانع ابن ناكوت، والسوالم قالطهم ابن سالم، والقصبات قالطهم ابن مسعود، والخلوي قالطهم ابن خلوي، وْذلُو خليفه (= وذوي خليفه) قالطهم ابن خليفه. وشاهد البراك المندسّه، طرْقةٍ على خافي الاذن اليسرى من توالي جمهاة الراس. وشاهد ابن نونان هلال على الخد الايمن تحت شْحَمة الاذن مع الطرقه. وشاهد السوالم طرقه على الاذن اليمنى. ومن بني رشيد القلادان وفيهم شيخان وفريس مثل صنيتان ابن شميلان من المطيران وبدّاي ابن حمد من ذوي حمد وثامر ابن سعيدا من ذوي حمود وابن زيدان وابو كريّعات من الهدبان. ومن بني رشيد النوامسه، يقولون اصلهم من عنزه ومن قالطينهم ابن نومس وابن حنس من الرشود، والرشود بدال الكفه ياسمون الرويكب وسم الجعافره من عنزه. ومن بني رشيد الوهادين شيخهم ابن خزيّم ومنهم النملان وذلو حمرون واللويبان اللي منهم الفريجات وذلو موشى والفضِي والمفَضّي. ومن بني رشيد الخلويه شيخهم ابن داموك وشاهدهم الكفه مشتوله والردعه على الفخذ الايمن وحمايلهم الدواميك والفريح والرميح والطريس وذوي صبح. ومن بني رشيد الخيارات يقلط بهم ابن غْثَيّ ومنهم المغير شاهدهم هلال على الخد الايسر والدغَمَه

شاهدهم ثلاث مطارق واقفات على الخد الايمن. ومن بني رشيد الرويضات شيخهم ابن عريجه وشاهدهم الحيّطه، هلال مكفي فوق الكفه ومنهم العريجات (ومنهم الثنيان والحمدان) والمقاعيه جماعة المقوعي. ومن بني رشيد الزبون منهم الشويمان وعقب عتيق وعقب عتقا وعقب المجدور، وشواهدهم تفاخت، اللي يحط الخطام على خشم البعير واللي يحط مغزل على دارة الكفه وكلهم يقطعون الكفه. ومن بني رشيد العْونه منهم التويم والمكاحله والبغاليه حضر والقنور اللي منهم ابن قنور راعى السر، ومن قالطينهم ابن عتيق، وابن عتيق ياسم الكفه طلق بدون شاهد، على قول المثل: اطلقتني اطلاق كفة العتوق. ومن بني رشيد العجاونه شاهدهم هلال والا مطرق على مطق العصا من الرقبه من يمين. ومن بني رشيد المضابره، مضابرة الحره وشيخهم ابن جولان ومضابرة ابان وشيخهم ابن بدوي. ومن بني رشيد العوامره شاهدهم ردوع على الكفه ومن قالطينهم ابن عليثه وابن عدله. ومن بني رشيد المهيمزات شيخهم ابن هديبان ومنهم الزعاتره والنميّان والدناهره، الدناهره شيوخ وفرّيس. ومن بني رشيد العيضات اللي منهم الدحيلات جماعة ابن دحيله. ومن بني رشيد الشوالعه يقلط بهم ابن شويلع. ومن بني رشيد القعابيب عوارف وقضاة بني رشيد. ومن بني رشيد العوازم يقلط بهم ابن عالي وعزوتهم اولاد عطا. ومن بني رشيد الذيبه شيخهم ابن سمره وشاهدهم عرقاة على الساق تفصلها الثفنه عن الكفه ومنهم السمرات والهْونه. الذيبه مساكنهم شمال من المدينه غرب من خيبر، هم آخر حدود بني رشيد من غرب واللي يحادّونهم عنزه وبلي وجهينه. شيخهم ابن سمره هو شيخ عموم بني رشيد ما بين الحره والمدينه، اللي هم الذيبه والعراعره والفرادسه والمضابره والبراقعه والعوامره.

شيخ الشيوخ هو المرجع النهائي لكافة شؤون القبيلة، فهو الآمر الناهي وكلمته نافذة على الجميع، فهو المخول لإعلان الحرب أو الصلح مع القبائل الأخرى "**هو اللي يصحب ويركب وينقي**" (أي هو الذي يطلب الصلح أو يعلن الحرب، **يرد النقا**). والشيخ مُلزم برد المنهوبات التي نهبها أبناء قبيلته من قبيلة أخرى تربطها مع القبيلة اتفاقية صلح وسلام. وهو الذي يخلع من القبيلة الأفراد الذين يسيؤون إلى سمعتها، والمخلوع عندهم يسمّى "مْجَنّى" ويقولون إن **عليه جناة**. والشيخ فقط هو الذي له الحق في إلحاق شخص غريب بالقبيلة ليصبح فردا منها وتصبح ديته مكافئة لدية بقية أفراد القبيلة. وقد روى لي الشيخ حسين الحدب عن شيخة الحدب في آل ثابت بأن

الصحب والنقا من عند الحدب والرجل اللي من عشيرةٍ غير ما يِلْحْقُه الا الحدب. يعني أجنبي يبي يصير ثابتي مع آل ثابت يجي للحدب ويِلْحْقُه وتصيرٍ ديته دية ثابتي، خمسين وفرس، مدِّاوه الى ذْبِح مِدّى ثابتي خمسين ناقه وفرس.

ويشبهون سلطة الشيخ على أبناء القبيلة بأنها مثل **الصيره**، أي السياج الذي لا يستطيعون الخروج منه، ولذلك يقال للشيوخ الكبار بأنهم "**معمّرة الصيره**". وأبناء القبيلة يعتبرون شيخهم أبا لهم ويدعوهم أبناؤه، بمعنى أن له عليهم من حقوق الطاعة والولاء والاحترام والامتثال لأمره مثلما للوالد على أولاده. ويقولون عن من يخرج عن طاعة الشيخ ويستقل بأمره بأنه **نسف رْشاه على قَراه** أي أنه رمى رسنه على ظهره ولم يعد الشيخ ممسكا به، لذا فإنه يستطيع الذهاب حيثما يشاء وفي أي اتجاه يريد.

ويقولون إن شيخ الشيوخ له الحق في عقر ناقة من يفر من جماعته إذا تناوخت

قبيلته مع قبيلة أخرى لمنعه من الفرار وإثارة الذعر في صفوف المحاربين. وما ينزله الشيخ في هذه الحالة بأي من أبناء القبيلة من عقوبات يُعتبر **هافي ولا يطرَد بُه**، أي أنه لا أحد يثأر منه لما فعله أو يطالبه فيه، إلا القتل فليس له الحق في قتل أحد من جماعته. وهم عادة لا يتخذون من القتل عقابا، إن لم يكن للقصاص والثأر لدم مسفوك، وفي هذه الحالة لا يتدخل الشيخ إلا بطلب من أقرباء القاتل والمقتول الذين تترك لهم تسوية الأمور أو قتل القاتل. وصف لي الشيخ عبيد ابن بايق ابن ثنيان، شيخ الزميل من سنجارة من شمّر، الذي لقيته في هجرة أبا رواث صلاحيات الشيخ كما يلي:

> ما كل الثنيان لهم الاِمْلا (الامر والنهي) ولا يعقّرون. مثل الى نوّخت شمّر لعْنزِه ما يعقّر الا اللي بْوَرْثَة مطلق، مارثة مطلق، من عْيالُه، ما ضَرَب هَفى، هْفيان. التعقير يا جَت الزميل ونوّخت بهالنِّقْرة هذي وعنزة مقابلينهم، والا الروله، قالوا يابن ثنيان العرب هذي بغت تهِجّ، رِكِب فْرِسُه وما ضرب بهالسيف عْقرُه، اللي يِهِجّ من عْربُه هو، لاجل يِرِدِّهم. ما ضرب هْفيان الا الرقِبِه. والا صواب الرَّجِل وصواب المرِه وذبحة الناقه وكسر الرِّجِل وقطعة اليد هْفيان، ما يِطْرَد به. واللي ما هوب من عَقِب مطلق ما يعقِّر. والى تناوَخَوا العرب ابن ثنيان ياخذ المارِج، الفرس اللي ما عليه راعيه، أو الذلول اللي ما هو مَشْلوعٍ راعْيَه عَنَه، او البارود اللي ما وِخْذَت من يد راعْيَه، هذي لابن ثنيان. والى مِنّ ابن ثنيان قال يابن هذال تَرْن مِصِحْبَك، غَشى صِحْبُه على الزميل لو هم بالحسا، والى قال مردودٍ عليك النقا، صارت الزميل قوم.

هذه التراتبية في السلطة هي ما تعكسه أيديولوجيا النسب القبلي بنظامها التمفصلي. وهذا أيضا ما يجعل أيديولوجيا النسب سلاحا فعالا يمكن توظيفه في الصراع على السلطة. فأيّا كانت نقطة التمفصل التي نقف عندها فإن من يمسك بزمام السلطة عند هذا المستوى التمفصلي، سواء كان من الفصائل الصغرى أو من التي أكبر منها، سوف يوظف مفهوم عراقة النسب لدعم مزاعمه بأحقيته في الرئاسة وتولي مقاليد الأمور وشرعية ممارسته السلطة على الغير، كما ألمحنا سابقا (Kirchhoff 1955: 6-7)، علما بأن مصدر الدعم الحقيقي لسلطته هو القوة المادية والحجم الديموغرافي، إضافة إلى الصفات القيادية اللازمة. تتجلى الصفات القيادية من خلال المساهمة في اتخاذ القرارات التي هي شأن يومي في حياة الجماعة، بما في ذلك تنظيم الأعمال الجماعية مثل سقيا الأذواد والبحث لها عن مراعي جيدة والرحيل من منزل إلى منزل وتنظيم حَدْرات الامتيار وصد الغزاة والتعامل مع الضيوف والغرباء الذين يفدون إلى القطين في مهام مختلفة وتواجده حيثما توجد مشكلة ومساهمته في حلها (Peters 1990: 116-21). هذا بالإضافة إلى ما يتمتع به الشيخ من مؤهلات شخصية وقدرات ذاتية تتمثل في الكرم والشجاعة والشيمة والصبر والأناة وسعة الحلم وبعد النظر وحصافة الرأي والحكمة والحنكة ورجاحة العقل والقدرة على لم شمل القبيلة. كما يلزمه التحلي بفصاحة اللسان وبراعة البيان والبلاغة الكلامية والقدرة على الإقناع والتوفيق بين وجهات النظر والمصالح

المتعارضة والقدرة على حل الخلافات بين أفراد جماعته وأن يقتنع الجميع بأنه يضع مصلحة القبيلة فوق كل اعتبار. وبحكم موقعه الذي يعلو على بقية شيوخ الفروع في القبيلة فإنه يتحول إلى حَكَم يتوسط بين هؤلاء لحل خلافتهم لتبقى القبيلة قوية ومتماسكة قدر الإمكان. ولا تختلف مسؤوليات شيخ القبيلة في العصور المتأخرة عن مسؤولياته في العصر الجاهلي والتي يلخصها عفيف عبدالرحمن كما يلي:

> وواجبات سيد القبيلة كثيرة تتمثل في قيادته لها في الحروب، واستقبال وفود القبائل، وعقد الصلح، وعقد المحالفات، واتخاذ التدابير في سنيّ القحط، وإقامة الضيافات وتحديد حركات الظعون، وتحاشي الظلم، ونجدة المستغيث الملهوف، وحفظ الجوار، وإغاثة المُعْوِز والضعيف، وتحمل أكبر قسط من جرائر القبيلة ودياتها (عبدالرحمن ١٩٨٤: ٢١)

أما الدعم المادي فيأتي من عدة مصادر منها توفر المياه والمراعي الخصبة وغير ذلك من الثروات الطبيعية الموجودة على الأرض التي تحتلها جماعته، ومنها الموقع الاستراتيجي لديرتهم على طريق الحج أو على مفترق الطرق التجارية مما يعني تحصيل المكوس على العابرين والتبادل التجاري معهم وتقديم الخدمات لهم بمقابل مادي. يضاف إلى ذلك الكسب الذي يحصلون عليه من شن الغزوات، والذي يحتاج إلى رؤساء "عْقِدا" مظفرين من أسرة الشيخ وأبناء عمه يجرون الغزوات ويعودون منتصرين يسوقون الغنائم. ولا تفيد الثروة إن لم يستخدمها الشيخ في توطيد مركزه وبناء علاقات قوية ومتشعبة مع الآخرين ومحاولة ربطهم به من خلال علاقات اعتماد تجعلهم دائما مدينين له وموالين له مما يدفعهم إلى مراعاته وتقبل أوامره وتوجيهاته (Peters 1990: 122-3; 134). وتلعب علاقات الزوج والمصاهرة مع شيوخ القبائل الأخرى دورا لا يستهان به في تعزيز سلطة الشيخ على قبيلته. وأهم من ذلك أيضا الارتباط مع الدول والقوى المؤثرة في المنطقة التي تقع فيها ديرة القبيلة مثل الغساسنة والمناذرة في الأزمنة الغابرة ومثل الباب العالي وأشراف الحجاز وآل الرشيد في حائل في العصور المتأخرة، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة (Cole 1975: 100) .

ويستلم الشيخ معظم إيرادات القبيلة، مثل الصرة التي كانت تدفعها الدولة العثمانية سابقا للقبائل التي تقع ديارها على طريق الحج، ومثل الخيل والإبل "الهَدُو" التي تهديها له القبائل الأخرى مقابل السماح لهم بالرعي في ديرة القبيلة، ومثل الخاوة التي يدفعها المسافرون العابرون عبر ديار القبيلة أو من يريدون الورود على آبارها أو الخوة التي تدفعها القبائل الضعيفة أو القرى مقابل حماية القبيلة لها. كما أن الشيخ له حق معلوم من نفائس الكسب الذي يحصل عليه الغزاة، مثل فحل الإبل الأصيل أو الإبل الأصيلة أو الخيل التي تنحدر من سلالات عريقة ومرابط مشهورة، أو كما يقولون "الجلوبه والحلوبه والركوبه" أي الخيل أو الإبل التي تصلح للبيع بثمن باهض أو التي توفر مركبا فارها أو تدر حليبا غزيرا، أو بتعبير آخر "الخيل المطلوبه والركاب المنجوبه" والتي لا يقتنيها إلا الشيوخ (إلا أنه عادة في هذه الحالة يعوض من

يكسب هذه الفرس تعويضا مناسبا من الإبل أو يعطيه فرسا آخر أقل منها). وهذا ليس تسلطا من الشيخ بقدر ما هو إجراء احترازي للحفاظ على هذه السلالات النبيلة التي قد لا يستطيع البدوي العادي من توفير ما يلزم للقيام عليها والعناية بها.

واستئثار الشيخ بإيرادات القبيلة لا يعني بالضرورة أنه يبقيها كلها لنفسه لأن اقتصاد البادية يقوم على المهاداة المتمثلة في الكرم كما بيّنّا في مكان آخر، وفي إعادة التوزيع الذي هو أحد وسائل دمج النشاطات المعاشية وتنظيمها ويتمثل في جمع فائض الإنتاج على شكل خراج أو زكاة أو ضريبة أو ما شابه ذلك عند مركز تجميع يتمثل في شيخ القبيلة الذي يعيد توزيعه على شكل هبات وصدقات على المحتاجين أو ولائم وحفلات تقام في مختلف المناسبات. إمكانات الشيخ المادية تجعل من بيته مرتادا لأبناء القبيلة ولمن يفد عليهم من الضيوف للتحدث وشرب القهوة والتمتع بواجبات الضيافة ومستلزماتها.

ولا تنقطع محاولات شيوخ العشائر والبطون والأفخاذ للتخلص من سلطة شيخ العموم ليؤسس الواحد منهم لنفسه شيخة مستقلة لها نفس الامتيازات والإيرادات التي يحظى بها الشيخ. ويتم هذا الخروج "**التَّطلّع**" من سلطة الشيخ إما إذا استشعر الشيخ الفرعي أو العقيد في نفسه وفي جماعته التابعين له القوة الكافية لتحدي سلطة شيخ الشيوخ والاستقلال عنه، كما رأينا أعلاه في حكاية العقيد حسيب ابن مخيمر الشلاقي مع ابن ثنيان، أو إذا فعل فعلا يستحق أن يجازيه عليه الشيخ ويمنحه الاستقلال. وقد وصف لي خضير الربوض الذي التقيته في سكاكا كيفية طلوع الشيخ من شيخ آخر كما يلي:

> الى بَغى شيخٍ يَطْلع من امْرة شيخٍ ثاني. يَظْهر اما وِجب والا غصب. الوِجب يا من الرجل سَوّى معروف والا فعلٍ طيّب، جا شيخُه وقال انا سوّيت هالطيّبه. قال تستاهل الوِجب. قال ابي اتِطَلّع على ربعي. قال وعلى ربعك. وهذي الاخرى بالقوّه، يا من الرجل تِقاوى ربعُه وتضاعف هذاك على ما قال الطير ينهضنه جنحانه وريشه. والرجال، على ما قِيل، ما هي قروشٍ تْصَرّ بالجيب، مسامير، تْخَرق المخباه وتَظْهر.

الطلوع إجراء تترتب عليه نتائج مهمة، فهو يعني أنه لم يعد لشيخ القبيلة سلطة مطلقة على العقيد المتطلع ولا يحق له مشاركته كسبه أو أن يأخذ منه نفائس ما يغنمه مثل العبد والفرس والبارود وناقة الشداد والنوق الوضحاء، وما في حكمها. لكن الفرد لا يحصل على لقب "عقيد"، بما يترتب على هذا اللقب من امتيازات، إلا إذا اعترفت به القبيلة ومشائخ القبيلة، وهو اعتراف قد يضطر إلى أن ينتزعه انتزاعا. الفرد الذي تتوفر فيه صفات العقيد ومؤهلات القيادة ويحالفه الحظ يتحلق حوله أقاربه وأبناء عمه الذين ينقادون له ويصحبونه في غزواته ويشكلون سياجا حوله ونواة قوة يستند إليها لينتزع من الآخرين الاعتراف بعقادته، وهم الذين يشجعونه على الاستقلال عن شيخ القبيلة. ومن صالح رجال العشيرة أن يكون قائدهم

وعقيدهم من أقربائهم وجماعتهم الخاصين لأنه سوف يكون أكثر حرصا على مراعاة مشاعرهم ورعاية مصالحهم وعدم الاستئثار بكسبهم. وهكذا يشكل الطلوع أولى درجات الصعود على السلم الذي يقوده إلى تسنم موقع الزعامة والرئاسة. ومعلوم أن القوة تجلب معها مزيدا من القوة. فمن لديه القوة يتحول إلى مركز استقطاب. وكلما ارتفع شأن المرء كلما صعد نجمه. وكل خطوة يخطوها إلى الأعلى تقربه من القمة. لكن الفرق بين القمة والقاع(دة) أن القاعدة عريضة تتسع للكل ولا أحد يزاحم الآخرين للحصول على موقع فيها. أما القمة فهي حيز ضيق لا يتسع إلا لشخص واحد أو عدد محدود جدا من الأشخاص. لذا يشتد التدافع والتزاحم عليها ومن يسقط منها يسقط إلى الهاوية. ولذلك تحتد الصراعات على مركز شيخ عموم القبيلة، وقد تصل حدتها إلى درجة العنف والنزاع المسلح، وربما الاغتيال. ونظرا لأهمية هذا المنصب، بل حتى شيخ العشيرة أو الفخذ، غالبا ما يتم تداوله في نفس العائلة، وغالبا ما تقع صدامات ومشاحنات بين المتنازعين عليه نظرا لما يترتب عليه من امتيازات وحقوق. ومما يذكي حدة هذه الصراعات ويزيد من تأججها تدخل القوى الخارجية والدول المتنفذة ذات السلطة المركزية التي ترمي بثقلها إلى جانبٍ ضد جانب لتحقيق مآربها الخاصة وتطبق مبدأ سياسة فرق تسد فتزرع بذور الفتنة بين أبناء القبيلة لتسهل السيطرة عليها. وغالبا ما يحدث هذا التدخل الخارجي في شؤون القبائل التي تقع ديارها بين قوتين متنازعتين كل منهما تؤيد مرشحها لمنصب المشيخة على حساب المرشح الآخر. ولا ننس أن الكثير من الطرق التجارية المهمة كانت تمر عبر صحراء الجزيرة العربية وأن الجزيرة العربية كانت منذ الأزل تقع بين فكي كماشة البابليين من الشرق ومصر من الغرب ثم الفرس والرومان. ومنذ القدم وحتى عهد قريب كان كتاب الدواوين في الممالك المجاورة للجزيرة مهتمون بجمع المعلومات عن أنساب القبائل من شيوخ وأعيان القبائل الذين كانوا يفدون إليهم لأغراض وحاجات متعددة. ويعود جزء من اهتمام تلك الممالك بأنساب القبائل إلى رغبتهم في تأمين طرق التجارة والحج وتوزيع العطاءات على شيوخ القبائل المؤثرين لضمان حماية القوافل.

ونظرا لكثرة تناحر سادات القبيلة وتحاسدهم على الزعامة فيما بينهم غالبا ما تفلت السلطة من أيديهم ويتولاها أناس من خارج القبيلة. ومن أمثلة الصراعات على الشيخة في الأزمنة المتأخرة ما حصل على شيخة ولد علي من صراع بين آل هايس واليديان مما اضطر الايدا أن يستفزع بالعواجي الذي فزع له، وما حصل على شيخة ولد سليمان من صراع بين العواجي وبين المرتعد من اليمنه مما اضطر المرتعد إلى اللجوء إلى عوده ابو تايه، شيخ الحويطات لشن الغارات على العواجيه من هناك في محاولة منه لإضعافهم، وذلك بمساعدة الحويطات. وقد حصل نزاع على سلطة قبيلة مطير بين الدوشان أنفسهم حينما تقدم السن بسلطان الدويش، أبي فيصل، وارتخت قبضته على القبيلة وطمع ابن شقير بالشيخة، كما تقول الرواية

التالية:

نزل سلطان الدويش على القاعيّه، والى العرب راكبينٍ ابن شقير، سلطان الدويش عَوّد وفْتَرَت دعواوه والعرب انصفقَت مع ابن شقير. والى فيصل ولد سلطان جذع على اوّلُه، توّه ظاهر قال فيصل للصانع: يالصانع الى اصبحت رح يم الطويل هذاااااك اللي تْعَزِب من عنده البل وصح مع ظهور الشمس صيحة وْهَمَه، كِنّ علينا غاره، خل العرب تفزع. يوم صاح والخيل تفزع والدويش يركب معه الصمعا، بندقه الصمعا فْشِقّتْها فيها. يفزعون، يوم جوا الصانع والى والله ما من قوم: العافيه، العافيه، عوافي، عوافي. وتنحرف دَقْلات الخيل نكس ويجونك صافقينهن يم عربهم. وقم لك الدويش هو وابن نايف، ابن نايف ابن شقير، يتلاكزون ويلعبون على الخيل. ويوازْنُه ذيك النوبه ويلكزُه، فيصل وصل ابن شقير ولكزه بالبارود ياشاعطٍ جنبه، وقْبِلُه يم البيوت. يوم جا البيوت وهو يقوم على الحطب ويرجد هكالغمر ويشعم النار. الى الشايب جالسٍ فى الرقّه. الى نابطةٍ عيونه، انت يافيصل الدويش. قال الشايب: لا رحم ابوك انت ذبحت شيخ مطير؟ قال: لوك ما تبين اذبحه ما اخذت بنت ابن حثلين. هو خواله الحثلين فيصل. طالت السيره وقاموا يلعبون عاد ذولاك، انتم يال ماجد، قوم الشقير:

مــــــذهب وادوّر لـي قـــــعــــــود	وابن الحـــــمــــــيــــــدي حــــروتـه
لا بـد مــن شـلــفــــــــــا تـنـود	بــالــشــــــــــــيــخ والا دنـوتـه

قال فيصل:

يـالـلـي تـدور لـك قـــــعـــــــود	حـنـا تـرانـا حــــــــــــروتـه
تـراه فـي لـغـف الـنـفـــــــود	والــــذيـــب يــــاكـــل كـــلــــوتـــه

قام يلعب ابن نافي:

يـاســــــابقـي بِرّي لـهــــــا بـالبــــيـت	واذبح لـهـــا الـغـــالي من الـحـــيــــران
باغٍ ليــــا من الحـــبـــــال ارخـــيـت	تلحق بنا حــــمــــــرا ولد سلطان

قال شاعر الدويش:

ان كـــــان هو بـرِّك لهــــا فى البـــيـت	بـرّي لـهــــــا مع اول الـقـطـعـــــــان
حِــــرّم عليّـــــه كـــــان عنك اقـــــفـــيـت	والنفس واليـــهــــا عـــزيز الشــــان
امــــا تحط بخـــشـــــمك الحلتـــيت	والا تَـرَمّل خــــــزنـه الـوطـبــــــان

اما اصويك والا اذبحك.

ومن الأمثلة التي سجلها محمد الأحمد السديري في **أبطال من الصحراء** وسجلها ألاويس موزيل في كتابه عن الروله النزاعات بين الشعلان على شيخة الروله ومحاولة آل مشهور انتزاع الشيخة من آل نايف، وكلاهما ينتسبان لفخذ المرعض وقد تمكن آل نايف من استرداد شيختهما بمساعدة ساجر الرفدي وابن هذال شيخ قبائل العمارات (سديري ١٩٦٨: ١٢٢–٧؛ Musil 1927: 238-43; 1928a: 57-58). ولم تتوقف النزاعات عند هذا الحد بين عائلة الشعلان على رئاسة الروله بل إن النوري ابن هزاع تولى سلطة القبيلة بعدما أقدم على قتل أخيه الشيخ فهد ابن هزاع لمالأة الأخير للدولة العثمانية بما يتعارض مع مصلحة القبيلة (Lancaster 1981: 126). مثل هذه الصراعات تحدث حينما تصل السلطة القبلية إلى هذا المستوى المتقدم بحيث تشكل واردتها إغراء تصعب مقاومته (Musil 1927: 109, 353; 1928a: 58-9) . عند هذا

الحد يبدأ أبناء عم الشيخ، وربما حتى إخوانه، يشعرون أنهم، بحكم نسبهم، لهم نفس الأحقية التي للشيخ في الانتفاع من موارد القبيلة ويرون أنه ليس من حق الشيخ حجبها عنهم والاستئثار بها لنفسه ولا الاستحواذ على الحق المطلق في استخدام القوة ضد الغير ولضمان بقاء السلطة في يده وفي عَقِبِه. حينما تصل الأمور إلى هذه المرحلة قد يضطر الشيخ إلى توظيف العبيد والأجراء كحرس وجند لحمايته من أبناء عمه الذين لم يعد يثق بولائهم له ولا يمكنه الاعتماد عليهم في ممارسة سلطته على أبناء القبيلة لأن أقاربه لن يرضوا بالعمل عنده كخدم له ينفذون أوامره التي قد لا يتفقون معه فيها (Rosenfeld 1965: 179). ومن الأمثلة على ذلك ما يقوله ألاويس موزيل عن شيخ قبيلة الروله النوري ابن شعلان

> خلال عشرة الأيام الماضية لاحظت أن الأمير النوري (ابن شعلان) كان دائما مدججا بالسلاح أينما ذهب. إضافة إلى الخنجر ومسدس غاسر بثمانية بطون eight-barreled Gasser عبوّته ثمان وأربعين رصاصة كان يحمل بندقية قصيرة ويتمنطق بحزام يحتوي على١٢٠ رصاصة. وقد سألته متعجبا ما الذي يحمله على ذلك فأجابني: ياأخي هذه عادتنا، نحن في حالة حرب مع قبائل عديدة ولا ندري متى نتعرض لهجوم، وأنا بالذت علي أن أكون حذرا ومتيقظا لأنني لا أعلم متى ولا أين يمكن أن يهاجمني من يطلبونني بثأر، فأنا لا أنام وحيدا في الليل، علما بأن كل ما فعلته كان من أجل العائلة، لا بل من أجل القبيلة كلها. وكان يشير بذلك إلى قتله الشيخ السابق أخيه فهد الذي قتله أحد عبيده بأمر منه وإلى أخيه الآخر مشعل الذي قتله هو بيده (Musil 1927: 2).

ويسجل موزيل أيضا ملاحظاته وانطباعاته حينما وصل إلى بيت الشيخ عوده أبو تايه، شيخ الحويطات كما يلي:

> لقد دهشت حينما لاحظت أن كل واحد من الرجال الجالسين (في مجلس الشيخ عوده) يتمنطق بحزام معبأ بخراطيش الرصاص وكانوا حتى وهم جالسون في البيت ممسكين ببواريدهم. أما الشيخ فكان يتمنطق بحزامين من خراطيش الرصاص معبأة بما لا يقل عن ١٤٠ طلقة. واكتشفت بعد ذلك أن الشيخ عوده ورجاله كانوا متوجسين من هجوم قد يأتيهم من أقربائهم لشجار حدث بينهم يوم الإربعاء الماضي (Musil 1926: 17-8).

وهذا مثال آخر رويته عن ذيبان ابن جعيثن ابن سلامه ابن محيجين عن جده سلامه يدل على أن شيخ القبيلة عادة يقتني عددا من العبيد يحرسونه ويقاتلون معه وينفذون أوامره ضد الآخرين، لكن منهم من يأبى تقبل هذه الأوامر لأنه لا يرى لشيخ القبيلة ميزة عليه تجبره على الخضوع له بحكم أن كلاهما متساويان في النسب:

> سلامه ابن محيجين القعيقعي الرويلي من العوينان. يوم البداوه قبل تْخَبَر طْرادَه لِبْعَضَه ورِزْقَه ورا الحلال يتبعون الحيا، يشرّقون ويغربون. يربّعون بهالديار ويقيّظون بالغربيه، يروحون للغربيه حدرات يكيلون، والى جا الصفري وطاح الرطب جوا هنا لنواحي سكاكا. الحوادث اللي جرت عليه كثيره سلامه. أول تمرْجِلْتُه، على حكي الناس، هو جذع واخوه قَنّوف خيّال فرس. صْدفت ان قنوف صار حادرٍ يم العِراق يجيب كيل. والى مير يوم ان اهل حوران، جبل الدروز، غاروا عليهم وفْزَعَت الناس. وهو يجبر النسوان انت ياسلامه يفكّن حديد الفرس ويركبنُّه عليَه. وهكالنهار يتشوّع عليها. الرمح معه، يوم الرماح تْخَبَر، بس ان الرمح ما يِحْرِج بِطِلْقُه يرميه والا

فَكّ ربعُه هكالنهار، تِشَوّع بها، طلع له صيت. يوم جا قنّوف ولْيا مير يسمع حكي الناس على فعل سلامه، قال عاد: حَرْمَت علي الفرس وحلّت لك. ويتخيّلها مع ربعُه. الكاينه اللي هو يوافقْها يفِكّها، ويفك ربعه. بعدين صاروا اهلنا يم ابن مهيد ويم رْعيّة هكالديره، صارت الروله يمّهم هناك، يم الشنبل وهكالديره، ما هي اهل حلال واهل اباعر؟ ويتحالفون اهل الشمال ويغزون على الروله. يوم انهم تكاونوا ويجي صطام ابن شعلان، هو الشيخ هكاليوم، يجي يدِّب على العرب لا تمشي، لا تهجّ، مناخ، الى صار مناخ ينوّخونهم. وبالاسباب والاقدار يجي غرّاف، عبد ابن شعلان، ويْعَقر ناقةٍ لسلامه. يوم جا يا مير الناقه معقوره. من عَقَرها؟ قالوا: غرّاف جا شنق الطرش يبي ينوّخ العرب واوهَف على ناقتك وعقرها، ما درْي انها لك ياسلامه. قال: عاد غير اذبحه. والعبد يفضّ، يزبن على الشيخ، قال هالبليّه سعْرٍ ما ينّطِح، ما لنا به حيله. ويقوم سلامه يدير الفرس على بيت صطام ويحدى:

ياناقـــتي عـــقّــارها غـــرّاف	العـــبـــد ملعـــون الصليب
الى ندبتـــهـــا مـــيـــلاف	ومـــجـــمّـــعَــه تملا الصـــميل
ان مـــا ذبحت بناقـــتي غـــراف	ياعل مـــا عـــمـــري طويل

والعبد تضيق عليه وتفزع شيوخ الروله يتوجّهون على سلامه ويطرحونه ويرضونه ويَسْلم العبد.

ومن الأمثلة الأخرى ما حدث بين الدويش شيخ عموم قبيلة مطير وشبيب ابن جفران الفغم المطيري حيث أرسل الدويش رسالة إلى الفغم تحمل تهديدا مع شخص يدعى الخرينق مما أغضب الفغم فرد بهذه القصيدة:

ياشـيخ هيّـضت الطواري بممـشـاك	**ذكّـرتنا اللي مـرمـسـاتٍ بْعـادِ**
كـان انت تسـمع كل من جـاك واغـواك	**فـالله مـوسّـعـهـا لكل البـوادي**
تلقى العـوض فـينا الخـرينق الى جـاك	**وتفـقـد مـواقـفنا نهـار الطراد**
حنا سَـعَـد عـينك الى عـمـست ارياك	**لى جـا نهـار فـيـه كِـثـر التنادي**
خـيّـالنا يضـرب على حـوض الادراك	**مـا يسند الا الرمح غـادٍ توادي**

وعن خلافات الدويش مع الفغم تقول رواية أخرى:

الفْغَمه يضادون الدوشان وراد الله انهم يجونهم العجمان ويتصاحبون هم واياهم ويامر الله ضايد الفغم ويخم له زملٍ من زمل العجمان والى فيهن بعيرٍ اصيل. قام الدويش على الفغمه وادّى الزمل منهم. البعير الطيب لوذوا به، البعير الاصيل ابعدوا به. قام العجمي يتردد يبي البعير، ويتردد يبي البعير. قالوا: رح وراك يارجال الدويش، علّم الدويش بهالكليمات وان بغى يثور يثور وان بغى يسنع العجمي يسنعه. قال: وش اقول؟ قالوا قل:

ياراكبٍ من عندنا فـوق شـقـران	غب المطر والخـد مـا قَفّ سـيله
يهـذل كـمـا يهـذل مع الدو سـرحـان	راعـيـه مـا يلحق طوارف شليله
والى نهـضت اله العـصـا تقل شـيـهـان	واليـا كـربت اله الرسن رز ذيله
سج القـعـود ونوخـه عند سلطان	ولد الحـمـيـدي شـيخ كل القـبـيله
ان كـان مـجلسـهم هشـاهيش وذهان	يدورون للعـجـمي بعـيـرٍ بديله
قل له قـعـودٍ هافيٍ عند ضـيـدان	حـمـاي بالضـيـقـات تالى الدبيله

قال: ياعجمي عاين زملي خمس وعشرين جمل طب وسطه خذ لك بعير وخل هالمطيري اللي طس بقعوده.

ولكي يحتفظ شيخ العموم بمنصبه فإنه يحتاج إلى عصبة قوية وكثيرة العدد من

الأخوة والأبناء وأبناء العم الأقربين الذين يقفون معه في الملمات (Marx 1967: 138).
يقول ساكر الخمشي:

من خلقة الدنيا وخلقة سماعين   ما شيخٍ الا كود تتليه عانه

والفصيل الذي ينتمي له شيخ العموم عادة هو الفصيل الأكبر والأقوى ويستمد قوته من قوة الشيخ، ولذا يحرص أبناء الفصيل على بقاء الشيخة فيهم لأن ذلك مما يعلي من شأن فصيلهم وتفوقه على بقية الفصائل ولما يجلب لهم ذلك من منافع وامتيازات مثل حيازة الأرضين واستقطاب الأتباع وفرض الخاوات، وما في حكم ذلك (Marx 1967: 65, 130). كما أن من ينتمون لأسرة الشيخ لهم حق **العقبه**، وهي الاستئثار بنفائس الخيل والإبل والأسلحة التي يكسبها أبناء قبيلتهم من القبائل الأخرى. كذلك لهم نوع من السلطة الروحية والمعنوية على الآخرين لما يتمتعون به من حظ وبركة، حسب اعتقاد البدو. ولذلك غالبا ما يدعي هؤلاء أن نسبهم يرجع إلى الأشراف أو بني هاشم. كما تذكر أخبار عرب الجاهلية أن معظم شيوخ ربيعة كانوا من كندة اليمنية. ومن يدعون الانتساب للأشراف يفعلون ذلك تعزيزا لسلطتهم اعتقادا منهم أن هذا مما يضفي عليهم قدرا من القدسية ويزيد من رصيدهم الروحي المتمثل في البركة التي يؤمن بها البدو إيمانا قويا مثل إيمانهم بالحظ.

ومع ذلك فإنه للاحتفاظ بموقعه يحتاج شيخ القبيلة أن يكون حكيما في ممارسة سلطته على الشيوخ الأدنى منه وإلا انفضوا عنه، فلا بد أن يجمع بين الحزم والحلم في تعامله معهم فلا يتبع سياسة تنفرهم منه، ولكن في نفس الوقت لا يتهاون معهم فيخرجون عن سلطته أو ينافسونه على السلطة. ومما يساعد على وحدة القبيلة والتفاف الشيوخ الفرعيين حول شيخ العموم هو قناعتهم بضرورة التكاتف والعصبية لحماية مصالحهم والدفاع عن أنفسهم وإلا انكسرت شوكتهم وأصبحوا لقمة سائغة للآخرين. فشيوخ العشائر يعتبرون أنفسهم أندادا وأقرانا لكنهم يوكلون زمام الأمور لمن يعتبرونه الأفضل والأجدر من بينهم والذي هو في نهاية المطاف يستمد قوته من تكاتفهم حوله وانقيادهم له على شرط أن يشاركهم في المصالح ويشاورهم في الأمر ولا يخرج عن رأيهم وعن إجماعهم.

كما يحتاج الشيخ إلى حملة دعائية ضخمة تتمثل فيما يدبج فيه وفي عصبته الأقربين وفصيله من قصائد المدح وما ينسج حول شخصياتهم من حكايات تميل إلى المبالغة تعلي من شأنهم وتصفهم بالشجاعة والفروسية والكرم وسداد الرأي، وربما البركة وما يشبه المعجزات. ولذا تتنافس القبائل حول نسبة بعض القصائد والقصص البطولية لها، كما هو الحال بالنسبة لما يسمونهم **هل العَشِر** التي تتحدث عن عشرين من الغزاة مترادفين على عشر من الركائب حققوا أعملا بطولية. فكل من سبيع والدواسر ومطير تدعي أن "**هل العَشِر**" منهم. كما يدور جدل حول القبر الذي

التجأ له الغزاة هل هو قبر الصييفي أم قبر عساف ابو اثنين. وقد تأخذ هذه الحكايات والأشعار شكل الأساطير الخرافية مثل تلك الأساطير والأشعار التي تحاك حول مكازي ابن فرحان ابن سعيد من العليان من عبده من شمرالذي يدعى "مْعَشّى الذيب" والذي تقول الأسطورة إنه نحر شاته للذئب لما سمعه يعوي من الجوع، وتلك الأساطير التي تروى عن شايع الامسح جد قبيلة الرمال وابنه عَمِيره، علما بأن شايع حسب رواياتهم لم يكن موغلا في القدم وإنما على عهد العريعر حكام الأحساء والأشراف حكام الحجاز. ومن الروايات التي تبدو عليها المسحة الأسطورية هذه الرواية التي يصف فيها أحد الرواة الذين شاركوا في أحد مغازي غضبان ابن رمال ما فعله غضبان لما نفد ماءهم في أحد المظامي المهلكة وكادوا يموتون عطشا:

> حنا بْطَلَعة الجوزا، بالقيض. يوم جينا مع هالمضماه، اللي لا هي من الوادي ولا هي من مغير الطبيق، الى مير لو تشخط بالشخّاط باثم الرجل علِق، عطشا. قال غضبان: صل بنا يابن فالح، صل بنا نبي نِطّلب، لا يهلكنا الله. قال: انا ما أقدر اصلي بكم وانا أكذب على البنات أقول ابيكن وانا ادوّر من وراهن واللي هذي عقيدته ما يصلي بكم. قال: انا وانا اخو دليل طاهر الفرج طاهر القلب. يقول وهو يتعفّر ويتلقّى القبله وهو يصلّي بهم. ويكشف غدفته؛ قال: ياالله كان لي شْحَذةٍ عندك انك لا تذبح سنجاره بسببي، يقال هو سبتهم. يوم جا القايله يا مار يوم نشَت هكالمزنه بطلعة الجوزا يقول يما جت فوقنا يقول يا مير يوم انه رْعَدت وبرقت وهي تِنْقِصِم على الروض اللي هم به، اللي قدامه نِكَس عليه واللي قفاه دَرْهَم عليه لما رويوا هم واباعرهم. ويمتلي ثلاث ريضان وشنق الجموع من يمين ومن يسار ما جاوه المطر وهي تِكْتَفّ على بْعَضَه ونشرب ونملى القرب والجيش نحوشُه. وهذاك اتلى علمنا بالشر. وسلامة طولك.

وقد سمعت وقرأت هذه الحكاية الأسطورية مرارا وتكرارا عن العديد من الشخصيات الذين وصلت سمعتهم إلى مراتب البطولة الأسطورية، اقرأ ما كتبه ألاويس موزيل نقلا عن دليله ومرافقه بليهان المصرب وهو يتحدث عن تركي ابن مهيد لما مروا بقبره في وادي الهري في صحراء الشمال والذي يتبرك به الغزاة:

> نحن البدو لا يوجد لدينا قديسون كما عند القرويين الذين يدّعون أننا لن ندخل الجنة. لكن دعني أخبرك الحقيقة؛ نحن أصلا لا نريد الذهاب هناك إن كانوا هم سيكونون هناك. نحن نقدّس تركي لأنه حبيب الله. لقد شن غارات كثيرة لا تحصى وعاد منها كلها سالما وغانما. وفي أحد المرات أدركهم ظمأ شديد هو ورفاقه في الصحراء. ولشدة جزعه رفع يده بالدعاء: اللهم ياربي وإلهي ارحمنا وأغثنا.
>
> تصور ياموسى ما حدث. استجاب الله لدعائه وأرسل من جهة الجنوب الغربي سحابة سوداء وأمرتها الملائكة أن تتوقف فوق رؤوس تركي ورفاقه حيث هطل عليهم مطرها مدرارا (Musil 1930: 53-4).[١]

---

(١) تجد شواهد أخرى على التبرك بقبور الأبطال والدخالة عليهم في حديثنا عن الصييفي في حديثنا عن الدخالة في الفصل الخاص بالقضاء العرفي وفي إفادة مْلَهّي ابن بنيه عن مقتل تركي ابن مهيد في الفصل الخاص بصراع الرموز، وقد اتخذ خلف الإذن من تبرك بني صخر بقبور أبطالهم مجالا للتندر بهم في قوله:

فــرج مع اســعــد لايعــوهم شــيــاطين   يــارمــيــح حظ جــدودكم بــانــخــدام

وقد فسّر لي مْلَهّي هذا البيت قائلا: بني صخر لهم جدود يتبرّكون بهم، يعتنون بهم، وعناية اسعد وعناية فرج.

الحياة القبلية

إن كانت الكثير من الدراسات السابقة ركزت على الاستفادة من الشعر العربي، جاهليه ونبطيه، كمرجع تاريخي وجغرافي فإن هذه الدراسة، كما بيّنا في المقدمة، تطمح إلى أن تبين أهميته كمصدر للدراسات الثقافية والاجتماعية. ولا بد من التأكيد على أهمية الربط بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية لأن كلا منهما يشكل مادة تساعد على فهم الآخر وتَمَثُّله على صورته الصحيحة. لذا لا ينبغي التوقف في مقارناتنا بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي عند حد المقارنة الأدبية واللغوية، بل لا بد أن نتعدى ذلك لعقد مقارنات بين ثقافة العصر الجاهلي وثقافة العصور المتأخرة للتأكيد على الاستمرارية الثقافية والاجتماعية في الجزيرة العربية. دراسة مجتمع البدو وثقافتهم ولغتهم وأدبهم هي وسيلة من أهم الوسائل لفهم حقيقة الأدب الجاهلي والحياة الجاهلية. النتائج التي نتوصل إليها عبر هذا الطريق ستهدينا وتنير لنا سبل البحث عما كانت عليه الحياة العربية في الجاهلية وصدر الإسلام.

ملكية الأرض

يعترف عرب الجزيرة بثلاثة أصناف من الثروة هي المال وتعني النقود، والملك وتعني الأرض، والحلال وتعني الأنعام، وخصوصا الإبل والضأن والذي يتضح من اسمها (حلال وهي المضادة للحرام) أنها أسمى وأشرف أنواع الملكية، ومن هنا كانت البداوة وحياة الرعي رمزا للنبل والأصالة والشرف (Marx 1967: 53). وما يهمنا في هذا المقام هو الملكية الثابتة المتمثلة في ملكية الأرض نظرا لأن توريث الأرض والحق في استخدامها هو الأكثر من بين أصناف الملكية ارتباطا بالنسب والانتماء العشائري. نجد مثلا أن الأقدمية في التواجد على الأرض وإحيائها وسكناها واستغلالها جيلا بعد جيل تعطي نوعا من حق الملكية لها لذا تحرص القبائل شبه المستقرة على الاحتفاظ بتسلسل أنسابها وصولا إلى الجد الذي انتقل إلى تلك البقعة واشتراها أو أحياها أو حفر فيها بئرا أو غرس نخلا أو أثلا وذلك من أجل إثبات أولويتها ودعم حجتها في ملكية الأرض، خصوصا في غياب صكوك التملك الموثقة من سلطة مخولة.

يفترض الاقتصاديون أن البشرية في مراحل نشأتها الأولى لم تعرف الملكية الخاصة وكانت خيرات الأرض ملكا مشاعا للجميع. ويضيفون إن مصدر قيمة أي سلعة يتحدد فيما بُذل في إنتاجها من عمل وجهد إنساني. العمل الإنساني هو الذي يحول الثروات من حالتها الطبيعية ليجعل منها سلعا وطيّبات ينتفع بها الإنسان، أي يضفي عليها قيمة، ومن يضفي قيمة على الشيء يكتسب بذلك الحق ليتملّكه، فهذا حقه الطبيعي. فكل شيء يحصل عليه الإنسان بجهده الخاص وعمل يده يصبح ملكا

له لوحده وله حق التصرف المطلق فيه. وعلى هذا الأساس فإن الأرض تصبح ملكا لمن أحيا مواتها فزرعها أو بنى عليها أو شيد عليها منشآت من أي نوع. وحيث أن البدو لا يزرعون ولا يبنون بيوتا ولا يشيدون أي نوع من المنشآت، فعلى أي أساس يحق لهم ادعاء ملكية الأرض، وما هو الشكل الذي تتخذه هذه الملكية؟

لكل قبيلة بدوية ديرة شاسعة الأطراف تجول فيها حيث تجد ما تحتاجه من آبار للسقيا وفلاة للمرعى وأماكن احتطاب وصيد. وكل ما في ديرة القبيلة من ماء ومرعى وثروات طبيعية ملك مشاع للجميع ينتفعون به وهم مستعدون دوما لحمايته والدفاع عنه. ولا يسمح أبناء القبيلة لغيرهم أن يتعدّى على ديرتهم أو يستفيد من مواردها الطبيعية أو يمر منها إلا بإذن منهم ومقابل دفع الخاوة لهم بالنسبة للقبائل الضعيفة أو دفع الرتاعة بالنسبة للقبائل القوية، وسوف نفصل القول في هذه الأمور في الفصل الذي نتحدث فيه عن **سلوم العرب**. وامتلاك القبيلة لديرتها أحد مؤشرات القوة والشرف ونبل الأصل، لأن القبائل الضعيفة، أو من يسمون **عوج دَخَان** لا يملكون ديرة تخصهم بل هم دائما تربطهم علاقة سيد ومسود مع قبيلة قوية يدفعون لها الخاوة مقابل السماح لهم بالرعي في ديرتهم والاستسقاء من آبارهم. وتنطبع في ذهن ابن القبيلة ما تتميز به ديرتها من معالم جغرافية ومظاهر تضاريسية ومزايا طبيعية وما تحتويه من تلاع وشعاب ووديان ورياض وفياض وجبال وطرق صحراوية، كما يعرف حدودها ومناطق تماسها الخطرة مع القبائل المجاورة. والكثير من القبائل يتخذون من ديرتهم عزوة لهم مثل البعيّر الذين يعتزون بالشعبة فيقولون: خيال الشعبتين. وبحكم حركية الحياة البدوية تنشأ بين البدوي وبين الجغرافيا علاقة خاصة يعكسها موروثه اللغوي والشعري كما ترد في مواضيع مثل الرحلة أو الاستغاثة، كما سنبينه بتفصيل أكثر حينما نتحدث عن قهر الصحراء في الفصل الأخير.

وتترك القبيلة بصمتها على ديرتها من خلال الأسماء التي تطلقها على بعض المواقع تخليدا لحدث مهم وقع في ذلك المكان، وبهذه الطريقة يتم الربط بين تاريخ القبيلة وجغرافيا الديرة وتضاريسها. وتتغير أسماء هذه الأماكن تبعا لتعاقب القبائل وتعاقب الأحداث عليها. من الأمثلة على هذه الأسماء "ريع المْغَنّي" وهو منطقة فاصلة تقع بين ديار شمر وديار عنزة، فإذا عبره غزاة عنزة متجهين إلى ديارهم بعد إغارتهم على شمر أمِنوا فرفعوا عقيرتهم بالغناء، وكذا الحال مع غزاة شمر، وهو الذي يقول فيه فهيد الفَواري:

قالوا بواعه والمصيّد خصيبِ   وتسابقن ريع المغني جناديب

وهناك "أبرق المكلا" الذي تغير اسمه إلى "ابرق الشيوخ" بعدما قُتل عنده عقاب وحجاب أبناء سعدون العواجي. وهناك "خل الشويهري" وهو طريق ابتدعه هذلول الشويهري في غزواته على عنزة فسُمي باسمه وذلك بعد أن منعه طلال ابن رمال من

سلوك الخل الذي يمر من جبه لأن ابن رمال كان قد تعهد لابن شعلان أن لا يسمح لغزاة شمر من المرور عن طريق خل جبة. وهناك "الوقّادية" سميت بذلك لأن قاعد ابن مجلاد حينما قدم من الجوف في غزوته على الوطيفي عند جبه طلب من عبد له أن يتوقف عند كثيب رملي مرتفع "نازيه" بالقرب من عْليم الظما في منتصف الطريق ليوقد نارا تهتدي بها فلول الغزو بعد إنجاز مهمتهم:

الوقاديه هذي ما اسمه الوقاديه هكالحين، هي هذي نازيةٍ طويله، طعس رمل، عند عليم الظما اللي يْذَكّر. قاعد ابن مجلاد والغزو الي معه أَخَذَوا معهم بعض الروِيّ وْخَلَّوا بْعَضَه الاخر عند العبد وقالوا: عاد انت يالعبد خلك وقّاد، لا تموت النار الليلة الفلانيه، اللي ورا الابْلِه[1]، لا تموت النار لما نجيك، خلوه يقعد بمحلُّه هو والروِيّ.

وهناك "المقناة" (اشتقاقها من الاقتناء) قريبا من جبة كان غزاة شمر إذا وصلوها أمنوا وتأكدوا من أن القوم لن يتمكنوا من استنقاذ ما نهبوه منهم ودفعوا بكسبهم إلى جبه ثم أعادوا الكرة غازين مرة أخرى. يقول نايف ابن طعيسان:

المقناة هذاتي عند جبه. المردود اوّل هذي سنجارة والرمال يوم تغزي مع جارد ومع هجهوج ومع طلال ومع ابن رخيص ومع العْقدا. إلى وصلوا المقناة عرفوا ان فودهم، المِسْوَق، سلم زبّنوه على اهلهم وردّوا من عند المقناة غزوٍ مرّةٍ ثانيه. هاللي عاد يقول:

قم نشّد المقناة كم جاه مردود — كم مِسْوَقٍ مع خلَّها رعّجَنّه
ياما تمثناها من الهِجِن والفود — اقفاي واقبالٍ وهن يرهجنه

لكن ارتباطات البدوي مع الأرض تشبه ارتباطاته مع الحلفاء، فهي ارتباطات ظرفية ومرنة لديها القابلية لإعادة التشكيل حسب الظروف ومتطلبات البقاء، خصوصا وأن ثروة البدوي حلال متحرك يستطيع نقله معه أينما ذهب، وما يهمه ليس الأرض ذاتها وإنما ما على وجه الأرض من ماء ومرعى له ولحلاله ومن موارد طبيعية أخرى يمكنه الانتفاع بها. وأرض القبيلة ملك مشاع لجميع أبناء القبيلة بحيث لا يحق لأحد منهم أن يدعي ملكيتها أو يتصرف بمفرده ببيع أي جزء منها. والبدوي بذلك يختلف عن الفلاح الذي تتطلب حياته الاستقرار ويلزمه تملك الأرض لاستصلاحها وزراعتها وإقامة منشآت عليها للري والسكن وما شابه ذلك من أملاك ثابتة وما تنتجه الأرض من غلال ونخيل يستحيل نقلها. فالأرض بالنسبة للفلاح هي الملك، أما بالنسبة للبدوي فهي مجرد أماكن للرعي والاحتطاب والسقيا وحيثما وجدت هذا الموارد تذهب القبيلة لترعى أنعامها إن لم يعترض سبيلها قبيلة أقوى منها تصدها عنها. فقد تعاقبت القبائل من بني خالد إلى الرولة وأخيرا شمر على مناطق اللبة والحزول في شمال الجزيرة، وذلك لوفرة مائها وطيب مرعاها. ويقول دونالد كول عن قبيلة المرة أنهم هاجروا من منطقة نجران منذ ما يقرب من مئتي سنة وعبروا الربع الخالي ليستقر جماعة المرضّف في يبرين وجماعة ابن شريم في الأحساء (Cole 1975: 99). نظرا للنزاعات القبلية التي لا تنقطع وتفاوت حظوظ القبائل

(١) في تعداد تتابع لليالي يقولون "الليله" وما بعدها "القابله" وما بعد ذلك "الابلِه".

بين القوة والضعف بسبب القحط والأوبئة وما شاكل ذلك فإن القبائل في تموج مستمر. وسوف نلاحظ بوضوح هذه التموجات القبلية لو قارنا مثلا بين ما كتبه ياقوت الحموي في كتابه **معجم البلدان** عن سكنى بعض القرى والمواقع ومن آلت إليه سكناها حينما جاء ابن بليهد والعبودي وابن جنيدل وابن خميس وغيرهم من المتأخرين ليكتبوا عن جغرافيتها وسكانها وتواريخها في القرن العشرين. أما القبائل القوية التي تمتلك ديارا شاسعة تتضمن بيئات متنوعة وموارد طبيعية مختلفة تكفي لإعاشتها فإنها تبقى تجول في ديرتها ولا تغادرها. هؤلاء كانوا في الجاهلية يسمون أرحاء العرب "وإنما سميت هذه أرحاء لأنها أحرزت دورا ومياها لم يكن للعرب مثلها ولم تبرح من أوطانها ودارت في دورها كالأرحاء على أقطابها." (ابن عبدر به ١٩٨٣/ ٣: ٣٣٥). وقد لا تتمكن القبيلة من الاستقرار في ديرتها إلا لعدد من الأجيال فتضطر للجلاء عنها أو يأتي من هو أقوى منها ويزيحها عنها، ويقول في أمثالهم: **نجد لمن طالت قناته**. وقد تحدث الشيخ محمد بن بليهد باستفاضة عن هذا الموضوع (١٩٧٢/٢: ١٢٧-٣١، ٥: ٢٢٩). يقول ابن بليهد في حديثه عن موضع أبو دخن:

> وموقعه بين الشرف والشريفي وسط نجد، بين النشاش وجبل ثهلان، وهو في بلاد بني نمير في الجاهلية وفي صدر الإسلام ثم جاءت بنو لام واحتلتها فلا أعلم عن مدة إقامتهم فيها ثم جاءت عنزة واحتلتها ومما يؤيد هذا الاحتلال تملكهم بعض البقاع مثل (الحناكية) لابن هذال و(الحائط) لابن مجلاد و(عقلة الصقور) والصقور بطن من عنزة و(البحيرة) من آبار ظرية (كذا!) لابن بحير العنزي، ومواكر الطيور التي في جبال نجد عليها وسوم عنزة ثم جاءت مطير فأخرجت عنزة ومدت جرانها في نجد، ثم جاءت قحطان وكان بينهم وبين مطير حروب وأخرجتهم قحطان، ومما يؤيد ما ذهبنا إليه قول الشاعرة المشهورة مويضي البرازية حين قالت من الشعر النبطي:
>
> نجـد حـمـيناها من اولاد وايل ... واليـوم عـدونا سكن وادي الراك
>
> فـامّا احـتـمـيناها بحـد السـلايل ... لا بد نـعطى الشـاة ذولا وذولاك
>
> ثم جاءت عتيبة وأخرجت قحطان من نجد وبقوا فيها إلى هذا العهد (بليهد ١٩٧٢/٥: ٢٢٩).

وفي تغلب عتيبة على نجد يقول ضيف الله العفار ابن حميد:

ذولا نصـالحـهم وذولا لنا قـوم ... واكـوان يشـبع غِـبّـها كل حـايم

لما سكنّا نجـد من غـيـر مـعلوم ... بصـولات تلقى به صـفـا الجـو غـايم

يانجـد مـا والله نزلناك بسلوم ... ولا انتي بورث جـدودنا اللي قـدايم

خـذناك عـقب مـدارك العـمـر والسوم ... سـومٍ يْخَـسّـر لابسـات اللثـايم

وغالبا ما تسجل القبائل تاريخ هجراتها الجماعية في صيغة أساطير يتناقلونها صاغرا عن كابر مثل أسطورة سد مأرب أو ما يحاك من أساطير عن نزوح طي إلى الجبلين (علي ١٩٩٣/٤: ٤٥٠) ومن أقدم الرحلات المشهورة رحلة بني هلال عن نجد وتلتها بعد ذلك بعدة قرون رحلة الضياغم. وتروي الأساطير حكايات عن رحيل بهيج عن عقدة وقصائد لابنته تتوجد على أملاكهم ونخيلهم هناك. ومن المتوارث عند الرواة

أن عبدة هم الذين أزاحوا سنبس الطائية عن بلادهم في الجبلين، كما تقول القصيدة: **قبلك بهيج حدّروه السناعيس// من عقده اللي ما يزحزح قناها**. ومن الرحلات المشهورة في العصور المتأخرة رحيل فارس الجربا عن نجد وكذلك رحيل العمارات من عنزة التي سجلها عبد ابن هذال في قصيدته المشهورة حيث أنه لم يتمكن من الرحيل معهم.

علاقة البدوي بالأرض علاقة ظرفية وتتخذ ملكيته لها أشكالا مختلفة تناولنا بعضا منها بشيء من التفصيل في مواقع أخرى من هذا الكتاب ويمكن إجمالها فيما يلي، علما بأن هذا الموضوع موضوع شائك يحتاج إلى دراسة أوفى وأعمق. ما يتعلق بالمراعي والفلوات الشاسعة التي تقع في ديرة القبيلة مثل الحماد واللبة والخنفة والحزول وما إلى ذلك فإن القبائل تتناوب عليها بحكم قوتها وضعفها، فأي قبيلة تستشعر في نفسها القوة قد تسبق جارتها وتسرّح أذوادها في تلك المفالي، ولكنها بفعلها هذا تعرض أذوادها للنهب من القبائل المجاورة. وقد تدعي أحد بطون القبيلة أو أحد أفخاذها ملكية بعض الآبار أو الجيان (حفر ابن رخيص، مثلا)، وهذا في حد ذاته أحد المؤشرات على أن استغلال المفالي والمراعي المحيطة بهذه الآبار والجيان سيكون مقتصرا على ذلك الفخذ أو البطن الذي يملك الآبار نظرا لتوفر الماء لهم، أو أن لهم حق الأولية، على الأقل، في استغلال المراعي المحيطة بآبارهم (Marx 1967: 89). أي أن ملكية مصادر الماء تسبق ملكية الأرض والمراعي التي أصلا لا يمكن الاستفادة منها بدون الماء (Smith 1972: 104). ولا بأس من الإشارة هنا إلى أن البدو أنفسهم نادرا ما يحفرون الآبار لأن حفرها في المناطق الصخرية يحتاج إلى معدات ومهارات لا يمتلكونها، وحفرها في المناطق الرملية والرخوة يحتاج إلى عمليات طَيّ أيضا لا يحسنونها. ما يحدث هو أنهم في الغالب يجدون آبارا قديمة مدفونة، ويسمونها **جاهلية**، فيعيدون حفرها.

يمكن القول باختصار إنه في غياب السلطة الشرعية التي تحمي حقوق التملك وتضمن الالتزام بعقود نقل الملكية وصكوك البيع والشراء تصبح القوة هي الضمانة الوحيدة للاحتفاظ بملكية الأرض، أو كما يقولون **بخشم البارود**. فالأرض لك ما لم يغلبك عليها أو يسبقك إليها من هو أقوى منك. والأرض في ذلك لا تختلف عن أذواد الإبل وغيرها من ممتلكات البدوي التي لا يستطيع الاحتفاظ بها ما لم تتوفر له القوة اللازمة. ومن الطبيعي أن القبيلة الأقوى، بعدد رجالها وخيولها وإبلها وما تملكه من عدة وعتاد، سوف تستحوذ على الأراضي الأفضل والغنية بمياهها ومراعيها الخصبة ومواردها الطبيعية الأخرى، وقد تجتاح ديار قبيلة أضعف منها إذا لم تتوفر المراعي في ديارها. وسوف نعود إلى هذا الموضوع حينما نتحدث عن علاقات القبائل بعضها ببعض في الفصل الذي نتناول فيه **سلوم العرب**. كذلك لو تغيبت القبيلة أو أبعدت عن ديرتها، فقد تحتلها قبيلة أخرى أثناء فترة غيابها. يقول مبيريك

التنباوي ينخى الطواله ويحثهم على العودة إلى ديارهم بعد أن نزلوها العواجيه:

يادار نزّال الغَـــبـــيّــــه عَنِك غـــــاب تعطّريّ لرْحَـــيّلٍ هـو وســــعــــدون
انخى هل الـهـدلا ليـا صـار ضـبـضـاب الـلـي عـلـى كـل المراجل يـعــــيّـــــون

وأحيانا تكون المفالي مملوكة إسميا لهذه القبيلة أو تلك، كأن تدعي قبيلة الروله أن منطقة الحماد لها، لكن الروله لو أخلوا المنطقة لسبب أو لآخر فإن قبيلة أخرى، كالشرارات مثلا، قد تستغل الفرصة وتسرح أذوادها هناك. وهناك أيضا إمكانية الرعي في مراعي قبيلة أخرى مقابل دفع **الرتاعه** وما شابهها من الأعراف التي سنفصل القول فيها في الفصل الذي نتحدث فيه عن **سلوم العرب**. ولكن ما دمنا بصدد الحديث عن طبيعة ملكية الأرض في المجتمع القبلي، فلعله من المناسب أن نشير هنا إلى أنه لولا أن ديرة القبيلة ملك مشاع لجميع أفرادها لما أمكن تطبيق الممارسات المتعلقة بأمور مثل **الرتاعه** أو **تعليق العاني** أو **قود الشاة** أو **الخاوه** لأن هذه اتفاقات فردية تتم بين طرفين من قبيلتين مختلفتين يُسمح بموجبها أن يتنقل الطرف الأجنبي أو أن يرعى أنعامه أينما شاء في أرض القبيلة ويسقيها من آبارها. فلو كانت ديرة القبيلة قطع عقارية كل قطعة منها مملوكة لشخص محدد لما أمكن لمن يسوق الشاة أو الرتاعة أو الخاوة أن يمر من أيٍّ من هذه القطع أو أن يرعى ماشيته فيها بدون إذن من مالكها تحديدا. قارن بين هذا الوضع وبين ملكية الفلاحين في القرى للأراضي التي تقع عليها مزارعهم حيث لا يمكن لأي واحد من الفلاحين أن يعقد بمفرده اتفاقا مع طرف آخر يسري على جميع الفلاحين، إلا في حال حصوله على تفويض صريح من كل واحد منهم.

ومناطق التماس التي تقع على الحدود بين ديار قبيلتين متجاورتين تسمى الخوف أو المخافه أو **الحف**،وتسمى القبيلة المجاورة **حفيف** وأكثر الصدامات بين القبائل عادة تقع على هذه المنطقة، خصوصا إذا كانت غنية بموارد المياه والكلأ، كما كان يحدث بين شمر والعواجية من ولد سليمان من عنزة على بيضا نثيل. يقول عبدالله ابن سبيل يصف الركائب التي تحمل رسالته الشعرية إلى فيحان ابن زريبان:

الى حـــصل بين الحــفــيــفين غـــارات يــرعـن زهــر مــــــا لاق فـي كـل وادي
مـصـيـافـهن كـبـشـان للبدو مشـهـاة لـى كَنّ مـــزن الصـــيف بقـــران حـــادي

وإذا أرادت القبيلة تسريح أذوادها في الروضات والفياض التي تقع على الحدود بينهم وبين الأعداء فلا بد أن تصطحبها، إضافة إلى الرعاة، قوة قادرة على الدفاع عنها، أو ما يسمون جنب أو صنم، لأنه ليست من مسؤولية الرعاة الأجراء الدفاع عن الأذواد، فهذه مهمة أبناء القبيلة أنفسهم، كما في قول عقاب العواجي الذي يتعهد بحماية أذواد قبيلته ضد فرسان شمر مثل الحدب والفواري:

أنا جنبــهـــا يم شـــحـــو السناعــيس أجنب لهـــا عن الحـــدب والفـــواري
انا جنب شـــقح البكار المعــــابيس عـــمـــارنا عند العـــشـــاير عـــواري

على جوادٍ ما غياها هلابيس ... من ساس خيل مدوّسين المحاري
تهوي اهواي مشوّهات القرانيس ... ان طالعن من بِعْد جول الحباري
عابينها لعدوان وفهيد وجريس ... فِرَّيس يرمون العشا للضواري
ان جا نهار فيه جدع الملابيس ... والعمر يرخص بين بايع وشاري
في معتلجهن حاضرٍ حضرة ابليس ... والمنع ما له في هكاليوم طاري
نبي نطارد كاسبين النواميس ... خيالهم ما هو عن الموت داري
فريس باللقوات وعيال فريس ... وعوق العديم اللي بدمّه يثاري
من دمهم نروي حدود العوابيس ... وبايماننا حدب السيوف الهواري
بْشِلْفٍ ثْوَرَّد والنمش له تضاريس ... بركونهن تسمع حساس المثاري

وبالإضافة إلى المراعي والفلوات، قد تقع في أرض القبيلة أملاك ثابتة مثل المزارع والنخيل التي يقوم الأجراء والعبيد بفلاحتها على أن يشاركوا في الغلة أبناء القبيلة التي تدعي ملكية الأرض مثل ما كان يشارك أهالي خيبر مثلا منتوجات مزارعهم مع الفقرا من المنابهه والايدا من ولد علي، أو مثلما كان الحال بالنسبة للنخاولة مع قبيلة حرب في منطقة المدينة، أو بالنسبة لبعض القرى في وادي الدواسر الذين يدفعون للقبيلة نصيبا من غلة الأرض بحكم أن ملكية الأرض تؤول للقبيلة وأيضا بحكم أن القبيلة تكف أذاها عنهم وتتكفل بحمايتهم من القبائل الأخرى. ولا تتخلى القبيلة عن ملكية الأرض في مثل هذه الحالة حتى لو هاجرت إلى مناطق نائية وجاءت قبيلة أخرى واحتلت الديرة التي تقع هذه القرى داخلها. وهناك من يسمون القِدِميّه وهم حضر من أصول قبلية تختلف عن القبيلة التي تدعي ملكية الأرض، وهؤلاء يفلحون الأرض ويتشاركون في غلتها مع أبناء القبيلة التي تدعي ملكيتها مثلما كان عليه الوضع مثلا بالنسبة للحضر من بني تميم في قرى الجبلين. فقرية الحفير مملوكة لابن ثنيان من الزميل وقدّم فيها المفيد من بني تميم، ولما حاولوا أن يستقلوا بملكية القرية أجلاهم عنها فذهبوا إلى قرية السبعان التي كان يدعي ملكيتها ابن طواله من الاسلم. وفي مثل هذه الحالة يمكن أن تؤول ملكية الأرض إلى الفلاحين المقيمين عليها وتصبح لهم لو أن القبيلة التي تدعي ملكية الديرة اضطرت للهجرة وأخلت ديرتها التي تقع فيها هذه القرى. وهناك القرى التي يفلحها حضر مستقرون من نفس القبيلة التي تجول في الديرة مثل موقق وجبه وقنا وام القلبان في الجبلين والنفود. ومن المحتمل أن أهل هذه القرى لم يكونوا أصلا من قبيلة الغفيله لكنهم انضموا لها بالحلف والولاء بعد أن احتلت أراضيهم، لأننا بالرغم من انتساب هؤلاء الحضر المستقرين للغفيله نجد أن تسلسل نسبهم للجد الذي تنتمي له عشيرة الغفيله والرمال مُبهم وغير واضح. وربما أن هذا ما يفسر التوتر والنزاع بين أهالي جبة بقيادة أميرهم مصيخ ابن فرحان ومبارك الخطيب مع جارد ابن رمال شيخ بادية الرمال، وكذلك الخلاف بين ما إذا كان ابن رمال هو شيخ عموم قبيلة الغفيلة أم

هو ابن بشيّر أمير قرية موقق. انتماء هؤلاء الحضر الحقيقي أو المصطنع لقبيلة سنجارة التي تجول في تلك المناطق يعفيهم من مشاركة أبناء عمهم من البدو في غلة فلائحهم، لكن لو اضطرت القبيلة إلى الجلاء عن ديرتها واحتلتها قبيلة أخرى فإن الحضر المستقرون يبقون في قراهم يفلحون ويزرعون لكن القبيلة الوافدة سوف تفرض عليهم العشور. فحينما كانت قبيلة عنزة تتجول في المناطق المحيطة بقرية سميرا لم يكن أهالي سميرا، بحكم أنهم هم أيضا ينتمون لعنزه، يدفعون عشورا للقبيلة. ولكن بعدما تحولت قبيلة عنزة عن المنطقة واحتلتها قبيلة الأسلم اضطر أهالي سميرا لمشاركة الوافدين الجدد غلتهم وصاروا يدفعون لهم ما يسمونه **غروبيّه**.

وأخيرا هناك الشعاب الخصبة التي تكثر فيها المياه وأشجار النخيل البعلية التي تسقيها مياه الأمطار، وهذه ملك للبدو من أبناء القبيلة الذين يحضرون إليها ويقيمون فيها وقت جني الرطب في فصل الصيف، وتكثر مثل هذه الشعاب في المناطق الجبلية مثل جبل رمان وجبل العصام الذي تقطن جزءا منه قبيلة الخرصة وأجأ الذي تكثر في شماليه الشعاب مثل تْوارِن والعاجزه وشوط التي تمتلكها مختلف فروع قبيلة الزميل بينما تمتلك الأسلم الجزء الجنوبي منه وتمتلك وسطه عبده.

وقد تضطر القبيلة للجلاء عن ديرتها أو تتركها طوعا بحثا عن مراعي أفضل لأنعامها، لكنها مع ذلك تحتفظ بحقها وملكيتها في الأملاك الثابتة مثل النخيل أو مواكر الطيور أو ما تأخذه من عشور على من يفلحون أرضها أو الخاوات التي كانت تدفعها لهم القبائل التي تطلب حمايتهم، كما حصل مع بعض فروع قبيلة شمر التي تركت منطقة الجبلين وارتحلت إلى مناطق الفرات وبلاد ما بين النهرين. وإذا أراد الشيخ أن يرتحل عن ديرته قد يفوّض أناسا من قبيلته ممن لا يرغبون في الرحيل لاستلام هذه المخصصات، كما حدث حينما رحل الجربان إلى العراق فقد وزعوا ما كانوا يستلمونه من خاوات أو ما كان لهم من شعاب وأودية فيها نخيل إلى أبناء عمهم الذين فضلوا البقاء على الرحيل. لكن لو طالت مدة غياب القبيلة عن ديرتها فإن ملكية هذه الأشياء تُنسى بالتقادم وتؤول إلى غيرهم. وهذه الحكاية رواها لي دبيس ابن مهلهل ابن علوي عن جماعته الدغيرات حيث أنه بعد مدة من رحيلهم عن بلادهم في منطقة الجبلين إلى جزيرة الفرات جاءهم وهم في سنجار من أخبرهم أن هناك من استولى على أراضيهم الزراعية في منطقة جو واستغلها بدون إذن منهم فعزم بضعة رجال منهم على الرجوع إلى منطقة الجبلين لتحرير أرضهم ثم عادوا من حيث أتوا:

هكالوقت جَوّ يجيرونه الدغيرات عن الاجناب، سنة بوجه العليان وسنة بوجه الحسينه وسنة بوجه التريبان، كل فخذ له سنه، يفكّونه، يفكّون جو، ديرتهم، نخل بالضلع، جوٍّ بين حيّه وعقده –اللي دغر به علي اللي سمي علي على شانه الدغيري– قالوا جتنا قصيده مزروع جو يسوّدون على العلوي معهم جد ابوي. قال مغير ابن غازي: فَرْشَةَ جو لكم يالعلوي انتم والسعيّد وحنا يالغازي

ما لنا به شيّ. رَحَل. وش معي منكم يالعلوي والسعيد؟ يقوله شلاش. قالوا: معك كلنا. وهم يجونك. ويرقون على الضلع. يوم جوه يا مير زارعينه الحضر اهل قفار. ويْسَطّون باللي هم يْسَطّون ويذبّحون المعاويد ويشلّقون الدلِي وقطّعوا العده ورْثَعوا بهم وصوّبوا رجال او رجالين.

قال شلاش ابن سعيد:

يادارنا يامـــال نَوّ الســحـــابِ	غـــر المزون اللي تســقّي مــغــانيك
نجـــيك من سنجـــار فـــوق الركـــاب	مـــا ينشكي همك على غــيــر اهاليك
يادار لو حنا بعـــيــدٍ غــيـــاب	لازم على كـــور المواجــيف ناتيك
ناتي على حــــيلٍ ســـواة الذياب	عـيـرات يقطعن الفـيـافي بتــفنيك
القـــرم يشـــرف للنضــا كل نابي	والعـــفن يامنبـــوزة الورك يتـــويك

الحل والترحال

في فصل الصيف تتجمع القبيلة وتنزل، "تقطن"، حول آبارها التي تقع عادة في منخفض منبسط وفسيح يسمونه جو يكون شكله عادة شبه دائري وتتراوح مساحة قطره من كيلومتر واحد إلى أربعة كيلومترات. وتحيط بالجو مرتفعات تحميه من هبوب الرياح الشديدة والعجاج وأرضه رملية ونظيفة. وفي أسفل نقطة في الجو تتناثر الآبار التي يتراوح عددها من الخمس إلى الخمسين. تبدأ أيام المقاطين مع بداية الصيف أو، كما يقولون، مع الكنّه حينما يكتن نجم الثريا ويغيب فلا يرى في السماء ليلا، حينما تهب رياح الهيف الحارة وتلهب الأرض فتجف الغدران والخباري ويتحول العشب إلى حميس يابس، ولذلك يحددون بداية هذه الفترة بقولهم "إلى صرّم العود، أو طقّة العود لأن الشجيرات والحشائش تصبح هشيما يابسا تأخذ العود منها وتكسره بين أصابعك بسهولة محدثا صوتا عند الكسر، "يطقّ". مع نهاية موسم الأمطار يبدأ وجه الصحراء يشحب ويكفهر ويغطيه السراب والعجاج والغبار وتثور العواصف وتقسو الطبيعة على الإنسان والحيوان. لا يستطيع البدوي في الصيف أن يجتزئ بحليب الإبل عن الماء الذي يصبح بحاجة إليه كل يوم، وتحتاج إليه إبله كل ثلاثة أيام.

القطين أو النزل هو أكبر وحدة تجمع قبلي، وهو السائد في القيظ، يليه النجع وأصغرها الفريق، وهو التنظيم السائد أيام الربيع وموسم الأمطار. يبدأ موسم الأمطار في الجزيرة العربية بعد طلوع نجم سهيل من الشرق قبل طلوع الشمس، ويقع ذلك في نهاية شهر سبتمبر وبداية أكتوبر. وأمطار هذه الفترة تسمى الوسم، لأنها تسم الأرض بالنبات في بقع متناثرة ولا يغطي وجه الأرض كله، مثله في ذلك مثل وسم الدابة الذي لا يشمل كامل بدنها. بعد ظهور سهيل وانتهاء فصل الصيف يتفكك القطين ويتقسم إلى نجوع صغيرة تتفرق في ديرة القبيلة وتتوغل بعيدا في الصحراء، "تِحَوْل"، وتذهب في اتجاهات مختلفة تتبع مساقط الغيث ومنابت الكلأ وتبحث عن المرعى لإبلها. وما هو متوفر في البَرّ من ماء ومرعى لا يسمح أن يزيد

حجم الفريق عن حد معين ولا أن يلبث في المكان الواحد لمدة طويلة. لذلك لا يستقر الفريق بل هو في حالة انتجاع مستمر وترحال لا يتوقف بحثا عن المراعي الجيدة. وخلال تجوالهم في ديرتهم تتجمع هذه النجوع وتتفرق وتكبر وتصغر حسب وفرة الماء والمرعى وحسب فصول السنة. وعلى خلاف القطين، تبنى بيوت الفريق متباعدة بعض الشيء ليحصل كل صاحب بيت على مساحة كافية يرعى فيها إبله غير بعيد عن بيته، لكن البيوت قريبة بما يكفي لاستمرار الزيارات والتواصل بين أصحابها، ومد يد العون لبعضهم البعض وقت الحاجة. أما المسافة بين كل فريق وآخر فلا تزيد عن مسيرة يوم للراجل. ولذلك حينما يتعرض فريق للهجوم فإن الفزوع من النجوع المحيطة تصل في نفس النهار.

الانتجاع يعني التنقل الدائب بحثا عن المرعى. فحينما تنضب المراعي في مكان ما تضطر الجماعة إلى الانتقال إلى مكان آخر. لذا تفضل هذه الجماعات أن تبقي فقط على الحد الأدنى من الأدوات الضرورية. والتي تستطيع أن تحملها معها أينما ذهبت دون أن تعيق حركتها. هذا النمط المعيشي الذي يتسم بحياة الحل والترحال وعدم الاستقرار يجعل متطلبات الحياة عموما بسيطة وقليلة؛ خصوصا وأن البدو كانوا لا يملكون وسائل للنقل عدا قوة الإنسان والحيوان. وتنقّل النجوع يحكمه قانون تضاؤل العائد، كما سبق وأن بينا، بمعنى أنه إذا نقص عائد المراعي عن حد لا يتناسب مع الجهد المبذول فلا بد من الانتقال إلى مكان آخر تتوفر فيه مصادر الرعي بكمية أكبر. وفي الوقت نفسه يحاول كل فرد أن يقتصر على امتلاك الحد الأدنى من المتاع الشخصي الذي يستطيع حمله معه في أي لحظة ولا يعيقه عن الترحال.

وإذا أرادت العشيرة أن ترحل "تِشِدّ" تقوم النساء بتقويض البيوت وطيها وتحميلها مع كل ما تملكه العائلة من أثاث ومؤونة على جمال قوية ومدربة يسمونها **زَمِل** أو **مظاهير**، وهي كلمة مشتقة من ظهر الدابة التي يُحمل عليها المتاع وأثاث البيوت، أو **الرِّحْلِه** وهي كلمة مشتقة من الارتحال. والجمال أقدر على الحمل الثقيل من النوق. ويدرب قسم من الزمل على حمل الهوادج المظللة التي تستكن بها النساء مع أطفالهن. وتعتني البدوية بهودجها الذي يسترها عن عيون الناس ويقيها حرارة الشمس وتزينه بريش النعام وجلود الغزلان ذات اللون البرتقالي الباهت وأقمشة وخيوط مختلفة الألوان وترصعه بالمرايا الصغيرة ومختلف الزخارف والأصداف التي تعكس أشعة الشمس وتتلامع مع حركة الهودج. ويسمى الهودج عند بعض القبائل **المكسور**، وهو مصنوع من أعواد الأثل والرمان الطرية. أما ما تركبه نساء الشيوخ فهو أكبر حجما وأفخر صنعا ويسمى **الظله**، وجمعها **ظْلَل**. ولا يزال البدو يستعملون كلمة ظعن وأظعان وظعون لكن كلمة الظعينة اختفت وحلت محلها كلمة المظهور التي

تشير إلى ذلك الجمع المتحرك من النساء والأطفال والبيوت المحملة على ظهور الإبل. وفي تحركه من منزل إلى آخر يكون المظهور عرضة للخطر من الغزاة والركبان الذين يتربصون حول موارد المياه والطرق الوعرة وثنايا الجبال يتحينون الفرص للانقضاض على أي غنيمة يسوقها لهم القدر. ولحماية المظهور يتقدمه أو يحف به السلف الذي يتكون من مجموعة من فتيان القبيلة وفرسانها الملثمين يعتلون المطايا النجيبة التي علقت في أعناقها أجراس الماو التى تصدر منها أصوات مجلجلة ويستجنب كل منهم فرسه التي يعدها ليقفز عليها في أي لحظة يسمع صوت الصارخ والمستغيث (Musil 1927: 8, 313). وكلمة "السلف" بهذا المعنى من الكلمات التي يقول شارح المفضليات إنها لم ترد في المعاجم لكنها وردت في الشعر الجاهلي، كما في قول المخبل السعدي:

ولقد تحل بها الرباب لها	**سلفٌ يفل عدوها فخم**

ويقول الجميح:

لا تسقني إن لم أُزِر سَحَرا	**غطفان موكب جحفل دهم**
مُجْرٍ يغص به الفضاء له	**سلف يمور عجاجه فخم**

ويثبت الفرسان بواريدهم على رحالهم ويتشحون بسيوفهم ويحملون بأيديهم الرماح التي يزينها ريش النعام والسلاسل التي تجلجل على وقع خطوات الفرس. ومن المواضيع المفضلة لدى الشعراء وصف الظعينة وهي تبين حينما تعلو النجاد وتختفي حينما تهبط الوهاد أمام الشاعر الذي يعتلي قمة عالية يشاهد حبيبته تقوض بيتها لترحل مع عشيرتها. ثم يرسم منظر القبيلة المرتحلة بقضها وقضيضها في موكب احتفالي ضخم ومبهر، بما يصحب ذلك من جلبة وضوضاء يختلط فيها الصوت القريب بالبعيد وصوت الحادي مع المنادي وصوت الإنسان مع الحيوان. تحف بهذا التجمع البشري المتحرك قطعان الماشية من الإبل والشاء برغائها وثغائها وتسد الأفق على مد النظر. ويعتلي شيوخ القبيلة وأعيانها الركائب النجيبة بأعناقها الطويلة الممدودة وقوائمها الرشيقة وما يزينها من"سفايف" و"خروج" جميلة النسج زاهية الألوان وغير ذلك من الأشياء الجميلة التي اعتاد البدوي أن يزين بها راحلته والتي يتفنن الشعراء في وصفها والتغني بها قديماً وحديثاً ويسمونها دشن أو دلال أو دل. وهذا ما عناه زهير بن أبي سلمى في قوله:

علون بأنماطٍ عتاقٍ وكِلّةٍ	**ورادٍ حواشيها مشاكِهَة الدمِ**
ووركّن في السوبان يعلُون متنه	**عليهن "دل" الناعم المتنعم**
وفيهن ملهى للصديق ومنظرٌ	**أنيقٌ لعين الناظر المتوسم**
كأن فُتات العُهن في كل منزل	**نزلن به حب الفنا لم يُحَطّم**

ويقول عنترة:

ما راعني إلا حمولة أهلها	**وسط الديار تسف حب الخمخم**

فيها اثنتان وأربعون حلوبة سودا كخافية الغراب الأسحم
فصغارها مثل الدبا وكبارها مثل الضفادع في غدير مفعم

والطريق الذي تسلكه أذواد القبيلة المرتحلة قد يختلف عن ذلك الذي يسلكه السلف والمظهور، لأن الاعتبارات التي تحكم حركة الأذواد غير تلك التي تحكم حركة الظعينة. والمسافة التي تقطعها القبيلة في ارتحالها في يوم واحد يسمّونها رْحَله أو شَدّه، وهي المسافة بين مراح البارحة ومراح الليلة، أي بين مكان استراحتهم البارحة ومكان استراحتهم الليلة. ولا يبني البدوي بيته إلا إذا أراد أن يقيم في المكان لمدة تزيد عن بضعة أيام وإلا يظل البيت مطويا وينام أهله في العراء. حينما تجد العشيرة مكانا خصبا وماء وفيرا وتريد أن تحل في المكان لمدة طويلة فإنها تفل البيوت وتبنيها. ويختار صاحب كل بيت مكانا يراه مناسبا لبيته فيركز فيه رمحه أو يفرش عباءته على شجرة بالقرب منه لتعرف النساء أين تنصب البيت، بينما يذهب هو لشرب القهوة مع بقية الرجال عند شيخهم. ومن الأمور التي تؤخذ في الاعتبار في اختيار مكان النزول وبناء البيوت القرب من الماء وتوفر المرعى، كما تؤخذ في الاعتبار مسألة الدفاع وصد الهجوم وحماية الأذواد من النهب. وفي موسم الأمطار يحرص صاحب البيت على اختيار موقع مرتفع بعض الشيء لنصب بيته تجنبا لجريان السيل إلى داخل البيت. وينقسم البيت إلى مكان مخصص للرجال يسمى **رَبعَه** وقسم مخصص للنساء يسمى **رِفّه**. ويتحدد حجم البيت بعدد أعمدته فيقولون **مثولث**، أي بثلاثة أعمدة، أو **مخومس** أو **مسوبع**. علما أنه بالإضافة إلى هذه الأعمدة الرئيسية يوجد عمودان إضافيان على جانبي البيت في الأطراف، كل منها يسمى كاسر البيت. وغير بعيد من البيت يقيّد البدوي فرسه بالقرب من **مراح البل**.

وبيت الشيخ عادة هو أكبر البيوت، أو كما يقول أحد الشعراء: **فارْقِه كِبِر زولِه**. ينصب الشيخ بيته في مكان بارز على رابية مرتفعة "**راس النبا**"، "**راس الندف**" حتى يستطيع هو ورجاله رؤية إبلهم في ذهابها إلى المرعى ومجيئها منه ومراقبة أي تحركات مريبة في النَزِل ومشاهدة أي هجوم مقبل وصده قبل وصوله إلى البيوت أو الإبل، والأهم من ذلك ليراه الضيوف وأبناء السبيل والمسافرون عن بعد ويجذبهم بصوت الهاون والنار التي لا تخبو. تقول مويضي البرازية تصف بيت أبو شويربات أمير البرزان من مطير والذي تراه عن بعد كأنه الجبل "**الجال**" لكبر حجمه:

ملفاك بيتٍ رَبْعَته كنها الجال والى لفيت فْحطّ عنها رسنها
وحايل ثلاث سنين يندى صَحَنْها تَبْشر على قبل التناشيد فنجال[1]

ويقول فراج ابن بويتل في الأمير سعود الفغم:

ملفاك بيتٍ بَيّنٍ كبر جمران بيتٍ مخومس للطراقي ينادي

(١) **الربخ**: الشحم والسمنة. **حايل**: شاة لم تحمل ولم تلد فهو أكثر لشحمها ولحمها. **يندى صحنها**: لكثرة شحمها ودهنها.

عند ايسـره تلقى ذبايح من الضـان تحـوفـه اللي مـثل ظبي الحـمـاد
وعند ايمنه مـجلس نشـامـا وفـتـخـان ضـيـاغمٍ ياعـبـيـد هرج وكـاد[1]

بيت الشيخ هو مكان تجمع رجال العشيرة لاحتساء القهوة وشرب الدخان "**الحشايش**" وتبادل الأخبار واتخاذ القرارات التي تخص العشيرة بعد التشاور وبناء على المعلومات المتوفرة لدى الشيخ، إنه أشبه بمركز معلومات للحصول على الأخبار عن أماكن سقوط المطر وتواجد المرعى وتحركات الغزاة والنجوع الأخرى. وإذا أراد الشيخ استدعاء رجال قبيلته لأمر مهم وعاجل فإنه يعمد، إذا كان الوقت نهارا، إلى الهاون "**النجر**" الذي يدق فيه القهوة ويضربه ضربا قويا يُسمع عن بعد، وإن كان الوقت ليلا أضرم نارا عظيمة ترتفع ألسنة لهبها في السماء. والشيخ عادة هو الذي يرسم المسارات ويحدد الاتجاهات التي تأخذها عشيرته في حركتها على مدار العام، وهو الذي يحدد أين تنزل ومتى ترحل وفي أي اتجاه تسير. مع بداية الوسم يرسل الشيخ الرواد "**الطلوع**"، "**العسوس**" ليعسوا له الصحراء ويجسونها بحثا عن مواقع سقوط المطر. إضافة إلى ذلك يبعث الشيخ **السبور** الذين يسبرون طرق الصحراء ليستطلعوا حركة أعدائهم من القبائل الأخرى ويبعث في كل يوم **رِقِيبه**، وهو رجل يصعد أعلى قمة قريبة منهم "**مرقاب**"، "**رجم**" ليراقب المنطقة المحيطة بالبيوت. كما يحصل الشيخ على معلوماته أيضا من **المناديب والمناجيب** الذين يفدون إليه من هنا وهناك ومن الضيوف والمسافرين وأبناء السبيل الذين ترمي بهم الأقدار إلى بيته.

بيت الشيخ هو المكان الذي يتم فيه استقبال الضيوف وأبناء السبيل. والضيافة في الصحراء لا تقتصر على تقديم الطعام والشراب. إنها شبكة من العلاقات والتفاعلات الرمزية والطقوس التي تتداخل بنائيا ووظيفيا، وتترابط مع بقية مكونات النسق القيمي والأخلاقي لأهل الصحراء لتكون مع بعضها البعض ما نسميه شريعة الكرم، أو مؤسسة الكرم عند أهل الصحراء. الكرم مؤسسة من أهم المؤسسات الاجتماعية المرتبطة ارتباطا وثيقا بطبيعة الحياة الصحراوية. منذ أن ظهرت البداوة على مسرح التاريخ وحتى بدأت تضمحل وتتلاشى في العصور المتأخرة وسجية الكرم ملازمة لها ومتلازمة معها. لولا هذه السجية المتأصلة في النفوس لما أمكن السفر والتنقل في الصحراء. كانت نجوع البدو أشبه بالمحطات التي يتوقف فيها المسافرون "**الطراقي**" ليستريحوا ويريحوا رواحلهم ويتناولوا الطعام ويتسقطوا الأخبار عن الطريق التي سيسلكونها. وتشكل الضيافة قناة اتصال مهمة بين النجوع حيث أن من أبرز مهامها تبادل المعلومات الحيوية بين الضيف والمضيف. ومن هنا يأتي حرص شيخ القبيلة على استضافة المسافرين وذلك من أجل أن يعرف منهم

(١) **جمران**: اسم ضلع شامخ. **مخومس**: مقام على خمسة أعمدة. **الطراقي**: أبناء السبيل والمسافرون في طرق الصحراء. **تحوفه**: تطهاه وتعده للآكلين، والمقصود هنا زوجة صاحب البيت. **فتخان**: من فتخان الايدي، وهم الرجال الشجعان أصحاب الهمم العالية.

أخبار المراعي والموارد والمطر والنجوع التي مروا بها وإذا كانوا صادفوا غزاة في الطريق وأين منازل القبيلة الفلانية وهل هي لا تزال في حالة حرب مع القبيلة الفلانية أم أنهما تصالحتا، وكذلك عن أسعار المواشي والغلال إذا كان الضيف قادما من الحضر. ومثل هذه المعلومات ضرورية للشيخ لأنه يبني عليها تحركاته وغزواته وتجعله على اتصال مع عالم الصحراء وعلى علم بالعلاقات والتحالفات والعداوات القبلية والذابح والمذبوح. وربما حمل الشيخ ضيوفه رسالة إلى أحد النجوع التي يعرف أنهم سيمرون بها في طريقهم. هذا عدا أن الضيوف سوف يبثون سمعة مضيفهم وينشرون محامده ويشيدون بجوده وكرمه في كل منزل ينزلون فيه.

في الصيف يتزاحم أفراد القبيلة في مساحة ضيقة ويبنون بيوتهم قرب الآبار تحيط بها على شكل صفوف طويلة تكاد أطناب كل بيت تلامس أطناب البيت المجاور "**يقطّبون الجو**"، تاركين طريقا تمر منه إبلهم وأغنامهم إلى الآبار للشرب. وهذا ما يسمونه **نَزِل** أو **قطين**، ويسمون هذه الفترة **أيام المقاطين**، ومدتها ثلاثة أشهر "**تسعين ليله**". ويتجمع خلق كثير حول هذه الآبار ومعهم أذوادهم من الإبل التي يصل عددها إلى الآلاف. والعشب القريب من الآبار ترعاه الإبل في أيام قليلة وشيئا فشيئا تبدأ تبتعد أكثر فأكثر عن البيوت بحثا عن المرعى "تْعَزِب". لكن الإبل في المعزب، بعيدا عن بيوت القبيلة وحماية رجالها، تصبح هدفا سهلا للغزاة. لذا يقوم شباب القبيلة المسلحون بمصاحبة الأذواد إلى المرعى وحراستها، "**يجنبون مع البل**" فهم "جَنَب". ولا يعود الجنب والرعاة مع الإبل إلى البيوت والآبار إلا كل ثلاثة أيام أو أربعة أو خمسة، حسب حرارة الجو، من أجل أن تشرب الإبل ويملأ الرجال قربهم. ويفرح أهل القطين بيوم ورود الإبل حيث يرتوون من حليبها ويملأون صملانهم ويسقون منه ضيوفهم.

وعمليات تحريك هذه الأعداد الضخمة من أذواد الإبل من وإلى المرعى والدفاع عنها وسقياها حينما ترد على آبار القبيلة عمليات شاقة وخطيرة. لا ترد إبل القطين على الآبار دفعة واحدة بل تقسم إلى أقسام يخصص لكل منها يوم في الأسبوع يرد فيه "وجْبه". وإذا كان المرعى بعيدا عن المورد فإن الذود يبدأ حركته باتجاه المورد قبل وجبته، أي اليوم المخصص لوروده، بليلة أو ليلتين، حسب قرب المورد وبعده. والليلة التي تسبق وصول الذود إلى المورد تسمى غِدِر، ويقال للإبل مِغِدْره، وإذا قربت من المورد قيل لها قِرْب وليلة الورد تسمى وِرْد، ويقال للإبل موِرْده، وإذا باتت الإبل في المورد فهي تْخَمِر ويقال لها خِمِر والليلة التي تعقب الورد حينما تصدر الإبل عن الماء وتبدأ حركتها نحو المرعى تسمى صِدِر، ويقال للإبل مِصِدْره. والليلة التي تلي ليلة الصدر هي ليلة **الغب** وتسمى الإبل مْغِبّه. هذه أشبه بالمحطات التي يمر بها الذود في حركته الدورية والمستمرة بين المورد والمرعى.

وحينما ترد الإبل على الآبار تكون في غاية العطش وحالما ترى الماء وتشمه تهجم عليه متدافعة متزاحمة، "تِداحم البل على الما"، "لهن عَرْك"، أو كما يقول المثل: **البل شربه دحم**. ولشدة تدافعها وتداحمها يتطاير الوبر من على ظهورها "**تطير شْعَفَتْها**"، ولذلك فلا بد من وجود شباب نشيطين وذادة مهرة بعضهم يتولى نصب النواعير ومتح الماء من الآبار العميقة، وبعضهم يتولى نصب الحياض الجلدية وملأها بالماء، وآخرون يقفون بعصيهم يردّون الإبل "**يقرعونها**" ويدفعونها بأيديهم لتنتظم حركتها على شكل أرتال تتعاقب على الحياض للشرب، وهذه مهمة في غاية الصعوبة. تدافع الإبل المتزاحمة وبهذه الأعداد الكبيرة قد يؤدي إلى الفوضى وتحطيم الحياض وعدة السانية وربما دفعت الإبل بعضها بعضا أو دفعت الذادة في البئر أثناء تزاحمها على حافته. ويدربون بعض الإبل النشيطة لتقف على حافة الحوض، بينه وبين البئر لتصد البقية من التداحم على البئر حتى لا تدفع من يمتح الماء ويقع فيه "**تجي بينك وبين الحوض تْتَكّي لامّاتها، لالايفها**". ولتخفيف عناء العمل تسمع الرعاة يرددون أحديات مخصصة يهزجون بها أثناء توريدهم للإبل، مثل:

تهايقت للمايح تحسب ولدها طايح

أو:

صب القلص لشعيله كم درهمت من ليله

وفي وصفهم للحروب والمناوشات كثيرا ما يشبه الشعراء قوة اندفاع المقاتلين تجاه العدو بتدافع الإبل العطشى حين ورودها على الماء. يقول العباس بن مرداس يصف مجالدتهم الأعداء الذين يشبه قوة هجومهم وتدافعهم نحوهم بتدافع أذواد الإبل التي أمضت في المرعى خمسة أيام بدون ماء على الذادة الذين يضربونها ضربا مبرحا لينظّموا حركتها ويحدّوا من تدافعها:

نطاعن عن أحسابنا برماحنا ونضربُهم ضرب المُذِيدِ الخوامسا

ويقول حسيل بن سجيح الضبي:

وأرهبت أولى القوم حتى تنهنهوا كما ذدت يوم الورد هيما خوامسا

ويقول سهم بن حنظلة الغنوي:

وإنا نَحُسُّهم بالمشرفي وهم كالهيمِ تُغْشى بأيدي الذادةِ الخُشبا

ويقول بخيت ابن ماعز العطاوي:

حدّيتهم حد الظوامي عن البير ومن عقب ما هي ضيق راحت فضيّه

ويقول جهز ابن شرار:

ياليت متعب شاف هاك العشيّه ليته حضر واشتاف ما شفت بالعين
يوم اقبلوا مثل الورود الظميه والا يشادون الحجيج الملبّين

ويقول خلف الاذن:

وردوا هل العليا كما ورد الاقطاع على غديرٍ ما كفاهم شرابه

واليوم الذي يرد فيه الذود، حسب نظام حركته الدورية بين المورد والمرعى، هو اليوم الذي يصل فيه ظمأ الإبل إلى الذروة، وتأخير يوم واحد قد يؤدي إلى هلاك الذود. وحينما يزداد الضغط على الآبار ويشح ماؤها في أواخر أيام الصيف تزداد حدة التوتر ويكثر النزاع والتشاحن بين أبناء القطين أنفسهم حول أحقّية الورد ووقته ومدته وكميته. ويعيش الجميع في حالة ترقب حينما ترد الإبل خوفا من أن يغتنم الأعداء تجمعها قرب الموارد فيسوقونها أمامهم وينهبونها. وعادة ما يلتقي الصدير، الإبل التي وردت أمس، مع **المغدره**، تلك التي ستـرد غدا، وتبيت في نفس المكان مشكلة بذلك غنيمة جزلة وإغراء لا يقاوم بالنسبة للغزاة.

ما يحدث من توتر ومن مواقف ومن حركة وضجة وغبار حينما تهجم الإبل متدافعة على المورد وما يبذله السقاة والذادة من جهود شاقة لفرض نوع من النظام والانضباط على هذه الفوضى العارمة يذكرنا بأفلام رعاة البقر ومشاهد الروند أَبْ roundup التي فيها يحاول الرعاة على خيولهم جمع قطعان البقر وسوقها إلى الجلب أو من مرعى إلى مرعى. طبيعة الورد وما يحدث فيه جعلت منه موضوعا قابلا للمعالجة الفنية فاستلهمه الشعراء، كحدث وكمفهوم، وجعلوا منه مشهدا مسرحيا مليئا بالأحداث الدرامية والغرامية المثيرة، مثله في ذلك مثل ارتحال قبيلة المحبوبة وغيره من المواضيع الشعرية التقليدية المستمدة من طبيعة الحياة البدوية. وقد وصف لي الراوية جهويل المري من قبيلة المره ما يحدث عند الورد على النحو التالي:

يقول صاحب المثل: شارب شريبك شاربه واحذر تعض بغاربه، هذا يقولونه الباديه يوم يردون على القلبان. الرجال اللي الله هاديه ومغنيه ومباركٍ له بعياله وحلاله يقول: لا اله الا الله، توكلنا على الله، ما توفيق الا بالله، صلاتي على الرسول، أول ما نبدا نقول، عَبْدْ صلّ على النبي، عَلّ همّك ينجلي، الشطّه ما هي تبطي، الشطه ساعه وشـوي، الشطه على الردي، يالله بوردةٍ حاضرها النبي، يالله بشريبٍ ولد حلال ان سقى والا ما عدا. دلّى دلوه ثمٍّ غسّل وجهه اول شي من الحوض. هذي الشياطين الله يلعن الشياطين تاتي مع الورود ومع البل، البل معها جنون. يوم يورّدون على القلبان اكثر اللدود اللي تشوف على القلبان وعلى شان البل وعلى شان الشياه وعلى شان ردا النصيب الله يكافينا واياكم ردا النصيب. يوم الورد، الى ورّدوا البل على القلبان، القلبان ما هي سوا، امّا اهل نجدٍ ذولا قلبانهم ماها شْوَيّ ويْعَقّلونَ البل ويسقون بعضها وبعضها معقّل والى اسقوا ذي ردّوها وجوا بهذيك. اما المرّه فْلا، يخلّونها تجي على حوضها وطبيعتها، توقّف على حوضها، لها حوض توقّف عليه. الباديه تختلف فى المواريد حسب اختلاف القلبان. قبيلة المره هذولا حلالهم واجد وقلبانهم ماها واجد مير انها هماج. يقول شاعرهم: حي اهل عدٍّ جنوبٍ على جاله عَبَل// طيب للبل وراعيه ما يقطع ظماه. لأن ماها هماج. م لَوّل الحيضان، طال عمرك، ياخذون لهم عيدان اثل ويحنّونها ويحطّونها حنيّتين، الحنيّتين يْعَرْقونها ويْغَدي للحنيّتين اربع روس، تطلع روسها، ومعها حنيّه فى الوسط، وياخذون جلد البقره، بقر الوحش، جلد البقره ياخذونه ويخرزونه عند الخراز، يحطّون جلد بقرتين ويلاقون بينها ويخلّونها مثل القلته ومحتمله على الحنايا، يسمونها الحنايا، حنايا الحوض. والدلو مثله، يذبحون الحاشي ويصلخونه صلخ، ما يقطعون جلده قَسمين، يصلخون جلده كله كامل ويخرزونه

الحريم، م لَوّل يخرزونه الحريم وبالوقت التالي صاروا يخرزونه الخراريز، خرّازٍ من اين ما يكون الخراز، يخرزه ويزيّنه. جلد ناقه أو جلد بقره، الحوض او الدلو. والى وردت البل كل ابل لها حوض وان بغيت تحط لها حوضين بعد جايز، حسب كثر البل من قلّه وحسب قدرة راعيها. واللي يوردهن على قول المثل: البل باثنين مْيَه والا ثنتين. واحد عند الحيران يْعَدّى المقهور، يقهر الحيران، وواحدٍ من وراها يرد اللقاح، يرد العشاير اللي ما هيب خلفات، اللي ما لها حيران، يجي من ورا العشاير يردّها على خويّه. خويّه عند الحيران، يقهرها على شان ان الخلفات تركد والعشاير تراعيها مراعاه وتعوّد علاها، تريض لى عيّنت لها عشب او شجر طيب. الى ملا الحوض تجي البل تداحم ويْغَدي لها رْغَوَه، يْغَدي لها رْغَوَه، الصغير تضغطه امهاته. وهو ينقعْها بالعصا، ينقعها الشايب اللي ما هو يسقي، عند الحوض وينقعها، ينقع روسها، على شان كلها ما تداحم ويكتل واحد الثاني. والا هي تداحم ويطير غزلها، يظهر غزلها، يطير فوق، تشوف غزلها وشْعَفَتْها مثل الغربان فوق، لها مداحم. ويطبّعونها تِطبّع، يطبّعون فيها ثنتين والا ثلاث والا اربع نياق الى صارت واجد، اربع من اكبرها وازينها واقواها وهي تجي على طرف، تجي بينك وبين الحوض وتمنع البل عنك، تقهرها، تْتكّي لامّهاتها، لالايفها، ولا تخلي البل تجيك، والبل تشرب من وراها وتعوّد. والى تْعبَت هذي والى قد هي رويانه عوّدت وجت خويّتَها في مكانها، جت محلّها، زام، أبد، تقول زام. لكن الاكثر الناس طبوع البل زينه ويسرح عندها واحد. بالاول ذيك الحين فيه رعِي وفيه قِشْعٍ طيب ويسرح عندها واحد ويصيّح لها: يا هاووووه، وتجي على الصوت، ويصدّرها للرعي والى من بغى يرد لى قد هي عْطاش وصوّت لها للما عوّدت وقامت تراعيه مراعاه. وحوّل على العرب، وقالوا: ياجماعه ابل فلان الليله بتِرِد يابختكم بالغبوق. هكالحين اوّلا ما به الا لبن وتمر ولحم الصيد وخيرات فضيله. وقاموا عيال الجماعه، العيال النشيطين قاموا يساعدون راعيها. اللي يبي يساعده من طيبه واللي يساعده يبيه يدعيه ويدعي ابوه ويدعي ضيفانه ويْغَبقِهم يعطيهم سحالٍ مملاةٍ لبن يقلّطها عليهم. بالليل الى جوا الضيفان وابل فلان ورْد قالوا فلان عنده ضيفان، قام وحلب له في قدرٍ كبير له حلاق وطلّعه هو وولده والا راعيِّه ولا شفته الا جايبٍ لك قدام بيتك وقدام ضيفانك وانت ابلك ما هيب على الما، بالمظما. حط القدر الكبير مليان وطايرة رغوته تشوف بياضه طالعٍ الرغو مع عرض القدر، انت عشّيت ضيفانك واغتبقوا من خير ابن عمك هذا، من ابله اللي جات، خير الله لَوّل ثم خيره، واغتبقوا ضيفانك واغتبقوا جيرانك وعْوالك وانت اغتبقت انت وحرمتك وقلت الله يجعل من جابك فى الجنه، الله يبارك لك فيها والله يطرح لها الغيث ويجيرك واياها من الغثا. والبل عندنا لها شانٍ عظيم بَعَد. يعوبلون فيها ويحودون فيها ويرشّونها بالما ويحطّون في حلوقها خيوط ويحطون في حلوقها جرس، ويحطون لها سفايف، خيوطٍ يخدمونها خدمه، يحطون لها زرجه في الغارب وزرجة في فقارها، ودباديب، زرجة يَنْطونَها البنات المزايين. لى صار لك ناقةٍ طيبه وانت سنافي والا متعاشقٍ لك مع وحدة من طرف الجماعه تطَرّش عليك بحبال فيها زرجة الديك وفيها دباديب تبيك تفرح وتبيك تنومس. والا ابوها بعد سنافي قال لها حطي في ناقة فلان زرجه والا اخوها رجل طيب، والا راعيتها، راعية بيتك، والا اختك ما بعد تزوجت وتبيك تفرح ياخوها وابوها يفرح. وهذا شغل الباديه اول. الله الله.

تتمثل قوة القبيلة وثروتها في عدد الأذواد التي تمتلكها وفي قدرتها على حمايتها من الأعداء والغزاة ورعيها في المراعي الخصيبة التي تتنافس عليها القبائل. لذا يكرس البدوي كل طاقته ووقته للعناية بتربية ذوده وتنميته، وحياته على اختلاف نشاطاتها ومظاهرها ما هي إلا تكيف نحو تحقيق هذا الهدف. فهو يرفض حياة

التحضر وما يمكن أن توفره له من راحة وأمن واستقرار ليجوب الصحاري والقفار في تجوال لا ينقطع بحثا عن المرعى لإبله. ولا تستقيم أمور الحياة للبدوي في الصحراء إلا بامتلاكه العدد الكافي من الإبل. والموسر منهم هو من يمتلك رعية يتراوح عددها ما بين الخمسين إلى المائة ناقة. ويحدد دونالد كول الحد الأدنى اللازم من الإبل لعائلة صغيرة من آل مرة في حدود العشرين إلى الثلاثين ناقة (Cole 1975: 37) بينما في الصومال يرى لويس أن الحد الأدنى يتراوح من الخمسين إلى الستين (Lewis 1961: 58). وهذا العدد ليس كله من الخلفات التي تدر حليبا، وإنما يكون فيه **مظاهير** أو **زَمِل** وهي الجمال القوية المخصيّة التي يحمل عليها البدوي بيته وأهل بيته ومتاعه، وفيها **رْكاب** وهي النوق المذللة والمعدة للركوب في الأسفار البعيدة والمغازي **وخلفات** يحصل منها على الحليب، **وعشاير** ستلد وتدر الحليب عام قابل حينما يجف حليب **خلفات** هذا العام **وحيل** أي التي جف حليبها لكنها لم تلقح بعد. حينما نزل شيخ بدوي مسن في أحد القرى ومرض وأشرف على الوفاة أوصى ابنه الذي كان يرافقه قائلا: **كان تريد تتبع ربعك ارع الخزينه وانحر حايل واشر ثلاث صنافات؛ حِقَّه وجْذِعِه وثنيّه؛ لقحه واللي تلقح الجايه، المقبله، واللي على اثرها، وزمل، وارع بيتك وانحر ربعك.**

تبدأ الناقة في الحمل والولادة من سن السادسة وتستمر حتى سن العشرين، وتتوقف عن الإنجاب وتصبح غير قادرة على حمل الأثقال في سن الخامسة والعشرين، وقد تعيش إلى سن الثلاثين. وتدر الناقة يوميا حوالي تسع لترات من الحليب ويستمر الإدرار لمدة سنة ويتوقف عند الأسبوع الخامس من الحمل التالي. وللناقة في ضرعها أربعة أخلاف كل منها له فتحتان. وعادة ما يشمّلون ضرع الناقة بقطعة قماش تشبه الكيس أو يغرزون أخلافها بالتوادي، أي الأعواد التي تربط بها أخلافها، وذلك ليمنعوا حوارها من رضاعها. وتحلب الناقة مرة في الصباح "صبوح" ومرة في المساء "**غبوق**"ولا تختزن الناقة حليبها في ضرعها كغيرها من ذوات الظلف حيث بإمكانها أن تدر أو تحبس حليبها متى شاءت وحسب مزاجها. وعادة ما يعزل صاحب البيت بعض الخلفات ويمنع أهل بيته من حلبها ليخصص حليبها لفرسه أو للضيوف "**الخطّار**" وهذه تسمّى "**عدوله**" أو "**مجمّعه**". وحليب الإبل أكثر ملوحة من حليب البقر ويتغير طعمه من فصل لآخر تبعا لتغير الماء والمرعى، وهو غني بالبروتين والمعادن والفيتامينات الضرورية لجسم الإنسان مثل فيتامين B وفيتامين C وهو لذلك أكثر فائدة من حليب البقر والغنم. أما لحم الجزور فإن نسبة الدهون فيه أقل من لحم الغنم والبقر ويمكن الحصول من الجزور على كمية من اللحم تتراوح من ٣٠٠ إلى ٥٠٠ كيلوغرام.

وتحتاج رعية الإبل إلى فحل أصيل "**هدوده**" يضرّبها وإلى **قِعْدِه**، وهي ناقة ذات لون مميز ومدربة يركبها الراعي ويحمل عليها متاعه ومؤونته وتقود الرعية التي

تتبعها حيثما وجهت ولا تبتعد عنها، ويسمون هذه الناقة أيضا رحول أو ركبي. ويعد صاحب الإبل أمام بيته لها مراحا تبيت فيه حينما تعود من المرعى في المساء "الى هْظلَت البل". وعادة ما ينام صاحب الإبل معها في مراحها لحراستها من اللصوص، وزيادة في الاحتراس ربما أوقد نارا أو ظل يردد الحداء بين الفينة والأخرى طوال الليل لإخافة اللصوص وتنبيههم إلى أن الإبل عندها من يحرسها. وفي الصباح يقود الرعاة أذوادهم وقطعانهم "السرح" إلى المرعى. وفي المرعى تختلط القطعان والأذواد ولكن حينما يقترب المساء ويحين وقت الرواح إلى منازل العرب فإنه وبدلا من استخراج إبله واحدة واحدة يركب الراعي على رحوله "القعده" ويبدأ يشايع ويدوّه لإبله. ولكل حالة مشايع خاص بها مثل الذهاب إلى المرعى والعودة إلى المنازل والورود إلى الماء والصدور منه. والمشايع أو التدويه مثله مثل الوسم، بمعنى أن لكل صاحب ذود تدويهه الخاص بذوده الذي يرثه عنه أبناؤه والذي يختلف عن غيره بكلماته ونغماته (حبردي ١٩٨٩: ٦٤–٥). وكل صاحب ذود له نداء مميز يمط به صوته يسمى مشايع أو تدويه يعرفه ذوده فيترك المرعى ويأتي لسماعه ولو من مسافات بعيده، وقد ينادي كل ناقة من نياقه باسمها الذي تعرفه. وإذا سمعت الإبل نداء صاحبها توقفت عن الرعي إن كانت ترعى أو عن الشرب إن كانت تشرب والتفتت نحوه وبدأت بالحنين وانطلقت معه تاركة وراءها الماء والمرعى، ولا أحد يستطيع أن يمنعها من العودة إليه، وربما قطعت عقالها أو القيد إن كانت مقيدة. بل يقال إنه في حالة الغزو يستطيع صاحب الإبل أن يسترد إبله المنهوبة بمجرد أن يرفع عقيرته ويشايع لها من بعيد فتعود إليه دون أن يستطيع الغزاة الوقوف في طريقها وردها عن العودة. ويحدثنا الرواة أن عبدالكريم الجربا غزى على الظفير ونهب أذواد قيعي الشليمي الوِضْح التي تقاسمها الغزاة فيما بينهم ولما عادوا إلى أهلهم سرح كل منهم نصيبه من الكسب مع أذواده. وبعد سنتين قدم الشليمي إلى عبدالكريم وقال فيه قصيدة يمتدحه ويترجاه أن يعيد له أذواده. ووافق عبدالكريم ولكنه بين للشليمي صعوبة جمعها نظرا لتفرقها بين أذواد الغزاة. فقال الشليمي دعني أشايع لها وأنا متأكد أن إبلي حالما تسمع مشايعتي لها ستريع إلى صوتي وتأتي من ذات نفسها.

قال عبدالكريم: ياالله ياعبيد اركبوا مع الشليمي ودوجوا به على شمر اللي عندهم يعني حْصَص من البل هذي متقاسمينه واجمعو نياقه له. قال: ياعبدالكريم انت ما قصّرت لكن انا ابنِطّ راس الضليع هذا وابدوّه وابي منكم تَحَشْرون الحلال واللي تجي يمّي ما يردّه راعيَه وابي بس ادوّه. قال: ياشيخ لهن سنتين ناسياتن حِسّك ولاقياتٍ دويد العسل، الجزيره مثل الجنه كل شيٍّ به، ما يجنّك. قال لا انا لي سنتين ما فضّيت عن صدري وانا كامتٍ صوتي بصدري وابفضّي هالضحوية عن صدري، ابدوّه. قال: دوّه والحلال هذا لازم يجمع ولا يمد شي ولا ترد ناقة تجي يم هالرجل اللي يدوّه. وهو يقوم لك يدوّه يحط اصباعه باذانه ويصيح ويدوّه للبويضوّايه. يقول

يوم بحّروا الى قومتهن يتطلّقن مثل خيوط القطن هالوضح من هنا ومن هنا لياما اجتمعن عنده. يوم اجتمعن وتفقّدهن ليا كلهن، ليا الحيران اللي حَدْرِهِن يوم يوخذن صايراتٍ حَشُو واللي بِبْطونِهِن صايراتٍ مخاليل.

ونظرا لحياة الحل والترحال التي يعيشها عرب الصحراء أصبح موضوع الرحلة والرحيل ودورة الحياة البدوية خلال فصول السنة المتعاقبة من أخصب المواضيع التي تطرق لها شعراؤهم، فصيحهم ونبطيهم، بدوهم وحضرهم. وهذا موضوع شعري تقليدي لا يوثق رحلة حدثت فعلا ولا يحكي عن امرأة بعينها ولا يعني أن الشاعر حقًّا مر وتوقف عند طلل دارس، ويخطئ من يفهمها كذلك. المسألة أعمق من ذلك وأبعد بكثير. إنها محاولة للتكيف مع معطيات الحياة الرعوية والتوافق مع واقع المجتمع البدوي، إنها معالجة فنية لهذه الدراما الإنسانية. حديث الشاعر عن الأطلال وعن لقاء الحبيبة وفراقها حينما ترتحل مع أهلها ليس إلا تشفيرا وترميزا وتجريدا لنبض القبيلة في تجمعها وتفرقها على مدار العام وتأثير إيقاع الحياة البدوية الرعوية على العلاقات الإنسانية. خلال تجوالهم الذي لا ينقطع في ديرة القبيلة ومراعيها ومواردها تنشأ بين الأفراد من مختلف فروع القبيلة الذين تجمعهم الصدف والظروف في قطين واحد أو نجع علاقات إنسانية حميمة، علاقات الحب والعشرة والصحبة. إلا أن هذه العلاقات عرضة للإجهاض حينما يفترق المحبون ويذهب كل منهم مع عشيرته في اتجاه مختلف عن الآخر نتيجة تفكك القطين وتشتت النجوع والارتحال المتواصل. في القصيدة تتحول الإبل والسحب والبرق والمطر والأنواء والنجوم ومسافات الصحراء وغير ذلك من الظواهر التي تحكم تحركات القبيلة إلى وسائل لجمع الأحبة أو لتفريقهم. يقول سالم ابن تويم الدوّاي:

البارحه بالليل عيني سهيره	**والقلب من كثر الهواجيس مشطون**
واليوم بالمشراف مثل النطيره	**اقفاي واقبالٍ على الرجم هاللون**
عدّيت في حيدٍ نْصاله كبيره	**أخيل نجعٍ ثوّروا وين ينوون**
اللي نبي قفّى جنوبٍ نشيره	**واهلي من الجوبه شمالٍ يشدّون**
فكّرت لين الشوف غورق نظيره	**نوب نميّزهم ونوبٍ يضيعون**
الله يلوم اليوم واره قصيره	**ما تكشف اللي بايسر البرق يمشون**(١)
حوّلت منها الحظ يلعن مشيره	**متْكدّرٍ والناس ما عن يدرون**

والقصيدة التالية للشيخ راكان ابن حثلين يبدأها بالشكوى للأمير محمد بن سعود بن فيصل بن تركي الذي يلقبه "ابو هلا" لسخائه وكرمه وكثرة ترحيبه بالضيوف. هذا ولا تخفى علاقة الرحم التي تربط الأمير سعود بن فيصل بن تركي وأبنائه من بعده مع قبيلة العجمان. ثم يطلب في القصيدة السقيا لديارهم ومراتعهم التي يعدد فياضها ووديانها مثل التريبي وخصيفا والثمان وساقان والسيف وحسنا

(١) **النطيره**: الناطور. **هاللون**: هكذا. **نصاله**: حجارته. **أخيل**: أرقب وأصلها من يرقب السحب "الخيال" والبرق لمعرفة أين يسقط المطر. **غورق نظيره**: اغرورقت عيناه بالدموع. **واره**: قارة معروفة في بادية الكويت.

والرديفه. ثم يستطرد في وصف رحيل القبيلة وراء الكلأ وما تتعرض له قبل نزولها في آخر النهار من هجوم من قبل الأعداء المتربصين بها وكيف يسارع فتيان القبيلة لركوب خيلهم لصد الهجوم واستنقاذ أبلهم من المعتدين.

يابو هلا طير الهوى خبّث البال   الطير نزرٍ والحباري قليله
ياليت رجّالٍ يبدّل برجّال   وياليت في بدلى الرجاجيل حيله
يالله ياللي طالبه ما بعد فال   ياللي من الضيقات ينجي دخيله
افرج لمن قلبه غدى فيه ولوال   والنوم ما جا عينه الا قليله
لى من ذكرت رموس عصرٍ لنا زال   شوف الفياض وفقد عز القبيله
يازين شدّتهم الى زوّع المال   يتلون براّقٍ تلالاٍ مخيله
يتلون براّقٍ سمَر عقب الامحال   تلقى التريبي فايضٍ عقب سيله
يسقي خصيفا والثمان ارضها سال   مَرْتع معطّرة السيوف الصقيله
عجمان لى ركبوا على كل شِملال   يفرح بهم راعى النياق الهزيله
من جَوّ ساقانٍ الى السيف همّال   وينوش حسنا والرديفه هميله
وان قادنا من يمّة القفر خيّال   يصبح شديد البدو عجلٍ رحيله
قاد السلف واستجنبوا كل مشوال   والعصر يا ما احلى تخيبط نزيله
وان شرّف البادي على روس الاقذال   والمال كثر الزول زوّد جفيله
تلافحت من بينهم شهب الاذيال   ومن ضيّع المفتاح واعزّتي له
ركبوا على طوعاتهم كل عَيّال   وكل ابلجٍ يحري بكسب النفيله
تغانموا المفزاع ذربين الافعال   من قبل تسبق غارةٍ تنثني له
يبغون طوعة روسهن قبل الادمال   وتغانموا خِلْفٍ كثيرٍ هجيله
وحال الكمي من دون عطرات الاجهال   ومرّوا ولحقوا مِقحْمين الدبيله
واللي تريّض عقبهم يلبس الشال   من صنع داودٍ دروعٍ ثقيله
يلزم عليهم عَلّةٍ عقب الانهال   ومن غارته لزمٍ يضيّع دليله
والدم من قحص الرمك يثعل اثعال   يَزْعَج على وروك السبايا وشيله
هذيك راعيها من المعرقه مال   وهذي شكَلْها مطرقٍ ما تشيله
من وقع كل مجرّبٍ قد له افعال   وفروخ صادن الحباري فصيله[1]
وليا ركبنا فوق عجلات الازوال   وبايماننا حدب السيوف الصقيله
ما حن نحسّب لى اشتبك عج وكْتال   وترّك صْبَيٍّ يقتنع بالفشيله
ومن عقب ذا ياما حلى شرب فنجال   في مجلسٍ ما فيه نفسٍ ثقيله

(١) **ما بعد فال:** لم يخب رجاؤه وفأله. **رموس:** دوارس. **زوع المال:** قوّض، انطلقت الإبل بأحمالها. **الامحال:** السنين المحلة التي لا يسقط فيها المطر ولا ينبت العشب. **معطرة السيوف:** من يعطرون سيوفهم بأفعالهم البطولية. **شملال:** سريع الجري. **مشوال:** الخيل تشول بأذيالها لنشاطها. **روس الاقذال:** قمم الجبال. **شهب الاذيال:** الخيل. **المفتاح:** مفتاح القيد الحديدي الذي تقيد به الفرس. **عيال:** شجاع. **أبلج:** وضاء الوجه، كريم النسب. **كسب النفيلة:** يفعل فوق ما هو متوقع منه ومطلوب، مثلما أن النفيلة هي ما زاد عن الفريضة. **المفزاع:** النجدة. **الادمال:** الادماس، ظلمة الليل، ولضرورة القافية قلبها من الادماس إلى الادمال. **خلف:** خلفات، نياق حلوبة. **هجيل:** حليب. **مقحمين الدبيلة:** من يكبدوا عدوهم خسائر فادحة وهزائم ساحقة. **الشال:** الدرع مجازا. **يثعل اثعال:** ينهمر. **وشيله:** جريانه. **شكلها:** طعنها بدون مقتل. **مطرق:** رمح. **فصيله:** متعودة ومدربة.

هـذا ولـد عـمٍّ وهـذا ولـد خـــــــال وهـذا رفـــــيقٍ مـــــا نـدوّر بـديلـه

سالفة وقصيدة للشاعر رضا ابن طارف الشمري

ومن الأمثلة الجيدة على المعالجة الفنية لنبض القبيلة الموسمي في حلها وترحالها سالفة وقصيدة سجلتهما عام ١٣٩٨ هـ من برنامج البادية الذي يبث من إذاعة الرياض. السالفة والقصيدة من نسج ورواية الشاعر رضا ابن طارف الشمري رواهما لمقدم البرنامج إبراهيم العبدالله اليوسف. واستغرق سرد السالفة والقصيدة نحوا من ربع الساعة. ورضا شاعر وراوية معروف من المفضّل من عبده، من قبيلة شمر ويحفظ الكثير من القصص والقصائد التي تصور حياة البادية، وتتحدث عن مآثر رجالها ومفاخر قبائلها. منحه الله ذاكرة قوية، وصوتاً جهورياً، ولساناً فصيحاً، وموهبة فذة في سرد القصص، ورواية الأشعار. وفي هذه المقابلة التي سجلناها له من برنامج البادية يتحدث عن مناسبة إحدى القصائد التي نظمها هو. وتتلخص السالفة في أنه أحب إحدى الفتيات وأحبته، وأبدت له رغبتها في الزواج به. وحينما جاء الصيف والتأم شمل القبيلة وقطنوا على الآبار، أرسل إليها رسولاً ليخطبها. ولكن الرسول صنع ما لم يكن بالحسبان، حيث خطب الفتاة لنفسه مما أدى إلى سوء تفاهم بين رضا والفتاة، فتتعقد أحداث القصة نتيجة لذلك. لكن الحقيقة -كعادتها- تنكشف في خاتمة المطاف، ويفتضح أمر الخاطب الخائن، ويتصالح رضا مع فتاته، ولكن بعد أن حان وقت الرحيل، وقت تفرق القطين في جوف الصحراء بحثاً عن المرعى، مما اضطر رضا إلى تأجيل موعد الزواج الذي - على أية حال- لم يقدر له أن يتم.

ويبدو جلياً أن إبراهيم سمع القصة من رضا قبل هذه المرة، لذلك نجده يسهم تلقائياً في توجيه الأحداث حتى يجعل هذه الرواية متفقة مع الرواية التي سمعها من قبل، كما نجده يدلي بعبارات من شأنها أن تشجع رضا على الاستمرار في الحديث وتجعله يحس بالعلاقة الوثيقة والفهم المتبادل الذي يربطه -بصفته راوية- بإبراهيم بصفته مستمعاً. هذا بالإضافة إلى بعض الملاحظات والأسئلة التي يوردها إبراهيم بين فينة وأخرى. بل إن إبراهيم أحياناً ينهمك في الانسجام والتفاعل مع القصة لدرجة أنه يتقمص دور رضا، وينطق باسمه، ويضع الكلمات على لسانه. وإبراهيم بعمله هذا لا يعدو أن يكون مستمعاً يريد أن يعبر عن تشوقه لما يسمع واستمتاعه به. وهذا شيء مألوف، إن لم يكن مطلوبا.

والسالفة تعطينا صورة واقعية لمجتمع الصحراء وحياة البداوة التي كان رضا - حتى تاريخ روايته للقصة والقصيدة- يعيشها متنقلا مع إبله من رفحاء في شمال المملكة العربية السعودية إلى مناطق الأهوار في العراق، حيث المراعي الخصبة. ولا تقل السالفة من حيث القيمة اللغوية والأدبية عن القصيدة، فأسلوبها رصين،

وألفاظها جزلة، وتعابيرها بليغة. ويتحدث الراوي بلهجته الشمرية التي تتميز عن لهجات وسط الجزيرة بقلب التاء والهاء في أواخر الكلمات، لاسيما في حالات الوقف، إلى حروف لين (مثلاً: **البَخَت** > **البَخَيْ**، **مِضَت** > **مِضَيْ**، **سالْفِه** > **سالْفي**، **ْيسَمُّونُه** > **ْيسَمُّونو**، **يَخَدْمِنُّه** > **يَخَدْمِنُّو**).

ونقل السالفة من شفاه الرواة وأفواه المؤدين وتدوينها كتابة قد يجعلها تبدو مهلهلة النسيج، مخلخلة التركيب، يصعب فهمها ومتابعة أحداثها. لكن لكي تسهل على القارىء مهمة الفهم والمتابعة عليه أن يضع نصب عينيه أن ما أمامه ليست قصة مكتوبة بل نصاً شفهياً، وأن يتخيل نفسه طوال الوقت جالساً مع الراوي يشاهد حركاته، ويشعر بسكناته، ويسمع نبرات صوته نبرة نبرة. ولمساعدة القارئ على تتبع السالفة أضفت بنفسي على النص كلاما وضعته بين (قوسين) لأفسر به كلاما سابقا، وأضفت كلاما وضعته بين [معقوفين] لأسد فجوة في السرد الكلامي.

إبراهيم: حيّاك الله ياأخ رضا.

رضـــا: ابقاك الله.

إبراهيم: فيه قصيده –طال عمرك– اعرف انا منها بيت اللي تقول فيه: ياالله لا ترزق خطاة البطول// اللي على المسلم يدوّر بخاشيش. هذي اظن لها مناسبه؟

رضـــا: اينعم، له مناسبي، من قصايدي هذي.

إبراهيم: أدري انّه من قصايدك. وانت قصايدك واجد، وما شا الله، تْحَفَظْ غير قصايدك.

رضـــا: والله واجب علينا.

إبراهيم: وانت يسمّونك شاعر الانصاف، ما عندك تحيّزاتٍ لا لشمّر ولا غير شمّر.

رضـــا: طال عُمْرَك انا كل تاريخ الباديَي (= البادية) افتخر بو (= بُه)، جميع تاريخ البادي نفتخر بو.

إبراهيم: وهذا طال عمرك هو الواجب، لذا سمّوك شاعر الانصاف.

رضـــا: اينعم.

إبراهيم: وش مناسبته –القصيده؟

رضـــا: له مناسبي ومناسبته طويلي (= طويله)، ولكن نختصر بالموجز على، يعني، لا تطول على البرنامج.

إبراهيم: اينعم، هي اظن زعجت واحد يخطب لك أو كذا.

رضـــا: تهاويت انا وْيا لي وَحْدَي (= وحده) من بنات الباديَي، وانا تْخَبَر كل عيشتي بالبر مع البادي بدوي لْيا لان (= حتى الآن).

إبراهيم: ولا تزال، اينعم.

رضـــا: اينعم، يوم تهاويت انا وْياه ايّام الربيع وجا ايّام الصيف –وقت المقاطين– وننزل على ما، هم على بير وحنا على بيرٍ ثاني، ما حِنّا جميع على بيرٍ واحد.

إبراهيم: لكن مِتْقاربينٍ من بعض.

رضـــا: ايه مِتْقاربين، كِلّنا على جَوّ واحد.

إبراهيم: يعني يْسَيِّر بَعَضَكم على بعض.

رضـــا: ايه يَسَيِّر بَعَضْنا على بعض. كِلّنا على جَوّ، كِلّنا على جَوّ واحد بو حِرْوَةْ عْشِرْة ابيار،

ارسَلْت لي واحدٍ عَلْيَه، يعني ارسلتو عَلْيَه ابَخَطِب.

إبراهيم: تبي تشوف هو ما عنده مانع.

رضـــا: أشوف هي على حكيه، جوابه، يعني، بايّام الربيع أو متْغَيّري. وانا عندي شك لاجل ان قبَل مَوَدّة الربيع هذي انّه قبَل اللي مِي هِي مِغلْيِتَك حيل، مِغلِيتك خادعَه يعني المَحَبّي قبَل يْغَيِّرْها القيظ، لاجل ان القيظ تكثر الوجيه.

إبراهيم: صحيح.

رضـــا: تكثر الوجيه.

إبراهيم: صحيح.

رضـــا: هاه. وارسل لي لي واحد، يوم اني ارسلتو يَمّه قلت: ايْتَه وسلِّم لي عَلْيَه وكان هي على الجواب اللي بيني وبينه فانا ابخطبه من هَلَه.

إبراهيم: نعم. واذا كان انه متغيره فالله يستر علينا وعَلْيَه.

رضـــا: وان كان هي متْغَيِّرةٍ عسى الله يستر عَلْيَه، اَه، ولا فيه لزوم. قال: مَيْخالِف، لي الشرف اني اقضي لك حاجَي (= حاجه)، وهالحين بْقِصْر البيت –هو تْخَبَر يعرفهم ويجيهم ولو (= وله) رِحْماً بَهَم، لو رِحْماً بَهَم، باهلَه. هو مو هو من قرابتهم القريّب اللي يِشْتَكّ مْنُو يعني، بس انّو هم خوالٍ لو.

إبراهيم: خوالٍ له.

رضـــا: يِدّعي هم خولِتو. هو بْقِصرهَم بعد.

إبراهيم: جارٍ لهم، اينعم.

رضـــا: وجارٍ لهم ولا عندو مري هو. يْسَمُّونو هكالوقت "صمِل" –عند البادية اللي ما عندو مري يْسَمُّونو "صمِل" بيت يعني من دون مري. ونازل بْشَنَقْهَم وتشتغل لو هي وْيَا خواتا (= خواتَه) وهذا.

إبراهيم: يعني يسوّن لو عشاوه ويخدمنه.

رضـــا: يسوَّن لو عشاو (= عشاه) وْيَخَدْمنّو (= ويخدمنّه) ويْرَوَّن لو (= له) ما. بِجْوارَهَم.

إبراهيم: شفِ! على نقا وشرف.

رضـــا: ايه على نقا وشرف اينعم –هاه. راح يوم انّو راح وْلا ادري عاد وشّو قال، لكن الطالع لي يوم انّو واجهن قال: يافلان رِفيْقتَك متْغَيّري. قلت: متْغَيّري؟ قال: نعم. قلت: وِشْ مَرَدّه عليك؟ قال: مَرَدّه علي تقول: الله خلق المغازي والنكايف. قلت: طيّب انا لْيا هالحين غَزّاي ما انكفت. قال: هي منْكْفي. قلت: ما نِشَدْتّه [ما] قلت [له وش] الاسباب؟ قال: بلى، ما خَلّيت عْنَه شين، تقول: انا صح انّي عَطيتو جواب شْمام بِغيّي –بِغِيّة يعني لوخوذ (= الزواج)، ما هوب غيرو (= غيره)، ولكن يوم انّي نشدت عْنُه –انا ما ابخص وش مَعو (= معُه).

إبراهيم: ايه، والى عندك زوجه!

رضـــا: وليا عندو زوجَي والى صار عندو زوجَي ما يوالمن. انا اللي عندو زوجي ما يوالمن. قلت: طيّب تدري ان عندي زوجي!

إبراهيم: هي يمكن تعرفك قبل الرجال هذا.

رضـــا: تَعَرْفَنْ ومْعَلّمَه ان عندي زوجي، وقالت ما عليّ من الزوجة، حَمْلَه عليك لو عِنْدَك يعني ثلاث نسوان، أصير رابْعَةٍ لهن. هذا هي تقولو قبل.

إبراهيم: هذا كلامه شْمام.

رضـــا: شْمام. ولكن هذا جاب لي هالجِواب التالي. قال انه تقول: غَشّن [رضا] شْمام يقول انا

باخْذِك وانا ما عندي احد. ويوم اني نِشَدْتْ لْيا مار ثاري عندو زوجي، وثاري لو وغدان. وانا ما يوالمن يعني الرجل اللى عندو زوجي وعندو وغدان! اي بالله لا بالله الله يستر علينا وعليه. [انا يارضا] زِعِلْت –تْخَبَر الرجال الصدوق ليا قيل لو الجِواب يْصَدِّق . . .

إبراهيم: صحيح.

رضـــا: زِعِلت. يوم اني زعلت عَلْيَه تركت الماضوع. اوّل كان اسيّر يم ناحْيَتْهَم واتعدّى اللي من دُوْنَهم واروح لْناحْيَتْهَم. يعني تَجذْبَن رَغْبتي يَمَّهَم.

إبراهيم: نعم. وهالحين تركت جهتهم كله.

رضـــا: وهالحين كل جهتهم، كله، غيّرت الموجي. ما اتوجّه يم ناحيتهَم ابد. خَذيت ما خَذيت وقت، صار الما اتلى الوقت رِدِي.

إبراهيم: والارض يمكن ما هيب على اوّل.

رضـــا: مِي هِي على اوّل. وْجِفتنا حِنّا ياهل البعير، وْلا ظل بالارض الا هل الغنم.

إبراهيم: هل الغنم.

رضـــا: ايه. وْهُمْ غَنّامي.

إبراهيم: ايه. هم اهل غنم.

رضـــا: اهل غنم.

إبراهيم: وانتم اهل ابل.

رضـــا: وحنا اهل ابل. تَحَدَّروا جماعتنا اللي انا استانس عندَهَم ويستانسون عندى. تَحَدَّروا، وين تَحَدَّروا هكالوقت؟ تَحَدَّروا للعراق. يْهَوّرون.

إبراهيم: جهة العراق.

رضـــا: لجهة العراق.

إبراهيم: يم الهور.

رضـــا: يم الهور، وقت الصفري، بَعْد طْلوع سْهيل. هذا يصير الهور بو مِصْفار وْيِقْفِيْ حرْم العراق، الزريقي هذا اللي يذبّح البل، لْيا برد اقفى شَرّو. راحوا. بقيت انا وهلي، واسيّر عليهم [على اهل البنت] هكاليوم. ولْيا مير اخوٍ له شروى الحضور . . .

إبراهيم: شرواك الطيّب.

رضـــا: راعي ْقـهَوي وهذا. وانا اسيّر عليه هكاليوم –كل اللي من تْلاتِنا والتهي بهم من قبل رْحَلوا.

إبراهيم: ولا بقي الا انت وهم.

رضـــا: ولا بقي الا انا وْهُم. واهل الغنم اللي متْخَلّفي. هل الغنم ما ينْحَدْرون. واسيّر عليهم، قال [اخو البنت]: اَه يابو طارف. حيّاك الله، مبْطيٍ عنا ولا عمْرَك جيتَنا! قلت: والله انا الْتهي، وفيدة اللي يقول: بالقيظ منازل، يا حال من دونَك بيت عدَّك ميت. يوم ابي اهوم اسيّر يَمَّكم لْيا مير بيني وبينَكم ميَّة شَبّاب. اليوم عاد جِيْتَكم، رْحَلوا جماعتي. قال: انت وين تبي تَدْوي؟ قلت: والله ما ادري حنّا يمكن لْيا منّه وَرْدْت البل نبي نحول نتبعهم لأجل ان راع البل قام يشتكي والبل تقلّت [من الراعي] والوي (= ألوت= ضمرت وهزلت). والقاع محل، ويمكن نتبعهم [الجماعه] والله غْصَبٍ علينا. ايه [كنت انا واخو البنت نحكي] بها لسوالف [ويوم انتهينا] رجَعْت لْهَلي.

إبراهيم: هي [البنت] يمكن تسمع الكلام.

رضـــا: ايه. بالبيت، بيت شَعَر –طال عمرك– وبالرفّي (= الرفّه) وتسمع الكلام. يوم اني رجَعْت لْهَلي وجيت هَلي ونمْت بالقايلي (= القايله) تقريب الظهر ولْيا مار تزهمن اختٍ لي. [قلت] وش

فيه؟ قالت: واحد بهذا مْسَيّرٍ علينا وْيَبيك. انا بْبالي انّو رجل يوم اني نهضت راسي ولياه هي مْسَيّرةٍ على هلي. كل هالقيظ ما جتنا، هي نوب (= بس هالمرّه هذي)، وْلا وَجّهت يم ناحيتنا. ولكن يوم سَمْعت جوابي انّا نبي نحول ليا وَرْدْت البل تَرْيا تِضايِقَي (= تضايقت) وْوِدَّه انَّه تِتِّصِل بي.

إبراهيم: واللي أنت مْوَصّي ما صار كلامه صحيح؟.

رضـــا: لا. ما صار صحيح. لو هو صحيحٍ ما جَيْ (= ما جَت). سلَّمْت عَلْيَه، يوم انّي سَلَّمْت عَلْيَه [قلت] غريب جَيِّتك هذي! قالت: والله لو ما سمعت اليوم انَّكم تحولون ان ما نيِّتي اجي. الموجب انِّي زَعْلَةٍ عليك. قلت: هذا اللي يقول: ناطح الصياح بصياح وتسلم؛ وش مزِعْلِك؟ قالت: مزِعْلَن انّك عطيتنا جواب شمام وحنا ليا لان وحنا نرجيك ونْشوفك اصَدّيت عنّا ولا ندري وش اسباب الاصدادَي وحنّا ما انربطنا بالعهد اللي بيْنّا وبينك انك يعني ازين الناس أو اطيب الناس لكن ربطنا الكلام اللي قلت لنا وقلنا لك، واليوم عاد نبي المقابل يطرد النحوس (= الوساوس والشكوك). قلت: طيّب، هذا يوم شفتينا نبي نحول تبين تْشَجّعِيْنّي بهالكلمي وغديك ْتحَصّلين مْنِي لي قصيدةٍ أنشر لك دعايه.

إبراهيم: والا انا مرسلٍ لكم فلان.

رضـــا: والا انا مرسلٍ لكم اول المبتدا مرسلٍ لكم مرسال، وتقولون [للمرسال] ان فلان [رضا] يقول ما عندي زوجَة وتاري عندو زوجي، وعندو وغدان. قالت: مرسالك من هو؟ قلت: مرسالي فلان. قالت: مو هو صحيح. هو يجينا ويحاكينا . . .

إبراهيم: لنفسه.

رضـــا: لنفسو، يقول: كان انتي ما انتي كارهتن خوالي ما يحسدونّي وانا بَخَطْبِك من خوالي. قلت: الله يستر علينا وعليك انا هالحين مير ما ابي الرجَال. وانت [يارضا] مار ما جابك بالطاري، ما جابك بالطاري.

إبراهيم: ولا قال مرسلن فلان.

رضـــا: ولا قال مرسلن فلان ولا جابك بالطاري موليَّه. أنا هكالحين تار زوجتي مي هي بْبيتي والا معها وغدان لكن عند هلَه، هلَه ما عندهم ملفى وسامحٍ له عند هلَه.

إبراهيم: وانت عندك اختك.

رضـــا: وانا عندي اختي مْولّيةٍ لي بالبيت. ولي هي عندي بعد زوجتي. مي هي عند هل الما اللي عندنا، على مانٍ ثاني. المراد تصالحنا انا وْياه، يوم انّا تصالحنا وافِقَت الرحلَي (= الرّحلَه) رَحلنا. والا بان لي الماضوع.

إبراهيم: انت قلت لَه هالحين حنا وقت . . .

رضـــا: قلتُه . . .

إبراهيم: انّي واعدت . . .

رضـــا: قلت انّا هالحين . . .

إبراهيم: الى جت البل نبي . . .

رضـــا: اننا التزمنا على الرحيل . . .

إبراهيم: نعم، نبي نحول . . .

رضـــا: والى جت البل نبي نحول غَضْبٍ علينا ولكن ان شا الله . . .

إبراهيم: فيما بعد . . .

رضـــا: فيما بعد مِتْلاحْقِيْنٍ على خير. قالت: الله كريم. هاه! تَوَضَّحَت الامور، السوالف طويلي

يابو يوسف لكن عاد نْبَيِّن القصِّي وما جرى. حلْنا ويوم انّا حلِنا جبت هذي القصيدي. اول مبتدا القصِيدي مْهَاجمْةٍ للديري اللي جِفَتْنا وفَرَّقَت الاصدقا.

إبراهيم: فرقت شتاتكم. اينعم.

رضا: وفرقت شتاتنا وابعدت بي عن هويّتي.

يا ضاق بالي قلت دنّوا ذلولي … حطّوا عليها كورها والقراميش
حطوا عليها كورها وارخصوا لي … نبي نْمَضِّي وقتنا بالمطاريش
حنّا نوينا وانتوينا نحول … من فوق قطّاع الْفْرَجْ بالمغابيش
من فوق نَقّالَيْ ثقِيل الحمول … جْرش المواطي مبِعْدات المناطيش
قب الضلوع مْسَهّلات الخلول … يشدن رطين اللي عليهم طرابيش
يا شانت الديرة لغيره نجول … تجويل صيدٍ يصطفق مع نشانيش
دارٍ جِفَيْ سِكّانها بالمحول … مصالحه صارت علينا تناويش
واخانة الدنيا غدى به نْزول … هَسَّيْ منازل مبِعْدين المناطيش
اللي نهار الكون مثل الزمول … ربعٍ على الموت المصفّي مداهيش
يادار وش نوحك علينا زعول … تَلْحينّا لحّة رْكاب الحواشيش
يادار فَرَّقْتي شتات النزول … هل الرباع مْدلّهين القناطيش
عافوا من الوجلا قراح الثعول … ومن لو جناحٍ ينهضو طار بالريش
مرحانَهم قامت عليها تضول … تحاجل الغربان مثل القرافيش
وخلاف ذا ياللي تجيبون قولي … من فوق عيراتٍ تذب المعاطيش
قطم الفخوذ مْعَرّبات الاصول … من نسل هرشٍ مركزو جيش عن جيش
ياهل الركاب ركابكم واقهروا لي … يامنتوين ديار ضاف العكاريش
ان جيتوا اللي يطربه شوف زولي … اللي تْفَتّش بسرة القلب تفتيش
وش عاد لو تاخذ ثلاثين حول … ما انساه كود البدو تنسى المطاريش
والا الرعيله عن محِلّه تزول … ويْغَزّ له باجبال سلمى شوابيش
اللي شعتني واستقيت الغلول … خدّه من الموت الحمر به نقاريش
ياعين شيهانٍ عشى له بجول … أشقر يْدَمّي مخْلبه ينثر الريش
عدل المناكب للحباري يصول … وان شافو الحبرم لِبَد عِقب تطنيش
وسيقانها يزهن جديد الحجول … هي نقوتي من ناقضات العكاريش
ياعود ريحانٍ غَذَنّه طْلول … بيْفَيّ غيدٍ يصطفق فوقو الهيش
متْهَزّعٍ نبته عَذِيّ الشكول … يلعب بو الغربي على ساحل القيش
وارسلت للي بالمحبه صفوا لي … غير السلام من اريش العين ما بيش
مرسالي اللي مثل جرد السمول … جيتو يْجَدَّع في طريقي حنافيش
وْلا جاب من نابي الردايف وصول … غاد البَخَيْ سَدّد علي المناطيش
يارب لا ترزق خطاة البطول … اللي على المسلم يدوّر بخاشيش
اللي زعجته يَمَّهم ترجموا لي … جان الخبر من دون جيش ومطاريش
قالوا تَحَذّر وانتبه لا تقول … ما من ورا عظم الهليمة عراميش
وتم الجواب وكمّل القيل قولي … غرايبٍ ما ولّفوهن تهاليش
هذي مضَيْ والخاتمة للرسول … صلاة ربي عد وبل النشانيش

إبراهيم: صَحّ لْسانك.

رضــا: صَحّ بْدِنَك.

المناخات والأكوان

رعي الإبل هو الطريقة الأمثل لاستغلال ما تجود به بيئة الصحراء الفقيرة ومناخها الجاف من موارد شحيحة، وحياة البادية من أنجع الوسائل للتكيف مع البيئة الصحراوية إلا إنها لا تخلو من المخاطر والمجازفة. الإبل بطبيعتها سريعة العطب والهلاك حينما تجدب مراعي القبيلة في سنين الجفاف، هذا عدا كونها عرضة للنهب من الأعداء. لا بد أن يتوفر للإبل ما تحتاج إليه من الماء والمرعى، لكن هذا مرهون بسقوط المطر الذي يندر سقوطه بكميات كافية على جميع أرجاء الجزيرة العربية. في سنوات القحط المتتابعة تنفق الإبل ويتحول البدوي من إنسان يمتلك قطعان الماشية إلى شخص معدم لا يملك شيئا. وللتغلب على هذه المشكلة أمام البدوي عدد من الخيارات. فنظام القرابة عندهم يسمح بتوسيع الدائرة القرابية لتمتد من العائلة الصغيرة إلى القبيلة الكبيرة. وهذا بالتالي يعني أن أفراد القبيلة ملزمون بالتكاتف ومساعدة بعضهم البعض إما بالسماح للمتضررين باستخدام مراعي أفخاذ القبيلة الأخرى أو جمع ما يحتاجون إليه من ماشية لتعويضهم عما فقدوه. وقد تطلب القبيلة من قبيلة أخرى بالطرق السلمية أن تسمح لها بالرعي في مفاليها، وأحيانا يتصالح الأعداء لأجل الرعي ويتهادنون مدة الربيع ويتكفّل كل شيخ بكف اعتداءات رجاله ضد الأطراف الأخرى ورد كل ما ينهبونه منهم، أو كما قال لي أحد الرواة: **البدوان الى اجتمعوا على الربيع يتصالحون علشان بعضهم ما يكدّر على بعض** . وبعد أن تنتهي مدة الهدنة المحددة يعودون إلى ديدنهم في السلب والنهب من بعضهم البعض. أما إذا لم تفلح المساعي السلمية فليس أمام القبيلة إذا وجدت في نفسها القوة إلا اللجوء إلى الحرب لاحتلال مراعي قبيلة أخرى أو نهب ما تملكه من قطعان الماشية. إذا شعرت القبيلة المتضررة في نفسها القوة والاستعداد فإنها تشق طريقها غصبا **بالدبّوس والحق المنكوس** لتجتاح مراعي القبيلة الأخرى. في هذه الحالة يقود الشيخ قبيلته بقضها وقضيضها، بما في ذلك الحلال والحلّه والنساء والأطفال، أو كما يقولون: **يصول**، تشبيها له بفحل الإبل الهائج في موسم اللقاح بحيث لا يستطيع أحد أن يقف في وجهه، وذلك تعبيرا عن العزم والإصرار الذي لا رجعة فيه. وينزل الشيخ وقبيلته في الديرة التي يطمعون فيها أو على حدودها مما يؤدي إلى نشوب حرب ضروس بين القبيلتين. وغالبا ما تتم التحديات بين القبائل المتحاربة أثناء احتدام المعارك وقبل ذلك وبعده على شكل قصائد متبادلة بين الشيوخ والفرسان والشعراء من كلا القبيلتين. ومن الأمثلة على ذلك القصائد المتبادلة بين سعدون العواجي شيخ ولد سليمان من عنزة ومبيريك التبيناوي شاعر شمر والقصائد المتبادلة بين تركي ابن حميد شيخ عتيبة ومحمد ابن هادي شيخ قحطان وتلك المتبادلة بين ابن هادي

وراكان ابن حثلين شيخ العجمان.

يختلف المناخ الذي يقصد منه احتلال مراعي وموارد قبيلة أخرى عن الغزو، وقد يستغرق سنين تكون الحرب فيها سجالا بين الطرفين وتتراوح في حجمها من الغارات الصغيرة إلى المناخات الكبيرة. أساليب الحروب والمناخات التي تخوضها القبيلة مضطرة للدفاع عن مراعيها وآبارها تختلف عن أساليب الغزو. يستميت البدوي في الدفاع عن ديرته وما فيها من المراعي والآبار، ومعظم الحروب الرئيسية بين القبائل تقوم لهذا السبب، وهو ما يسمونه **مناخات** (م. **مناخ**) أو **اكوان** (م. **كون**). في **المناخ** تبنى بيوت الحرب ويستعد الطرفان كل بما أوتي من قوة وحشد لمواجهة الخصم، وسموه مناخا لأن المتحاربين لا يستطيعون لشدة الخطر رعي أذوادهم خوفا من وقوعها غنيمة في يد الأعداء فيضطرون إلى عقلها وحبسها في مناخاتها. ولهم تدابير وخطط حربية معروفة في هذه المناخات، منها محاولة كل طرف أن يحتل الآبار القريبة ليحرم الآخر من الماء وينزل في مكان حصين ومرتفع يستطيع منه أن يراقب تحركات العدو. وأحيانا يطلقون عقل الإبل ويقودونها إلى المرعى ليطمع بها الأعداء وينشغلون بحوزها وسياقتها ويتشتتون كل منهم يقتفي غنيمته فيشدون عليهم أهلها شدة واحدة ويدحرونهم ويستنقذوا إبلهم. ومن تدابيرهم الحربية أنهم إذا أرادوا الهجوم يسوقون أمامهم أعدادا كبيرة من الإبل يضربونها ضربا مبرحا ويشعلون النار في أذيالها ويرمونها بالحجارة من أجل أن تفقد صوابها فيشتد جريها وتدهم الأعداء وتفرق صفوفهم، وهذه يسمونها **المسيوق**. كتب محمد العلي العبيد في **النجم اللامع** عن معركة ملح التي شنها الإمام عبدالله الفيصل على العجمان يقول أن العجمان

> عمدوا الى الابل فقرّنوها وساقوها امامهم كما يفعل الحاكم اذا قابل حاكم مثله فان محمد العبدالله الرشيد قد ساق امامه الابل يوم وقعة المليدا مع اهل القصيم وفعل مثله ابن اخيه عبدالعزيز ابن متعب الرشيد يوم وقعت الصريف مع امبارك الصباح ومعه اهل نجد عام ١٣١٨ وكان الحكام يفعلون ذالك لشيئين الأول ان الأبل اذا كانت امام الجموع تحدوها الفرسان على خيولهم فانها تكون درقة للجموع عن رصاص عدوهم المقابل لهم والقصد الثاني انهم يرون انه يوجد من عدوهم الذي يقاتلهم من يوثر النهب على القتال فيكون فيهم من يطمع باخذ الابل دون القتال فيطمع بها وينشغل عن قتال عدوه وكلا الحالتين تخفف من حدة قتال عدوه له فهذه هي الفائدة المنشوده في سوقهم الأبل امام رجالهم المقاتلة (عبيد: ٥٥).

ويختتم العبيد هذه الفقرة بقوله "وهذه الهوابع والأبل عادة قديمة تجري في ايام الجاهلية في حروباتهم وجميع وقائعهم". ونقرأ في نقائض جرير والفرزدق لأبي عبيدة في حديثه عن يوم شعب جبلة أن الأحوص بن جعفر أشار على قومه من بني عامر لما داهمهم الأعداء قائلا "حُلوا عُقل الإبل واحدروها عليهم واتْبَعوا أدبارها ولْيُتبِع كل رجل منكم بعيره حجرين أو ثلاثة. ثم صاحوا بها فلم يفجأ الناس إلا

بالإبل تريد الماء والمرعى وجعلوا يرمونهم بالحجارة والنبل وأقبلت الإبل تَحْطِم كل شيء مرت به وجعل البعير يدهدي بيديه كذا وكذا حجرا" (عبيدة ١٩٠٥/٢: ٦٦١).

وحيث أن حروب البدو تقع عادة بالقرب من البيوت فإن النساء قد يشاركن في القتال إذا داهم الأعداء البيوت فيقذفنهم بالحجارة ويضربنهم بالعصي وأعمدة البيوت. كما يساعدن من يحتاج من قومهن إلى مساعدة ويجلبن لهم الماء ويضمدن الجرحى ويدفن القتلى ويشجعن المحاربين. ولا شيء يشعل الحماس في قلوب الرجال ويدفعهم إلى الاستهانة بالموت مثل تشجيع النساء وسماع الزغاريت وفتيات الحي يندبن الفرسان بأسمائهم. ولاستثارة حمية الرجال ونخوتهم إذا نشبت الحرب وحمي وطيس المعركة تقوم الفتيات الجميلات بتسريح شعورهن ويكشفن عن مفاتنهن ويشجعن إخوانهن وأبناء عمومتهن على الاستبسال في القتال والدفاع عن شرفهن. وقد يتخلى البدوي عن إبله وماله إذا رأى أن المقاومة لن تجديه نفعا، لكنه يستميت في الدفاع عن محارمه. لا يرى البدوي عيبا في التخلي عما يملك لعدو أقوى منه، إلا النساء، لأن في تخليه عن نسائه نقص من فحولته وشجاعته، إذا وصلت الأمور إلى هذا الحد تحول الدفاع والقتال إلى غريزة. يدافع البدوي عن محارمه كما يدافع فحل الإبل دون إناث الذود. وكان لهذا المبدأ مفهومه الواضح في أيام الجاهلية حينما كانت النساء عرضة للسبي مثلما الحلال عرضة للسلب. الذب عن النساء وتشجيعهن للرجال من المواضيع الأساسية في قصائد الفخر والحماس من قديم الزمان حتى عصرنا المنصرم. يقول عمرو بن كلثوم يصف تشجيع نسائهم لهم:

على آثارِنا بيضٌ حسانٌ ... نُحاذِر أن تُفارِقَ أو تَهونا
ظعائنُ من بني جُشم بن بكرٍ ... خَلَطن بميسمٍ حسباً ودينا
أخذن على فوارسِهن عهدا ... إذا لاقوا فوارسَ مُعلَمينا
ليستلبَنّ أبداناً وبيضا ... وأسرى في الحديد مُقرَّنينا
إذا ما رُحْنَ يمشين الهُوينى ... كما اضطربت متونُ الشاربينا
يَقُدْنَ جيادَنا ويَقُلن لستم ... بُعُولتنا إذا لم تمنعونا
إذا لم نحمهنّ فلا بَقينا ... بخير بعدهن ولا حيينا
وما مَنَع الظعائنَ مثل ضربٍ ... ترى منه السواعد كالقلينا

وكثيرا ما يصور الشعراء الفرسان ما يحدثه تشجيع النساء لهم من أثر في نفوسهم مما يشحنهم بالشجاعة ويدفعهم إلى أن يضع الواحد منهم طرف كمه "ردنه" على وجهه حتى لا يرى الخطر ويهرب منه بل يلكد جواده إلى الأمام غير عابئ بما أمامه. يقول ناصر ابن عمر ابن هادي يصف حرج الموقف في وقعة جرت لهم مع أعدائهم في موقع يسمى الاميلاح. وللتأكيد على فرط شجاعته وإقدامه نجده في البيت قبل الأخير يشبه ذوده للأعداء وصدهم عن محارمه بذود فحل الإبل لنوق

الذود:

الرابح اللي مـا حـضـر بالاميـلاح ... ولا شـاف لجّـة خلجنا بالمراح
مـا حطّ فـوق الزمل من قـشّنا طاح ... ولا شَـحَـنّي كـود صـيـحـة رداح
أنـا ان ثنيت مناطحٍ شلف ورْمـاح ... وان انهـزمت مـغـيـزل العين صـاح
يوم انكسـر رمـحي تجنّدت ابو لاح ... ردّيت للهندي شـريدة سـلاحي
واضـرب بوسط جْـمـوعـهم لين تنزاح ... أذودهم ذو الجـمـل للقـاح
تَـهَـنّ يـازمـل اريـش العين وارتـاح ... مـا دام زلبـات السـبـايا تْناحي[1]

وما أشبه هذه الأبيات بأبيات عمرو بن معدي كرب الزبيدي في قوله:

لما رأيتُ نسـاءَنا ... يفحصن بالمعزاء شدّا
وبدت لميس كأنها ... بدر السماء إذا تبدّى
وبدت محاسنها التي ... تخفى وكان الأمر جدا
نازلتُ كبشهم ولم ... أر من نزال الكبش بُدّا

ويقول الشعرّا القحطاني مفتخرا بفعله من قصيدة له في فرسه:

خـيّـال حـمض المستوي والنفودِ ... بْشلفا تلظّى حاشيٍ جبّها العود
وان هج زمل مـرودعـات الخـدود ... عَلَيّ من قـرب المحـاريف منقـود
أردّها لعيون ضـافى الجعود ... لى صـار وسط الزمل عاري ومشدود[2]

وتلعب **العطفه** دورا بارزا في المعارك الحاسمة حيث تركب فتاة من فتيات القبيلة يحيط بها الشجعان من إخوانها وأبناء عمها القريبين يذودون عنها الأعداء ويمنعونهم من الاقتراب منها، وهي بدورها تدفع بجملها "قعودَه" إلى الأمام وسط صفوف الأعداء. **العطفه**، مثلها مثل الراية، هي رمز لشرف القبيلة وعزتها ومنعتها لذا يستميت فرسان القبيلة في الدفاع عنها ويعد الفرار عن العطفة عيبا كبيرا. ولا بد أن تتمتع العطفة بشجاعة فائقة لترمي بنفسها في أهوال المعركة رابطة الجأش تبعث الحماس في قومها. وكانت عطفة شمر في وقعة جراب تشجع قومها مرددة: **حب الذره يالصبيان**، أي أقدموا أيها الفتيان "**الصبيان**" ولا تخافوا من الرصاص الذي لن يضركم إلا كما يضركم من يرميكم بحب الذرة. ويمتدح الفارس شليويح العطاوي شجاعة عطفتهم في كون طلال، واسمها مضاوي، قائلا:

لا رِحْم ابو من صَـدّ عن مِـحـرافـهـا ... من يوم طار السـتـر عن مـضـاوي
نطعن لعين اللي تهل دْمـوعـهـا ... تبكي وفي تالى البكا نَخـاوي
تقـول يالظفـران من عـاداتكم ... هوشـوا عـسى يبـقى لكم شـلاوي[3]

(١) **الاميلاح**: اسم المكان الذي وقعت فيه المعركة. **قشنا**: متاعنا وأثاثنا. **شحنّي**: حز في نفسي. **رداح**: أحد نسائهم. **ثنيت**: واجهت العدو. **مغيزل العين**: الفتاة تدير نظراتها مثلما تدير الظبي نظراتها ترمق غزالها الصغير حتى لا يشذ عنها. **أبو لاح**: اسم سيفه. **زلبات السبايا**: الخيل الفتية. **تناحي**: فيها من الجهد والطاقة ما يكفي لصد العدو وتنحيته.

(٢) **المستوي والنفود**: أسماء أماكن. **تلظى**: تتلظّى. **مرودعات الخدود**: من وشمن خدودهن. **قرب المحاريف**: العودة من مكان قريب قبل وصول العدو. **منقود**: ملامة.

(٣) **الظفران**: الشجعان. **شلاوي**: بقايا.

ويقول عوير ابن طلمس العازمي يصف وقعة مطير مع قحطان، وكانت عطفة مطير في ذلك الكون اسمها الدحملية:

نطعن لعين اللي تصيح وتنخا مغرورقاتٍ بالدموع عْيونها
منبوزة الاوراك ضامرة الحشا بنت الشيوخ مضيّفه بِعْسورها
ما نيب كاميها تراها موضي الدحمليه كنّها من حورها

يقول قاسي ابن عضيب ابن حشر:

سلّف علينا شيخنا بالعطافِ محمدٍ زيزوم كتع الجموعِ
توايقن من فوق مثل الطخافي يرمن باصواتٍ صْلابٍ تروعِ
رمن على عوج الحنايا الغدافِ توايقن يبغن منا وقوعِ
تلع الرقاب معسّلات الاشافي لجّن لجيج الخلج تبغى التبوعِ

وتقديم العطفة في الحروب شرف عظيم ومسؤولية جسيمة لا يتحملها إلا نخبة شجاعة وعصبة قوية. يقول دخيل الله الشيباني، ويلقب أبو طخمة الزبلوقي، يمدح الهيضل وجماعته الدعاجين الذين لقبهم أولاد مفلح:

عطفتهم الهيضل قديمٍ وصبّار باولاد مفلح لابسين المقازير

وفي هذا الخصوص كتب الشيخ محمد بن بليهد في صحيح الأخبار عن مناخ عرجا ما نصه:

إذا سارت الكتائب بعضها إلى بعض فكل قبيلة تنتخب جارية من أجمل نساء رؤساء القبيلة، وتنتخب لها جملا أوضح تضع عليه هودجا، ويحلّى ذلك الهودج بالحلل من الجوخ وغيره، ثم تركب فيه الجارية، وجميع رجال القبيلة والرماة والفرسان على خيولهم. وأهل الركاب يكونون عند هذا الجمل، والجارية حاسرة، لا تضع على رأسها ولا على وجهها شيئا، وهي واقفة تندب قومها إلى القتال وتحضهم عليه، وقد ورد عرجا من الجمال في اليوم الذي كانت فيه الموقعة ثلاثة عشر جملا، كل جمل يتبعه أكثر من ألف رجل ما بين راكب وراجل، وكانت قبيلة الدغالبة تابعين لجمل الهيضل، فلما كان يوم عرجا انفصلت كل قبيلة بجملها، حدثني رجل ثقة حضر هذه الموقعة قال: جاء مناحي الهيضل ولحق جزا أبا العلا رئيس قبيلة العصمة، فتهدده وقال: ردوا جملكم وارجعوا إلى جملنا، فقال: إنا من حين زايلنا أهلنا ونحن عازمون أن نرد به عرجا أو نرجع نحن وجملنا، فزاد بينهما اللجاج، فجاءهم الرئيس العام محمد بن هندي بن حميد فقال: لقد نشبت الحرب وأنا أشير عليك أنت يامناحي الهيضل ألا تردّ جملا يتبعه ألف رام، وإنما تكون الملاحاة والدعاوى في غير هذا الموضع، فطلب إليه أن يعدل عن هذا الطلب ذلك الوقت، وقد كان أبو العلا مصمما على أنهم لو رجّعوا جمله يرجع بقومه، فتركهم واندفع إلى خزام المهري رئيس الدغالبة فقال له: ياخزام، ما الذي حملك على أن سيرت هذا الجمل وأنتم وجميع قبائلكم الدغالبة إنما تتبعون جملي؟ فقال له: تعلم أن هذا الجمل لو رجع رجعنا معه، وكانوا لا يخاطبون خزاما باللهجة التي يخاطبون بها أبا العلا؛ لأنه في زمانه فارس عتيبة على الإطلاق، فتركه الهيضل ثم أتى ناصر بن عقيّل فقال له كما قال لصاحبه، وناصر من قبيلة الدعاجين التي رئيسها العام هو مناحي الهيضل، فقال له: اردد جملك وكونوا مع جملنا، فرده من دون منازعة (بليهد ١٩٧٢/٢: ١٢٤-٥).

وهذا النص لابن بليهد يوضح لنا أن استقلالية أي شيخ بعطفته تعني بداية

انفصاله واستقلاليته عن إمرة شيخه الذي يعلوه في تراتبية السلطة القبلية. أما محمد العلي العبيد في النجم اللامع فيصف عطفة العجمان في معركتهم مع الإمام عبدالله الفيصل على ملح على النحو التالي:

وعمدوا إلى سبعة من الجمال وشدوا فوقهن الهوادج وهي ما يسمونه عطفه عند المتأخرين واركبوا عليهن بنات جميلات وكلهن من بنات رؤسائهم محليّات بالحلي الفاخر والزينه واستصحبوا كثيرا من نسائهم الخرائد وجعلوهن وسط الجموع ليندبن الرجال ويشجعنهم على القتال وينخين الفرسان على الجلاد والطعان وعلى الصبر والثبات فان الفتيان تدب فيهم النخوه والحميه على العار فكل مقاتل يرا حرمه امامه تحكم فيه الغيره فلا يفر ولا ينهزم ما دام يرا نسائه في صفه ومن خلفه هذا والفرسان محيطين بالهوادج يمينا وشمال يقاتلون قتال المستميت" (عبيد: ٥٥).

ولو استولى الأعداء على ظلة القبيلة التي تجلس فيها العطفة فإنه لا يحق للقبيلة أن تتخذ ظلة بعدها إلا إذا تمكنت من الاستيلاء على ظلة قبيلة أخرى. ولا يعادل استبسال رجال القبيلة في الدفاع عن ظلتهم إلا استبسالهم في الدفاع عن الذود الذي يعتزون به ويعتبرونه شعار القبيلة ورمز عزتها وشرفها، مثل ذود العليا للروله "راعى العليا رويلي" والشِّرْف لقبيلة مطير وذِرْوات للرشيد، وغيرها. والإبل في ذود العزوة متجانسة ولونها واحد، وغالبا ما يكون إما أسود حالك أو أبيض ناصع، وشيخ القبيلة هو الذي يحتفظ بالذود تحت حراسة فرسان القبيلة المعدودين الذين يستميتون في الدفاع عنه.

وفي كتاب النقائض يروي أبو عبيدة أحداث يوم ذي قار الذي انتصر فيه العرب على دولة الفرس بأسلوب شفهي وكأنه يدوّن سالفة من سوالف أعراب زماننا المتأخر. ولّت بكر بن وائل أمرها يوم ذي قار حنظلة بن ثعلبة بن سيّار العجلي الذي لما رأى الناس يستعدون للفرار أجبرهم على الثبات بأن قطّع الوُضن، وهي الحبال التي تُشَد بها الهوادج إلى ظهور الإبل، لئلا تستطيع بكر أن تسوق بالنساء إن هربوا، وأول ما قطع وضين ابنته مارية، فسُمّي مقطّع الوُضن. وفي تلك الحرب تولت مهمة العطفه قبيلة عجل وكانت عطفتهم تهزج لتحض قومها على القتال:

إن تُقبلوا نعانق ونفرش النمارق
أو تُهزَموا نفارق فراق غير وامق

ولتستفز رجال قبيلتها وتستثير فحولتهم تهزج العطفة قائلة إن الأعداء لو قبضوا عليها وبقية فتيات القبيلة فإنهم سوف يُغَرّزون فيهن الغُرَل، جمع غُرْلة، وهي جلدة الصبي التي تقطع في الختان:

إن يظفروا يحرّزوا فينا الغُرَل ايه فدى أبي لكم بني عجل

وتقول عجلية أخرى في ذلك اليوم وبلغة أكثر صراحة من سابقتها، و"القُلَف" في الشطر الثاني جمع قُلْفة وهي الغُرلة:

ويها بني شيبان صفًا بعد صف إن تُهزموا يُصَبّغوا فينا القُلَف

وشبيه بالعطفة الراية أو الشعار الذين تتخذه بعض القبائل في الحرب وتستميت في حمايته والدفاع عنه، ويسمونه **المركب**، وهو مثل مركب العطفة على شكل ظلة مزينة بريش النعام، ولذا يسميها بعضهم **الريشه**، لكنني وجدت أن شعراء الرولة في وصفهم للمركب يسمونه **أبا الظهور** ويسمونه أيضا **عليان** أو **المركب**. يقول خلف الأذن:

عليان زاع وسمّح الله ذراعه   قوطر يهز الريش من غير قوّاد
أبا الظهور اللي يحفظ الوداعه   مثل صباح رميح والطرش ما قاد

ويقول أيضا:

جبنا حَليّ الريش زين على زين   وبنت الشيوخ تْصَدّغُه بالخزام

ويقول أيضا:

إن قِدّم المركب وعنده حَقّلنا   كم راس شيخٍ عن كتوفه نشيله

ويقول ألاويس موزيل أن الروله يسمونه **أبا الدهور**، -وليس **أبا الظهور**- ويعزو هذا الإسم إلى اعتقادهم بقدمه وتوارثهم له عبر الدهور جيلا عن جيل وأنه لم يتمكن أحد منذ قديم الزمان الاستيلاء عليه وأخذه منهم، لأن في ذلك هدما لعزتهم ومنعتهم (Musil 1928a: 571-4). وفي قول خلف الأذن "**ابا الظهور اللي يحفظ الوداعه**" ما يوحي بأنهم يتبركون به. والعجيب أن أبا الظهور قريب الشبه بمحمل الحج المصري والشامي وكذلك بالشكل البدائي للهيكل الذي كان اليهود يحملونه معهم أينما ذهبوا ليتبركوا به، فلربما أنه من مخلفات شعيرة سامية قديمة. وشبيه بذلك ما كانت تفعله تميم في سالف الدهر. يقول أبو عبيدة في النقائض "كانت بنو تميم إذا أرادوا القتال عمدوا إلى بعير فجللوه وقالوا لا نفر حتى يفر هذا" (عبيدة ١٩٠٥/١: ٢٥٩). واسم هذا البعير زوير، وفيه يقول مالك بن نويرة:

ولو آنسونا بالعرائس غدوة   نقود زويرا عاقدين النواصيا

ويقول الأغلب العجلي مقارنا "زوير"، بعير بني تميم بـ"الأصم" بعير بني عجل:

ساقوا زويريهم وجئنا بالأصم   شيخٌ لنا معاودٌ ضرب البُهم

وكان الجاهليون أيضا يحملون معهم أصنامهم وأوثانهم إلى أرض المعركة تتبرك بها وتستمد منها العون والنصر، يقول الشاعر:

وسار بنا يغوث إلى مرادٍ   فناجزناهم قبل الصباح

وكانوا يحملون معهم قبة ينصبونها للصنم في أرض المعركة، وهذا شبيه بالهيكل الذي كان العبرانيون في أيام بداوتهم يودعون فيه آلهتهم يهوه يحملونه معهم أينما ذهبوا. وفي وقائع العرب مع الآشوريين كثيرا ما كانت أصنامهم تقع في الأسر، كما في حربهم مع سنحاريب، فيسعون جاهدين إلى خلاصها وافتدائها قبل استرجاع الأسرى من بني قومهم لأن الصنم عندهم أهم من الإنسان (علي ١٩٩٣/٦: ٦٢-٤، ٢٣٥، ٢٣٩؛ Smith1972: 36-7).

ولأهمية المركب فإن شيخ القبيلة هو الذي يحتفظ به في بيته وتحت حراسته،

مثلما كان من علامات الرئاسة في الجاهلية الاحتفاظ بمركز الرمح والقبة وصنم القبيلة (Smith 1903: 202). ولو أراد أبناء عمه أو أي فرع آخر من القبيلة الاستيلاء على السلطة وانتزاع الشيخة فإن أول ما يفعلونه هو محاولة أخذ المركب بالقوة ونقله إلى بيوتهم. وهذا ما حدث حينما استولى فرع آل مشهور من الشعلان على الشيخة وانتزعوها من آل نايف. واستنجد سطام ابن نايف بالزعيم ساجر الرفدي الذي أعانه واسترد المركب من آل مشهور وأعطاه له، ويقول ساجر في ذلك:

سطّام خلّيناه يركب على الكور　　عِقب العنا والكود شاف العوافي
والمركب اللي فوقه الدل منشور　　جانا بضرب مصقّلات الرهافِ

وإذا احتدمت المعركة يشبه المحاربون تحمسهم وتدافعهم إلى ميدان القتال بتلاطم أمواج البحر أو تدافع السيول الغزيرة المتحدرة من الأعالي. يقول عنترة:

فجاؤوا عارِضا بردا وجئنا　　كسيلِ العرضِ ضاق به الطريقُ

ويقول مالك بن نويرة:

فما فَتِأوا حتى رأونا كأننا　　مع الصبح آذيٌّ من البحر مزبد

ويقول راكان ابن حثلين:

حنا كما سيل يطم العَدامه　　والا البحر لى هاج جا له تليطام

ويقول عمير ابن عفيشه الهاجري:

وقفنا كما سيلٍ تحدّر من الجبل　　يطم الوطا والمستوي والرفايع

ولفرض نوع من النظام وقدر من الانضباط على هذا التدافع يكون مع كل جمع من الجموع المتقابلة مِدّب مهمته مساعدة القائد في ترتيب الصفوف وتنفيذ الهجوم حسب الخطة المتفق عليها. ويركب المؤدب فرسه أمام الصفوف ويركضه يمينا وشمالا لكف الخيالة المتطلعين للهجوم من التقدم نحو العدو فرادى والانتظار حتى يسمعوا قائدهم يهتف بهم ملوّحا لهم بيده: **افلحوا يالغانمين** ثم يهجمون دفعة واحدة "**تِدِكّ الغارة**" مهللين: **يالله على بابك، لا خاب طلابك**. وعمل المؤدب هذا عمل صعب لأن أكثر الفرسان يحاولون التسلل والهجوم قبل غيرهم إما إدلالا بشجاعتهم وبسالتهم أو حرصا على سبق الآخرين على الغنيمة.

ومن عادة الفرسان المعتدّين بأنفسهم لبس شارات وعلامات تميزهم "معلّمين" إما لون العمامة أو لون الجوخة أو إسوار يضعه في عضده ويسمونه **مِعْضَد** وجمعه **معاضد**. ويسمى هؤلاء الفرسان المتميّزين **ملابيس** أو **مشاهير** ويشبه الشعراء الفرسان في المعركة بأزهار الديدحان لأنهم يلبسون الجوخ الملون، وهذا ما قصده عمرو بن كلثوم أيضا في قوله: فوارس معلمينا. والجيش الجرار الذي يكثر فيه هؤلاء الملابيس ويكثر فيه لميع السيوف والرماح يسمونه **نمرا** تشبيها لهذا الجمع بالنمر في الجرأة، أو **رقطا** تشبيها لها بلون فروته المرقّطة. وقبل انتشار الأسلحة النارية الفتاكة السريعة التعبئة والمتعددة الطلقات كان سلاح البدو التقليدي، من سيف ورمح وخنجر وطاسة

ودرع وفرس، يتيح الفرصة للفارس ويفتح المجال أمامه لاستعراض فروسيته أمام الحشود والادلال بشجاعته أمام العدو والصديق دون أن يكون عرضة لرصاصة طائشة تأتيه من حيث لا يحتسب وتودي بحياته. ولقد عبر محمد ابن هندي عما أحدثته البندقية من آثار مدمرة على ممارسات الغزو وقيم الفروسية في هذه الأحدية:

ضـــرب الموارت مــــا بهــــا نومــــاس   حـــــذفـــــة شـــــرودٍ من بعـــــيـــــد[1]
عَلَـيّ قـــــــضب عنـانـهــــــا والـراس   والـلــــه يـدبّــر مــــــــــــــا يـريـد
علـيّ باللـي تبـــــــعـــــــد المرواس   والعـــــمـــــر لزمــــا انه يبـــيـــــد

والبدو يعشقون هذه المبارزات وتثيرهم هذه المشاهد لأنها تمنح الفرد فرصة ليبرهن على شجاعته وإقدامه ويفتخر بذلك أمام الجميع ويحتل مكانه بين الرجال ويقولون عنه إنه **يستاهل الفنجال**. وأمام هذا الحشد من **الرجال الغانمين** من كلا الطرفين لا يستطيع أي واحد من المتبارزين أن يقول إلا الصحيح. يقول بوركهارت:

> إذا تقابل جمعان من فرسان البادية وبينهما عداوة، ولاحظا من بعد أنهما متساويان في العدد، يقفان متقابلان تفصلهما مسافة رمية البندقية، ويبدأ النزال على شكل مناوشات فردية بين فارسين من الطرفين. يخرج الفارس من صفوف قومه ويركض فرسه باتجاه العدو ويصيح بأعلى صوته "وين فلان ياهل الخيل؟". إذا كان غريمه الذي نوه باسمه حاضرا ولا يخاف منازلته في الميدان تقدم إليه وقبل التحدي" أما إن كان غائبا يجيب عنه قومه بأنه غير موجود. فيقول من يطلب المبارزة "وانت ياراعى هالصفرا، من انت؟" فيجيبه "أنا فلان بن فلان" وبعد أن يتعارفا على هذا الشكل تبدأ المبارزة، ولا يسمح للآخرين بالمشاركة في هذه المبارزة الفردية، ومخالفة هذا العرف تعد غدرا وخيانة "بوق". أما إذا انقلب أحد الفارسين على عقبيه وفر باتجاه أصحابه فإن لهم الحق في المسارعة لإنقاذه وحمايته من الفارس الآخر الذي بدوره يصبح محاطا بفرسان قومه. وبعد هذه المبارزات التي تتم بين أَمْيَز الفرسان من الطرفين، تختلط الجموع وتحتدم المعركة وإذا ما قابل البدوي على أرض المعركة رجلا يعرفه من الأعداء ولا يريد قتله يقول له "ابعد عنّي لا تبلاني بدمّك" (Burckhardt 1831/I: 306-7) .

أما إذا لم يرغب الفارس في قبول التحدي وجبن عن ملاقاة العدو واندس في صفوف قومه، فإن فارس الميدان يطلق ضحكة عالية يسخر من ذلك الذي جبن عن لقائه ويعيره ويعيب عليه. وسوف يذيع للناس خبر هذا التحدي ونتيجته. وتخلّد مثل هذا المواقف المثيرة في سوالفهم وأشعارهم.

ولكل فارس عزوة أو نخوة مميزة يعرف بها ويصيح بها بأعلى صوته عند احتدام المعركة ليرهب الأعداء. وقد يعتزي الفارس بأخيه أو بأبيه أو بفرسه أو بموقف بطولي سبق أن سجّله. وينتخي الفارس بأعز ما عنده مثل ماله ممثلا في ذوده "**خيّال قطنه**"، "**راعى البويضا**" أو عرضه ممثلا في أخته "**أنا اخو سمرا**". وإضافة إلى العزوة الفردية هناك عزوة جماعية تعتزي بها القبيلة في المصادمات الحربية. يقول أنيف بن زبان النبهاني:

---

(١) **نوماس**: عز وشرف.

فلمـــا أتينا الســـفحَ من بطنِ حـــائلٍ بحـــيث تلاقى طلحُـــهـا وســـيـالُـهـا

دعـــــوا لنزار وانتــــمـــــينا لطيء كـأُسـد الشـرى إقـدامُـهـا ونزالُـها

ويقول مالك بن زغبة الباهلي:

وندعـو بني كـعبٍ ويدعـون مـذْحَـجـا وكـــــعب ترَمّى يوم ذاك شـطورها

ويقول دليم الطر:

ليـا اعـتـزينا عـزوة المزحـمـيـه نـادى مـنـاديـهـم ألـى آلاد حـطّـاب

وكثيرا ما ينذرون النذور على قتل العدو الذي يطلبونه بثأر أو الذي يكثر فيهم النهب والسلب "**يالله بفلان وفاطر**". ومن يتعهد بقتل فارس معين "**يشرب فنجاله**" وينفذ ما تعهد به يحصل عادة من شيخ القبيلة أو العقيد على "وِجَب"، والوجب عبارة عن جائزة من الخيل أو الإبل التي يكسبونها من الأعداء، كما أنه يفوز بسلب القتيل وسلاحه وزاملته. وأحيانا يكون الوِجَب مضاعفا لمن يقتل العدو، أو كما يقولون: **اللي يَعَثْرُه له مِضراب ومطلاع، له وِجَبين، ناقتين ياخذهن على عينُه**. مِضراب ومطلاع أي جائزة عن مضرب الشلفا في جسده وجائزة عن مظهرها من الجهة المقابلة من الجسد. في سالفة هذلول الشويهري التي سجلتها من قبيلة السويد نجد هذا المقطع من السالفة قبل اللقاء المحتوم بين هذلول ومن معه من الغزاة وبين العواجي وجماعته الذين كانوا يتربصون لهم على مورد كحله:

> ويْعَمَل القْهَوَة العْواجي. يوم زْهَبَت، وهو يِصِب هكالفِنْجال قال: هذا فِنْجال الشويهري، يامِن يَشْرَبْهُ ولُه خمس من رْكاب الغَزُو، يْتَخَيَّرْهِن على عينُه، وِجَبٍ لُه، والا جِمَل اللّحاوي، هو بالخْيار. يا هْنا واحْد يْقال لُه رِجا البوهي من القَرَاوْعه، من قوم العْواجي، رَجَّالٍ طَيِّب وْعَديم وْبُه مِعْضَد، يِحطُّون مَعَاضِد بالفِرَّيس اوَّل، سَنَع مِعْضَد، بُه شَنَاشِل. يا مير تِيكٍ ما هو هَيِّن. هذا عِرْض صَدْرُه وْعِرْض جَرايْد ايديه. قال: سِقْ الفِنْجال جايّ! عَطَن ايَّاوْه! انا اشْربُه. قال: تسْتاهِل – كَفُو، طَيّبِينٍ هم، نَدْخَل على الله عَنْهم– وهو يِنْطِيه الفِنْجال، يِسوقُه عليه وْيَشْرِبُه. قال: اسْمَع يالبوهي، تَرَى ما هي بِسِيْطِه الدَّعْوى، تَرى اللي قِدَّامِك هذلول. قال: ازْهَلُه، يْعِين الله عليه.

وإذا كان مع المتحاربين رجل يحمل بارودا ويجيد إصابة الهدف نخوه لينزل ويختبئ وراء شجر أو حجر ويصلي الأعداء بنار باروده ويصد هجومهم. ومن تدابيرهم أنه إذا كر الفارس يتمترس خلفه رماة قومه ليصدوا عنه هجمات الأعداء ويكون خلفه واحدا أو أكثر من رفاقه يحمون ظهره إذا أسند، أي إذا فر. ذكر لي حامد ابن مغنام الرويلي:

> حزيل الرعوجي وسِمِيط ابن قنيفذ من فرسان المهيد، فرسان مشهورين يلقّبونهم التِّرِنه. هالاثنين هم مسند تركي ابن مهيد، يَزْبِنهم. إلى اسند ينطحون الخيل المغيره عنه يما يْتَنَفّه. عاد يوم ان خلف الاذن جدع تركي نخى حزيل لما حالوا بينه وبينه. فرّيس الروله حالت بين حزيل الرعوجي وسميط ابن قنيفذ وبين تركي ابن مهيد وعجزوا يظهرونه، كْتفَوا من دونه الروله.

وهذا شاهد ننقله عن ابن بليهد يعطينا فكرة عن حربهم وقتالهم وعن كرهم وفرهم إذا التحموا في المعركة. يقول ابن بليهد في سياق حديثه عن محمد ابن

هندي:

حدثني رجل من فرسان المقطة قال: كنا قرب ماء عروى، وجاءنا خبر أن قنيفذ بن لبدة رئيس آل سعد من قحطان، وهو من الفرسان المشهورين، نزل عند جبيل سوفة . . . فقال (ابن هندي) لقومه: إن الله أخرج هذا الفارس من جباله ومن بلاد قومه وليس معه إلا شرذمة قليلة، وقد عزمنا أن نغزوه بكوكبة من الخيل لعل الله أن ينصرنا عليه فنقتله، فقال له رؤساء قومه: أرسل من يرتاد لك الخبر، فبعث حضريا من سكان قرى العرض، فقال له: اعرف لي منزله، وكم معه من الخيل، فقصده الرجل واستضافه، وكأنه ينشد ضالة، فلما رجع إلى ابن حميد قال: وجدته وليس معه من الفرسان إلا عشرة، قال: هل تعرف منهم أحدا؟ قال: أعرفه وأعرف أخاه منيفا وضويحي وجديع آل الجرو من قحطان، فقال: هؤلاء الأربعة يعدلون أربعين فارسا، ولكني سأسير إليهم بستين فارسا من باب الاحتياط، فمشى بستين فارسا كلهم على صهوة جواده، ومعهم ركاب تحمل الماء والكلأ للخيل، فأغاروا عليهم بجانب سوفة وهم حلول: المرأة منهم تبني الخباء، والرجل عند إبله أو جواده، وكان قبل أن يسير من عند أهله قال: عُدُّوا لي الرماة، فإني أحببت أن آخذهم، وأمرّ بهم على طريق قنيفذ في المعركة، فيرموه بالبندقية قالوا: نعرف هضال بن درية الذي ينزل الأروى من شعاف الجبال وهي تعدو لا تخطئ سهمه، والثاني ابن خشيبان، والثالث طريخم بن حريش من الشلاوى، فجمعهم وأخبرهم بحاجته، فاضطلعوا بها وكل قال: إذا رأيته قتلته، فأخذهم معه، فلما شن الغارة بجانب سوفة واجتلدت الفرسان أخذ الرماة ووضعهم في موضع وقال لهم: سأستطرد له وأمرّ به عليكم، ولكن اجتهدوا في قتله، فلما اجتلدوا انهزم ابن حميد ليمر به على الرماة، فتبعه قنيفذ يريد قتل ابن هندي، وكانت هزيمته حيلة لم ير منها فائدة؛ فمر على هضال ولم يرم، ومر على ابن خشيبان ولم يرم، فالتفت ابن هندي إلى قنيفذ فرمى رمحه قريبا من ظهره، وصاح يزهم طريخما أعني ابن حريش ويومئ إليه بيده، ويقول ارم ارم، ثم ترك التنبيه على الاسم، وقال ارم ياشلوي باسم القبيلة، فلم يرم، فالتفت إلى خيله فقال: امنعوني من هذا الفارس، وكان زايد بن حريميس من فرسان الروقة يسمعه، وهو من الفرسان التابعين لابن حميد، فجاءه مسرعا عرضا، فضرب قنيفذا برمحه على قفاه وأذنيه، فشرم إحدى أذنيه، وجرح مؤخر رقبته، فصاح قنيفذ وزاد جلادة، وقال: الكلب لا يغلث حتى تقطع أذناه، وهذه قاعدة عند الأعراب في كلابهم، إذا أحبوا أن الكلب تزيد حمايته للبيت قطعوا أذنيه ووضعوها في تمر حتى يأكلها. (بليهد ٢/١٩٧٢: ١٢١-٢).

وكان ممن حضروا مناخ الحرملية من فرسان عتيبة غايب ابن معية من قبيلة العصمة الذي حدّث ابن بليهد عن كيفية مقتل محمد ابن حشيفان من رؤساء قحطان قائلا:

لما انهزمنا كان رئيس قحطان محمد بن حشيفان على فرسه المشهورة، وعليه جوخة حمراء، وهي عادة الفرسان في المعارك، يلبسون شيئا يمتازون به على غيرهم، وكان على أثر العتبان، بيده سيف، ومعه رمح، فإذا لحقهم قريبا أخذ يجالد بالسيف، وإذا بعدوا عنه أخذ يرمي بالرمح، فقال مزيد بن مغيرق من قبيلة العصمة وهو من الفرسان ومن الرماة لأصحابه: إني قد عزمت على قتل هذا الفارس الذي أهلك القوم، ومع مزيد بن مغيرق بندقية من الصمع فأعدّها ومال بجواده، وأخذ يراقب غريمه، فلما حانت له الفرصة انتهزها، وسدّد بندقيته إليه، فكان فيها حتفه، فسقط عن جواده، وأخذ مزيد الجواد، وذلك أكبر شاهد له على أنه هو الذي تولى قتله، فلم ينازعه في جواده أحد، وهذا الجواد من أعرب خيل نجد وأكرمها، واسمها الطرقاء (بليهد ٢/١٩٧٢ : ١١٣).

وإذا كان من بينهم فارس معروف بشجاعته نخوه ليثني دونهم ويكف عنهم القوم ويحمي ساقتهم ويستردف من قتلت راحلته وسقط أرضا، وصاحب الراحلة الهزيلة "**المنقطعه**"، "**المنتلّه**" أو الفرس التي لا تقوى على الركض السريع "**الرديّه**" ينخى من يتوسم فيه الشجاعة لينجده "**يظهره**" ويصد عنه الأعداء "**يثني دونه**". وليستحثوا شجاعة الفارس ويحظونه على النزول والتصدي للأعداء يعدونه بأنهم سوف ينقلون الخبر لفتاة أحلامه: **حوّل لعيون فلانه والعلم مردود**. هذا هو الموقف الذي يبرهن فيه القائد على حسن تدبيره ورباطة جأشه والفارس على شجاعته ويفعل الأفعال البطولية الجريئة التي يخلدها الشعراء في قصائدهم ويرددها رواة المجالس في سوالفهم. تَدَبّر هذه القطعة "**السالفه**" ننقلها عن الشيخ ابن بليهد وهي تصف مشهدا من مشاهد مناخ الحرملية بين عتيبة من جهة وبين مطير ومن معهم من القحاطين من جهة أخرى:

> انهزمت في أيام الحرب الأولى المطران والقحطانيين هزائم يسيرة، وفي بعض هزائم المطران مر فيحان بن زريبان رئيس الرخمان من مطير على ضيدان العارضي مذبوحة راحلته، فعرف فيحان بن زريبان فقال بعدما ندبه: لا تتركني، وضيدان المذكور من أرمى أهل زمانه بالبندقية، فعرف فيحان ضيدان، وقال: اركب، فلما استوى على ظهرها رماها رجل من رماة العتبان، فسقط الاثنان مع سقوط الراحلة، فمشيا على أقدامهما، فالتفت فيحان بن زريبان إلى ضيدان العارضي، فقال: ياعمري عمراه، خشية من القتل، فقال له ضيدان: لا تخف ما دام في حزامي رصاصة واحدة، فتقدمهم رجل من آل محيّا على جواده، فرماه ضيدان فجندله، وما لحقهم من الخيل رماه، فقدمهم رجل يقال له "فلاج البراق" من جماعة ابن ربيعان من الروقة، فسد الثنيّة، ومعه بندقية، فجلس له ضيدان، فضربه برصاصة من بندقيته، وهي من الصمع، فيما بين عينيه فجندله، فاتسع أمامهما الطريق، وانفرج لهما فسارا حتى وصلا أهلهما على ماءة الحرملية، فقال فيحان بن زريبان أبياتا نبطية يذكر فيها قتل راحلته ويذكر ما أصاب ضيدان ببندقيته (بليهد ١٩٧٢/٢: ١١١-٢).

وهذه قصيدة فيحان ابن زريبان يسندّها على شخص يدعى بهيشان:

لى واحسايف فاطري يابهيشان	**ردّيتَها والجيش غادٍ حَطيبه**
عرضتها قهموز خيل ابن ظلفان	**هل العزاوي والرماه العطيبه**
ردّيتها لْمْنَجّي الحرد ضيدان	**ما نيب من بالضيق ينسى صحيبه**
رديتها في ساع زوغات الاذهان	**أخاف عِلْمٍ بالمجالس حْكي به**
قلت استريح بكورها يابو سلطان	**والقوم مع هكالثنايا حطيبه**
وصيبت وغطّانا من الملح دخّان	**وعجٍّ كثيرٍ ما تشوف الضريبه**
قال ابتهج بالنصر يابن زريبان	**الطير يبشر بالعشا من عتيبه**
يازين ذبحه والمَلَح له ترِنّان	**لابن مْحَيّا عند خشم الجذيبه**
خذنا العوض فيها جوادين وحصان	**وفلاج بالرقّه وراهن رمي به**
نرمى العشا للضبع والذيب سرحان	**أيام بالمرّوت يرفع قنيبه**[1]

(١) **حطيبه**: الجلبة التي تحدثها الإبل والخيل في سرعة فرارها وهزيمتها. **الرماه العطيبه**: من لا يخطئون الهدف.

يافـاطري مـا اطريت بيـعك بـالاثمـان بيــعك بيــومٍ مـا تِشـاوى صــويبــه

وهذه درّة أخرى من درر ابن بليهد يسجل فيها مشهداً من مشاهد مناخ الجنيفاء بين عتيبة ومطير، وهو المناخ الذي قتل فيه فارس مطير الشهير تريحيب ابن شري ابن بصيص:

فلما قربوا من خيل مطير إذا هي قد استعدت للجلاد، فكانت ميمنة مطير هي التي تلي ميسرة العتبان وفيها تريحيب بن شري وجملة من فرسان قومه وفيها طامي القريفة وهو فارس مقدام رامٍ بالبندقية، وقد اتفق مع تريحيب أن يكون هو على جانب فإذا هُزمت الخيل فهو يحفظها، ومن اعترض أو أسند رَمَيْتَه بالبندقية، حدثني فارس من عتيبة شهد هذه الغارة الأخيرة قال: لما اختلطنا بهم وعرفنا أنه تريحيب منحناه أظهرنا، فندب بعضنا بعضا، فأسند شبيب بن حجنة، وهو من الفرسان والرماة وبندقيته صمعاء، فلما اعترضت جواده رماه طامي القريفة ببندقيته فقتلها، فنزل وسار على قدميه، وندب فرسان قومه، فأدركه سرحان بن ثويمر من رؤساء المقطة على جواد عريب، فانهزمت خيل عتيبة، وكان معهم رجل يقال له غايب بن معية على حصان، وهو من قبيلة العصمة، فكأن الحصان انقطع به، فرفع صوته يندب شبيب بن حجنة أدركني، فقال شبيب لما سمعه لابن ثويمر: اردع الجواد، فأبى خشية أن يصيبها مثل ما أصاب جواد شبيب، فلما مر بحجر قليل وظن شبيب أنه يخفيه نزل، فكمن في وسطه والخيل قريب، أولهم صاحب الحصان والذي يليه طامي القريفة على جواد حمراء، فرماه شبيب بن حجنة فأصابها، واختفى طامي خشية أن يقتله شبيب لأنه يعرفه من الرماة، وكلما جاء صاحب فرس ووقف عند طامي لإركابه رماه شبيب فقتلها، فقتل أربعا من الخيل في موضع واحد، حتى نجا صاحب الحصان (بليهد ١٩٧٢/٢: ١١٧–٨).

وحينما تجد القبيلة نفسها أمام قوة لا قبل لها بها فإنها تعمد إلى الحيلة لتغطية انسحابها أمام القوة المهاجمة حتى تستجمع قواها أو تحصل على العون والنجدة من أبناء عمهم أو حلفائهم. ومن الحيل المتبعة أن يربطوا الكلاب لتبقى في مكانها في مخيم القوم المنسحبين تنبح طوال الليل ويتركوا عددا من الفرسان على خيل أصيلة وسريعة الجري ليوقدا نيرانا ليتوهم المهاجمين أن القوم ما برحوا مكانهم، وعند الفجر يركب الفرسان الذين تخلفوا لإيقاد النيران خيلهم ويولّوا هاربين. وترسل القبيلة لطلب النجدة من أقرب القبائل لها نسبا مذكرة إياهم بمسووليتهم في الدفاع عن بني عمهم. ولهم طرق خاصة في استثارة همم من يطلبون منهم أن يساعدوهم وذلك بأن يقلدوا مطية الرسول الذي يبعثونه لهم قطعة من القماش الأسود، وهي عادة قطعة من بيت الشعر "**يقلّدون الذلول شقّه**"، ويسمون هذا الرسول المِسْتَغْرِي، لأنه يستحث غيرة أولئك ليهبوا لنجدة أبناء عمومتهم. ويصف شاهر محسن الأصقه المطيري هيئة المستغري قائلا "والحالة التي يجب أن يتصف فيها المستغري هي أن يصل إلى بيت الشيخ المستغاث به وذلوله في حالة جري وأن تكون حالته غير منظمة المظهر وتبدو على ملامحه القلق والتوتر وأن لا يتناول الوجبة الحاضرة عدا فنجال القهوة وأن تكون جلسته في حالة تحفز ولا ينتظر أكثر من شرح الحالة وأخذ الرد"

الحرد: الفرس أو المطية لا تستطيع الجري والهرب. **الجذيبه**: الجبل أو المرتفع. **الرقه**: الأرض اللينه. **قنيبه**: عواؤه.

(مطيري د. ت.: ٨٧). وإذا لم تكتف القبيلة المحاربة بإرسال شخص واحد لطلب المساعدة وأرسلت وفدا من عدة أشخاص فإنهم في تلك الحالة يسمون شلالات والكلمة مشتقة من الشل وهو السير السريع. ومن المواقف التي سجلتها دواوين الشعر النبطي في هذا الشأن ما ذكره منديل الفهيد في الجزء الأول من مجموعه حيث يقول "أما الشيخ شافي ابن شبعان شيخ قبيلة بني هاجر فعندما حصل بينه وبين قبيلة العجمان خلاف، أركب للشيخ محمد ابن هادي شيخ قحطان يطلب النجدة، وقلد الذلول هملا وهو نوع من الهرس تستعمله البادية لطلب النجدة من القريب فإن أراد المرسول إليه مساعدتهم قطع القلادة من الذلول، وإن اعتذر تركها، وقد أرسل شافي مع الذلول وراعيها هذه الأبيات يذكر فيها أن جنبا تجمع بني هاجر وعبيدة من قحطان ويذكره أنهم أقرب لبعضهم" (فهيد ١٩٧٨: ٣٠٠؛ انظر أيضا فهيد ١٩٩٥: ٥٣). ويقول سعود بن محمد الهاجري أن الذي قال القصيدة هو الشاعر دغش ابن سالم ابن حامد الهاجري من الكدادات قالها على لسان الشيخ شافي ويوردها مع بعض الاختلاف والزيادات عن رواية منديل (هاجري ١٩٩٩: ٢٣٦). تقول القصيدة:

ياراكب حمرا غشاها سحامه	ترعى الزهر لين الشحم فوقها زام
فوقَه صْبَيٍّ ما تَغيّر كلامه	يِدّي الخبر يم الرفاقه بالاولام
ملفاك ابن هادي مقدّى الجهامه	راعى البويضا اللي على الحرب عزّام
وعدّه لابن شفلوت راعي الشهامه	شيخ الشيوخ متيّهٍ كل مرزام
ياجنب تركّوا الرثا والرخامه	احموا لنا من قبل حل التندِّام
صبيان قحطانٍ غشاهم ملامه	ولها على صبيان جَنْبٍ تِلِمْلام
حنا كما مايح ثمانين قامه	هيما وفي جيلانها تسعة اهيام
ما يظهر المايح من اقصى مقامه	إلا جوانيبٍ وربعٍ وخدّام
إن كان جذّابه ونِيٍّ عظامه	يقعد بْغلّه في قليبه ولا قام
حنا شْوَيّ وحاميتنا القرامه	قَطّاعةٍ ننطح ولو كَمّلوا يام
أرماحنا وسط المدينه علامه	مع الصحابه حاربوا ذيك الايام[1]

وقد كان لهذه القصيدة ردود فعل متباينة عند الأصدقاء والأعداء، إذ رد شيخ قحطان محمد ابن هادي مستجيبا لطلب الشيخ شافي ابن شبعان، ثم رد شيخ العجمان راكان ابن حثلين متهددا شيخ قحطان منذرا إياه من مغبة إقدامه على مساعدة بني هاجر، ثم رد فراج ابن ريفه القرقاح القحطاني على قصيدة راكان متحديا قبيلة العجمان، كما أرسل الشاعر عبلان ابن مصرا العجمي قصيدة إلى نجران يستنجد فيها بقبائل يام حينما علم بأن قحطان سوف تهب لمساعدة بني

(١) مرزام: الناقة ترزم، أي تحن بصوت مرتفع. حنا كما مايح . . . يكني بذلك مجازا عن ما هم فيه من مشقة ومكابدة للأعداء. يقول الشراح إن المقصود في البيت الأخير جدهم سلطان العبيدي قاتل مع الصحابة وذريته آل محمد من قحطان والمخَضّبه من بني هاجر.

هاجر ضدهم (فهيد ١٩٧٨ : ٣٠-٢؛ هاجري ١٩٩٩ : ٢٣٦-٤٣). وهذا يبين لنا دور الشعر التعبوي في هذه الحروب القبلية.

وفي الحروب القبلية الكبيرة التي يقودها شيخ العموم لا تقسّم الغنائم كما تقسم في الغزو، وإنما يشيد الشيخ مجلسا له ولأعيان القبيلة والعْقدا ويتجمهر الناس أمام المجلس ويصطفون صفين طويلين متقابلين بينهما مساحة تسمح بمرور الأنعام المنهوبة بينهما. عندها يقوم عقيد كل جناح أو مجموعة بتمرير كسبه وكسب رجاله أمام الشيخ بين الصفين، وأي ذلول نجيبة أو فرس أصيلة أو سلاح أو أي شيء قيّم ونادر يراه الشيخ أو أحد من أعوانه في الكسب ويعجبه فإنه يصطفيه لنفسه ويترك الباقي للعقيد ورجاله ليتناهبونه، وهذا يسمونه سرب. وقد شرح لي فرحان ابن غريب الشلاقي طريقة السرب كما يلي:

السرب يقولون هاك، شف! يقيفون صف بهذا وصف بهذا مثل من هانا الى الجبل، صفين هالخدم، الخويا، والشيخ جالس بهذا والحلال يمشي، السرب، من كسب كسيبة جابه، بعير والا أزود والا دون، ساقه مع هالسوق. هذا كان هو بغى الشيخ ياخذَه قال خوذوَه، هذا كان هو بغى ينصفه قال خوذوا بعضه وخلوا بعضه. كل شارب ومقصه. رجل يْفَلّسُه ورجل ياخذ منه ورجل ياخذ بعضه ورجل ما ياخذ منه.

ويقول:

ويغزي ابن رشيد من هانا ويضرب على الشعلان هو هكالوقت مِصحِبٍ الروله، انت يابن رشيد، ويغزون معه. اكان على الفواعر رْعيّةٍ هي هذي على الشط. يوم جابوا الكسب شمر ويقوم لك ابن رشيد يسرب كسبهم، الفود، يَسْرِب سَرْب، يِحطٍّ الزقرت صفّين هاللون ويسرب مع وسطهم. يمر الحلال والكسب بين الصفين والامير جالس، متراكيٍ على المركى مع خدامه واللي يدخل نْظرُه من هالكسب ياخذُه، ياخذ اللي هو يبي. إصْطِغُوا هذي، إصْطِغُوا هذيك، يا مير انت ياهالغَزّاي عندك ثنتين نياق كاسبْهن السرب ياخذون منك ناقه، حديهن، عندي انا ثلاث ياخذون حديهن، السرب هاللون.

ولا يقتصر دور النساء في المعارك القبلية على ركوب العطفة وتشجيع المحاربين أو سقيهم الماء ومعالجة المصابين منهم ودفن الموتى، بل إن النساء هن عادة رسل السلام، مستفيدين في ذلك من الشيمة العربية التي تحرم التعدي على النساء أو إيذائهن. فإذا انهزمت القبيلة واندحرت قوتها أمام جمع لا قبل لها به اختاروا من نساء الشيوخ الوجيهات اللاتي يتميزن برجاحة العقل وطلاقة اللسان للذهاب إلى شيخ القبيلة المنتصرة ليطلبن منه العفة والسماح وأن يبقي على البقية الباقية من رجالهم ويمنحهم من الماء والزاد ما يبقى على حياتهم ومن الركائب ما يحملهم إلى مأمنهم أو إلى بني عمهم، وتسمى هؤلاء النسوة **وقّاعات**. وقد نقلت عن أحد الرواة هذه السالفة بهذا المعنى:

حدى السنين التومان نْزلوا البردان بشعيب الغَدَف، بعسيله، بشنق شثاثا من غاد، الى قرّب للشط، بالعراق. مقيّظين عليَه التومان والتومان ما معهم من الشيوخ احد، لا التمايطة ولا اللي غيرهم. عويندي‌ّه. عويندي يعني ما هو شيخ. اللي ينزل لهم ويروسهم هكاليوم زيد ابن صدعان،

رجل طيب من طيّبين التومان، وهو ما هو شيخ، لكن يروس التومان الماجودين، مخلّط من التومان. وعلى هالجو هذا غزى عليهم العاصي الجربا بشمر هل الجزيره، غزى عليهم يبي ينوّخهم وياخذهم. صابوره ألف وخمسمية الخيل. خمسمية خيال والصابور ألف، جيش. كان قبل عادات العرب الى انضاموا شافوا ان قْبلاهم اقوى منهم يرسلون لهم نسوان يسمونهن عمّاريات أو وقّاعات. اركبوا بنت زيد ابن صدعان وجَضْعه بنت ابا الخَلْف، عماريات عليه، وقّاعات عليه، انك تعفّ عنا، مثل الجاهيه علشان يعف عنهم. ولا عف عنهم. العماريات يصحن: وين العاصي؟ وين رجالي؟ وين شمر؟ الذيب ما ياكل ذرعانه. قال: اذلفن، اذلفن وراكن. وطعّنوا جنوب جملْهن بهالخناجر وانهج ياجملهن منحاش. عيّى لا يجاملهن، عيّى لا يصحب. وصبح التومان صباح، اهل ثلاثين بيت. وصار الكون بينهم وبينه وحصل بينهم ذبح.

وهذه سالفة أخرى من راوية آخر:

نزلوا الصبحي بقارة اسمه هدبيا وأكان عليهم جدعان ابن مهيد معه المْثباريه شيوخ عنزه سبعه، كلٍّ من هالشيوخ معه قومه وجدعان يكفّهم كلهم. عَدَوا على شمر واعتلموا بهم شمر وعْقدَوا اطناب البيوت ببعضه، عقدوا طنب بطنب لما اودَعَوَه مثل الحوطه وعقّلوا البل بوسط البيوت، تحصين لاجل ان البل ما تهج. قالوا: يالربع القوم هذي ما حنا لقانٍ لَه، لكن نبي نكز عليهم بنات يتوجّهَن لنا. واركبوا ثلاث بنات على ظْلَل وراحن يطلبن العفّه من جدعان، اخو قطنه. قال: من عندي معفٍّ عنهم. وتنابطوا شيوخ عنزه الآخرين، منهم بطيّن ابن مرشد، قالوا: يوم احرجنا شمر ما والله نعف عنهم الا نتقفّى إديم ما مْلكَوا بهالنقرة نتقفّاوه وناخذه. عاجاهم انت يابن مهيد وعَيّوا، عصوه. قال: يابنات، انا ابقهر القوم ياما تجن اهلكن تِثّنّن عندهم وتونّن وهم يدبّرون دبرتهم، ان بغوا يهوشون والا يهجون، والقوم ما والله تهذب بنت الحصان الا انا شايفكن محولات عند اهلكن. يوم اقبلن على اهلهن وهن ياقفن فوق الظلل وهن يزعجنّه حَدْوه، يزغرتن. واركبوا يالصبحي وهم يطلعون على الخيل وهم يستديرون على البيوت يعرضون وقطّوا على خيلهم من ورا العرب وهم يقومون لك يبترمون على بيوتهم مثل ابترام الحنيش لين ما سمك العج وصل السما. وهم لك يلكدون على عنزه ويرفع الله يده عن عنزه.

وإذا أرادت قبيلتان أن تتصالحا وتنهيان حالة الحرب بينهما فإن شيوخ القبيلتين وزعمائها يجتمعون لإحصاء الخسائر من كلا الطرفين ثم **يتلادون الارقاب**، أي أن كل قتيل من هذا الفريق يقابله قتيل من الفريق الآخر، وهذا ما يسمونه **ملادا الارقاب** ويقول عنه عرب الجاهلية "باءوا بين القتلى" (عبيدة ١٩٠٥/١: ١٠٥، ١٠٧)، علما بأن الرؤساء والأشخاص النابهين لا بد أن يقابلهم من هم في وزنهم ومكانتهم، فلا يبوء الوضيع بالشريف ولا الفارس أو الكريم بالرجل الخامل. وبعد ذلك تدفع دية قتلى الفريق الذين ليس لهم مقابل من الفريق الآخر. وهذا ما يسمونه **حفر ودفن**، أي كأنهم يحفرون حفرة يدفنون فيها خلافات الماضي ويبدأون صفحة جديدة من العلاقات السلمية.

من يتفحص قصائد الشعراء الجاهليين وقصائد الشعراء النبطيين وما قالوه في وصف عدة الحرب والسلاح وفي وصف المعارك وتصوير المشاهد الملحمية سوف يلاحظ تشابها ملفتا للنظر فيما بينهم، مما يعني أن أساليب الحرب القبلية في بلاد العرب لم يطرأ عليها تغير يذكر منذ العصر الجاهلي حتى ظهور الأسلحة النارية

الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر. ولقد مرت بنا في الصفحات السابقة بعض الأمثلة والشواهد الشعرية على ذلك، ولا يضير إيراد المزيد من هذه الشواهد للتوضيح وللتأكيد على الاستمرارية اللغوية والأدبية والثقافية بين الماضي والحاضر. فتراهم مثلا يعبرون عن هول المعركة وحرج الموقف وشدة الكرب بتقلص الشفتين ويبس الريق. يقول عنترة:

ولقد حفظت وصاة عمي بالضحا إذ تَقْلِص الشفتان عن وضح الفم

ويقول الأعشى:

وإذا ما الأَكَسّ شُبِّه بالأر وق عند الهيجا وقل البصاق

ويقول ربيعة بن مقروم االضبي:

وسرب إذا غص الجبانُ بريقه حميت إذا الداعي إلى الروع ثَوّبا

ويقول ضيدان العارضي:

ونعمٍ بربعي طايلين اليمانِ يوم الشفِيّ يبّاس ما تلحق السن

ويقول عضيب ابن حشر:

والى لحقناهم والارياق يبّاس مركاضنا ما هوب هوز وتمانيع[1]

ويقول محمد ابن دهمان:

زبن المتلّي يوم الارياق يبّاس لى طار عن بيض الترايب حياها

ويقول محمد ابن هادي:

أنا حمى المظهور لى نشّف الريق ليا رمى المجمول بغطاه يومي

ويقول شليويح العطاوي:

وانا زبون الحرد ابو ضيف الله لى قصّف البرطم عن الشفاوي

ويشبهون القتلى في ميدان المعركة بالخشب. يقول مالك بن نويرة:

فأقررتُ عيني حين ظلوا كأنهم ببطن الإياد خشب أثل مسند
صريعٌ عليه الطيرُ تنتخ عينَه وآخر مكبولٌ يميل مقيّدُ

ويقول راكان ابن حثلين:

اذكر نهارٍ بالهليطه جزرناك طرحانكم مثل الخشيب متساوي

ويقول تركي ابن حميد:

دخّانها منقاد والعج ثارا كن الطلاح البايده حذف الازلام

ويقول شليويح العطاوي:

لكن جضع الزلم قدم وجيهنا مثل الخشب في واديٍ سناوي[2]

كما يشبهون الرماح بأشطان البئر. يقول عنترة:

يدعون عنتر والرماح كأنها أشطان بئر في لُبان الأدهم

ويقول المهلهل:

---

(١) **هوز وتمانيع**: أن تروم فعل الشيء فتتردد وتمتنع عنه وتجبن عن فعله.

(٢) **سناوي**: ممحل لم يصبه المطر.

كـــأن رمـــاحـــهم أشطان بئـــر بعـــيـــدٌ بين جـــاليـــهـــا جَـــرور

ويقول بركات الشريف:

لـكـن الـقـنـا مـن بـين ذولا وبـيـنـنـا كـــأرشـــيـــة بيـــرٍ طوالٍ نجـــاذبه

ويقول الزرعي العامودي:

شلفٍ تـعـــاقب مـــثـل شطن القليبِ من جـــمّـــةٍ تنسف لوردٍ شـــحـنهـــا[1]

ويبالغون في وصف شدة طعنة الرمح بأنك تستطيع لو نظرت من خلالها أن ترى ما وراءها. يقول قيس بن الخطيم:

طعنت ابن عـــبـــد القـــيس طعنة ثائر لهـــا نفـــذٌ لولا الشـــعـــاع أضـــاءها

ملكتُ بـهـا كـفي فـأنْهَـرتُ فـتـقَـهـا ترى قـائمـــا من خلفـــهـــا مـــا وراءها

وتقول شاعرة عتيبية:

يفـداه ابن ســحــمـــان سـقم الحـــريب اللـي نطالـع ظَلْـم مع درب شلـفـــــاه

ومن المعاني التي يتفق فيها شعراء النبط مع شعراء الجاهلية إفلات المطرود من الطارد مثل قول دريد بن الصمة:

ولـولا جنـان الـلـيل أدرك ركـــــضـنـا بذي الرمث والأرطى عـــيـاض بن ناشب

ويقال أن عبدالملك بن مروان لما بلغ منشده هذا البيت قال "ليت الشمس بقيت قليلا حتى يدركه". ويقابله قول ذياب ابن غانم:

والله يالـولا الليل كـــد حـــال دونـهم مـــا يروح منـهم من يرد الشـــهـــايد

وقول شديد الحثري:

والـلـه يالـولا الـلـيل عنـهـم حـــداني مـــا منـهم اللي ينثني في نجـيـبـهـا

ويصورون ذهول النساء سترهن من هول ما يرين إذا حمي وطيس المعركة بين الفريقين المتحاربين. يقول الحطيئة:

إذا الخَـفِراتُ البـيضُ أبدت خـدامـهـا وقـــامت فــزالت عن مـــعـــاقـــدها الأُزُر

نحـامي وراء السـبي منكم كـمـا حـمت أسـودٌ ضـوارٍ حـول أشـبـالهـا هُـصُـر

ويقول قيس بن الخطيم:

صـبـحناهم شـهـبـاءُ يبـرق بيـضُـهـا تبين خــلاخــيلُ النســاء الهـــواربِ

ويقول محمد ابن هادي:

وان لجلـج المجـمـول فـوق الحـني عـوج ذِهْل الغطا واهل الرمك قـــام ينخـــاه

ويفتخر الفرسان بحمايتهم لنساء القبيلة إذا اشتد القتال وزاغت عقول الجبناء. يقول عبدالله بن عنمة يرثي بسطام بن قيس من بني شيبان:

ومـــقـــدامٌ إذا الأبطال خـــامت وعـــرّد عن حـليلـتـــه الحـليـل

ويقول الحطيئة في تفضيله علقمة بن علاثة على عامر بن الطفيل:

وأشـجـع في الـهـيـجـاء من ليث غـابـةٍ إذا مـــســـتـــبـــاةٌ لم تـثق بحـليـل

وهذا يذكرنا بقول مشعان ابن هذال مفتخرا:

---

(١) شحنها: ملأها وأحاط بها.

وان هجّ عِشّيق البنيّ الهوافي أقفى وخلّى عورته ما سترها

وردّتها حوضٍ من الموت صافي وارويت انا عود القنا من حمرها

وعلى الطرف الآخر نجد الفرسان يفتخرون بأنهم كانوا السبب في تطليق النساء من بعولتهن بعدما قتلوهم، والبعض منهم يشير إلى أنهم بفعلهم هذا أنقذوا الزوجة من زوجها الذي لا تشتهيه ولا تريده. يقول خفاف بن ندبة:

ومعشوقة طلقْتُها بِمرَشّة لها سَنَنٌ كالأتحمي المُخَرَّقِ

فباتت سليبا من أناس تحبهم كئيبا ولولا طعنتي لم تطلقِ

ويقول طرفة:

وكارهة قد طلقَتْها رماحُنا وأنقذنها والعين بالماء تذرف

ترد النحيب في حيازيم غُصّةٍ على بطل غادَرْنَه وهو مزعف

ويقول النابغة:

يارب ذات خليل قد فُجعن به وموتمين وكانوا غير أيتام

ويقول الفرزدق:

وذات خليل أنكحَتْنا رماحُنا حلالا لمن يبني لها لم تُطَلّق

ويقول ساجر الرفدي:

فوق الرمك ومجاذبات الخنانيق كم طامحٍ فكّوا حْبالٍ وراها

ويقول مقبول ابن هريس من الشلاوى:

كم جادلٍ من عقب ربعي شفيّه يزل راس الحول ما ابرت حْرورها

تبكي على اخوها وابوها ورجلها خلّوه ربعي من عشايا طيورها

ويقول الفديع ابن هدلان:

كم خفرةٍ قد حرّمت للدلالِ لبست سوادٍ عقب لذّة طربها

ذئاب الصحراء

تغلب العربي على طبيعة الصحراء تتجلى بأوضح صورها في أشعار الصعاليك الذين استحقوا بجدارة لقب ذئاب الصحراء لتفوقهم على من سواهم في قدرتهم على تحدي بيئتها والتكيف معها حتى توحشوا واستوحشوا وأصبحوا قادرين على البقاء فيها والعيش كما تعيش الذئاب والوحوش. وبصرف النظر عن تاريخية هذه الأشعار والسوالف التي تدونها كتب الأدب والتي هي أقرب إلى نسج الأساطير فإنها تعكس الشعور الجمعي المختزن في اللاوعي والذي يتم التعبير عنه مشفّرا ومرمّزا في الموروث الشعري. ليتغلب الإنسان على الصحراء كان عليه أن يتماهى، ولو مجازيا، في طبيعتها الفطرية بحيث يعد نفسه جزءا مندمجا ضمن صيرورتها الوجودية ونسقها الكلي، ويصور الشعر هذا التماهي، الذي يشكل هاجسا مجردا في اللاوعي، بشكل مادي وملموس وذلك من خلال مخالطة الشاعر، أو قل الإنسان، لوحوش الصحراء ومعايشتها ومعاشرتها ومخاطبتها والتحدث بلسانها وكأنه واحد منها، مع شعوره الذي لا يفارقه بإنسانيته، لأنه حتى حينما يلتفت الشاعر إلى رسم مشهد صحراوي يستعرض فيه معرفته بحيوانات الصحراء ويستطرد في وصف سلوكها وطباعها فإن هذا في الواقع إسقاط لاواعي لقضية إنسانية تتعلق بحياة الفرد في مجتمع القبيلة وبيئة الصحراء.

مهارات العيش في الصحراء: تكيف أم تماهي؟

يختلف الإنسان عن غيره من الكائنات في أنه لا يستسلم للطبيعة ويستكين لها ويتقبلها كما هي، بل هو يقف في مواجهة معها من خلال محاولة السيطرة عليها وترويضها لإشباع رغباته وجعلها أكثر ملاءمة لمتطلبات حياته. كلما تعرّف الإنسان على الطبيعة واكتشف أسرارها كلما زادت سيطرته على قواها ليخضعها ويحولها من مجرد أشياء طبيعية إلى منتجات ثقافية يستفيد منها ويسخرها لمآربه. كان على البدوي أن يُعمّق معرفته ببيئة الصحراء على حقيقتها ليعزز فرصه في البقاء والوجود وليتغلّب على تحديات المعيشة الصحراوية ومخاطرها التي تحدق به. لا تقتصر قسوة الحياة في الصحراء على بيئتها الشحيحة ومحدودية مواردها المعيشية وإنما، إضافة إلى ذلك، جسامة المخاطر التي يتعرض لها الإنسان هناك، والتي لا تقتصر على مخاطر الغزوات والحروب، وإنما كذلك لا بد للإنسان أن يحمي نفسه من حرارة الصيف وبرودة الشتاء، ومن الوديان ولسيول الجارفة في موسم الأمطار، ومن لدغات الأفاعي والعقارب والحشرات السامة، ومن الضواري والسباع المفترسة. ولكثرة المخاطر في الصحراء نجد البدوي حذرا حتى في نومه، أو كما يقولون: نوم ذيب، بمعنى أنه ينام بعين والأخرى متيقظة تترقب لأي خطر مفاجئ:

ينام بإحدى مقلتيه ويتقي   بأخرى الأعادي فهو يقظانُ نائمُ

يحتل وصف الصحراء حيزا كبيرا في الشعر العربي لأن العيش فيها يتطلب تشخيص بيئتها تشخيصا دقيقا يصل إلى حد التماهي مع كائناتها الفطرية ومعرفتها حق المعرفة، وهذا ما يشهد به ثراء لغة البدو بالمصطلحات والمسميات التي تصف مختلف مظاهر البيئة الصحراوية من تضاريس وظواهر جغرافية ومناخية وطبيعية، بما في ذلك الحياة الفطرية من نبات وحيوان.

لا يمكن مقارنة ما يعرفه الحضري عن بيئة الصحراء بما يعرفه البدوي، لذا فإن الحضر إذا أرادوا اجتياز الصحراء لا غنى لهم عن البدو الذين يرافقونهم كحراس وأدلاء وخفراء، وكما يقول ابن خلدون فإن "أهل الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئا من أمر أنفسهم " (خلدون ١٩٨٨/١:١٥٥-٦). المهارات التي يكتسبها البدوي من معيشته في الصحراء، والتي يتقنها لدرجة أنها تصبح عنده أشبه بالغرائز الحيوانية، قد يصعب على ابن المدينة تصديقها أحيانا، مثل القيافة وقص الأثر وشيم البرق. يفتخر الفتى البدوي بصعوده المرقب أو الرجم حتى يرْقِب ويمد بصره ليتفحص الأفق البعيد تشوّفا لأي عدو مغير أو خطر داهم أو، إن كانوا غزاة، غنيمة ينهبونها، أو ليشيم البرق "**يخيل البرق**" ويعرف مواقع سقوط الغيث. البدوي لا يمد بصره في الأفق فقط ليتمكن من رؤية شيء بعيد، وهذا مهم طبعا، لكن لا يقل عنه في الأهمية القدرة على تفسير الإشارات التي يمكن التقاطها من ملامح ذلك الشيء البعيد، القدرة على قراءة العلامات الباهتة عن بعد.

من لا يعرف معالم الصحراء جيدا ومسالكها ودروبها لا يستطيع التنقل فيها والحركة ولو سافر من مكان لآخر لظل طريقه وهلك جوعا وعطشا وافترسته السباع. وحيث أن حياة البدوي في الصحاري القاحلة تقوم على الماء والمراعي التي يندر وجودها نجد لغته غنية بالمصطلحات التي تشير إلى مختلف أنواع الأمطار والسيول من الديم إلى الوبل إلى الحقوق إلى المراهيش، ومختلف أنواع المياه الجوفية والسطحية والجارية والراكدة والغزيرة والقليلة مثل التلعة والشعيب والوادي والخبراء والغدير والثغَب والقلتة والثميلة والمشاش والثمد والعد والعيلم والرِّس والدحل، وهلم جرا. والصحراء الجرداء المجدبة التي لا حياة فيها ولا معالم يُهتدى بها يسمونها البيداء والدو والمهمهيّة والصيهد والموماة والتنوفة والقفر والرهاريه.

بحكم حركية البدوي وترحاله الذي لا ينقطع وغزواته التي لا تفتر تنشأ بينه وبين الجغرافيا علاقة من نوع خاص يعكسها ثراء اللغة العربية بالمصطلحات الطبوغرافية والتضاريسية. ينظر البدوي إلى المعالم الجغرافية كما ننظر نحن إلى إرشادات الطريق أو إلى خارطة المدينة، إنه يتفحصها، يقرؤها، يحفظها ويطلق عليها أسماء. ويتفنن الشعراء في تخصيص مواضع معينة في القصيدة تستمد قيمتها مما يرد فيها من أسماء لمواقع جغرافية ومظاهر تضاريسية هي بمثابة موارد القبيلة ومفاليها

وحدودها ومعالمها ومراتع أهلها ومدار تجوالهم ومستودع ذكرياتهم. ففي موضوع الرحلة مثلا يورد الشاعر أسماء الخلول والموارد والمعالم التي يمر بها في طريقه، وفي الاستغاثة يورد الشاعر قائمة بأسماء الخباري والفياض والرياض والمراعي التي يتمنّى لها السقيا وأن يهطل عليها المطر، وفي القصائد الحماسية يحدد الشاعر ديرة قبيلته ويذكر أشهر مواقعها ومواردها ومراعيها التي يؤكد على استعداد فتيان قبيلته للاستماتة في سبيل الدفاع عنها. هذه الوفرة في أسماء الأماكن وفي دقة الإشارات إلى طبيعة وموقع كل مكان يعني تفوق الإنسان على الوحوش في القدرة من خلال اللغة على تسمية المواقع، هذه القدرة على الترميز تمنح الإنسان قدرة ذهنية أعلى تمكنه من تخزين هذه الأسماء في الذاكرة ومن ثم رسم خارطة ذهنية لها كمواقع تشتمل على الأبعاد والمسافات والاتجاهات وغير ذلك من معلومات تبرمج في الذهن وتخزّن في الذاكرة. علينا أن نتذكر دائما أن هذه الوفرة اللغوية في المصطلحات والدقة في التسمية والتصنيف تعكس مزيدا من السيطرة على الصحراء واستئناسها، كما تعكس تطورا ذهنيا وقدرات عقلية على التشفير والترميز والتصنيف مكنت الإنسان من التفوق على الوحوش.

العيش في الصحراء المفتوحة ينمي لدى البدو قوة الملاحظة البصرية بشكل غير عادي. عالم البدو عالم بصري يقوم على دقة الملاحظة، يتفرس أحدهم في وجهك ويقول لك من أبوك ويعرفك من موطئ قدمك البارحة. والبدو، خصوصا منهم من يسكنون المناطق الرملية، مشهورون بقص الأثر، كما تؤكد ذلك شهادات الرحالة الذين رافقوهم واجتازوا معهم مجاهل الصحراء. ومهارتهم في قص الأثر لا تُستغرب وهي لا تختلف عن مهارتنا في القراءة والتي يعتبرونها هم أمرا مبهرا وسرا مستغلقا تستعصي عليهم مفاتيحه. يقول موري (Murray 1935: 118) إن البدو يستطيعون تقدير المدة التي مضت على الأثر ويستدلون على وقتها كأن يلاحظوا عليها مثلا آثار الندى الذي لا يتساقط إلا آخر الليل أو أن بعض الخنافس التي لا تظهر إلا ليلا قد مرت عليها. فإذا تساقط الندى على الجرة ثبّتها بحيث لا تمحوها الرياح على خلاف المواطئ الجافة التي تذروها الرياح حتى لو أتت في وقت لاحق. كما يستطيعون استخلاص الكثير من النتائج من بعر البعير ومحتوياته ودرجة رطوبته ومن عمق وطأة الأقدام وطول الخطى. ويعرفون أن الإبل الواردة تمشي في خط مستقيم بينما الصادرة في خطوط متعرجة ومتقاطعة. ومما يعني الشيء الكثير ما إذا كانت الإبل تتوقف للشرب عند الموارد أو للرعي كلما وجدت مرعى جيدا أو لا تتوقف. وآثار أخفاف الإبل التي تأتي من مناطق جبلية غير تلك التي تأتي من مناطق رملية. وفي كتابه *Arabia Felix* يقول بيرترام توماس عن بدو الربع الخالي:

انظر ياصاحب، هذا فلان. قال لي رجالي وهم يشيرون إلى آثار جرة بدت لي لا تختلف في شيء عن أي جرة أخرى. هذه ذلوله وهو يقودها، إنها لَقِحِه، ألا ترى عمق جرتها. لقد

أدهشتني دقة رفاقي في وصف أولئك الذين كانوا مروا هنا من قبلنا والسهولة التي استخلصوا بها الدلائل من الآثار التي كنا نتتبعها. بالمقارنة بدت لي طريقة الاستشهاد بالبصمات المستخدمة في الغرب عملية بطيئة ومتعبة ومعقدة (Thomas 1932: 178).

ويقول ويلفريد ثيسيجر في كتابه *Arabian Sands*:

بعد عدة أيام رأينا جُرة أقدام. ولم أكن أنا متأكدا حتى ما إذا كانت آثار إبل لأنها كانت قد ذرتها الرياح. التفت سلطان إلى رجل وخط لحيته الشيب معروف بمهارته في قص الأثر وسأله لمن تلك الجُرة. انحرف الرجل عنا جانبا وتبع الجرة لمسافة قصيرة ثم نزل من على ذلوله وتفحص الآثار التي انطبعت أثناء عبور الإبل على أرض صلبة وفتّت بين أصابعه شيئا من بعرها ثم عاد وانضم إلينا. سأله سلطان: من هم؟ فأجاب الرجل: عوامر، ستة، غزوا على الجنوبه في الساحل الجنوبي ونهبوا منهم ثلاثة أباعر وجاءوا من عند سحما ووردوا مغشن ومروا من هنا منذ عشرة أيام. قال هذا مع العلم أننا لم نصدف عربا منذ سبعة عشر يوما ولن نصدف أحدا قبل سبع وعشرين يوما من يومنا هذا. وفي طريق عودتنا بعد ذلك بمدة قابلنا أشخاصا من بيت كثير بالقرب من جبل قرا ولما تبادلنا الأخبار معهم قالوا لنا أن ستة من العوامر غزوا على الجنوبة وقتلوا منهم ثلاثة رجال ونهبوا منهم ثلاثة أباعر. الشيء الوحيد الذي لم نكن نعرفه حينها هو أنهم قتلوا ثلاثة رجال.

كل شخص هنا يعرف جرة كل بعير من أباعره، بل إن البعض منهم ربما يعرف تقريبا آثار كل الإبل التي وقع عليها بصره. بمجرد لمحة خاطفة يستطيع الواحد منهم أن يعرف من الأثر الذي تتركه الجرة ما إذا كان البعير مركوبا أو عاريا، وما إذا كانت الناقة لقحة. وبمجرد تفحص آثار جرة لإبل غريبة يمكنهم معرفة المنطقة التي أتت منها. فالإبل التي تأتي من المناطق الرملية مثلا أخفافها رقيقة تتدلى منها شرائح صغيرة من نتف الجلد المتمزق، بينما تلك التي تأتي من المناطق التي تغطيها الحصباء أخفافها مصقولة ملساء. ويستطيع البدو من جرة البعير معرفة القبيلة التي هو لها لأن كل قبيلة تمتلك سلالة خاصة بها من الإبل يمكن معرفتها من جرتها. ويمكن من تفحص البعر تقدير المرعى الذي رعى منه البعير ومتى ورد الماء وأين. ولا يخفى عن البدو شيئ من أحداث الصحراء، فهم يعرفون من من القبائل بينهم أحلاف ومن منهم بينهم عداوات ومن منهم يمكن أن يغزو الآخر. ولا يفوّت البدوي أي فرصة تسنح له لتقصي الأخبار مع من يقابلهم وتبادل المعلومات، وربما ينحرف المسافر منهم مسافات بعيدة عن وجهته التي يقصدها فقط من أجل تسقط الأخبار (Thesiger 1959: 51-2).

وكثيرة هي الحكايات التي يرويها السمار عن مهارة البدو في شيم البرق وتحديد مواقع المطر الذي تعتمد عليه حياتهم، كما في هذه السالفة التي سجلتها من سعود ابن بايق ابن خمسان:

ابن رشيد عبدالله ببغداد معه خوياوه وَقْعَة الوسم وشاف البرق يلوح قِبْله، يم حايل. شاف البرق ينوض. يا خوياوه معهم شاعر يقال له عيادة ابن رخيص، اللي هو زَبّنُه يوم هو يزَبّنُه، جلى معه راح معه يَما طب معه بغداد ورجع معُه. قال: اِخْلُه ياعياده، اِخل هالبرق. قال: انت اخله يالامير قبلي. قال: ليش ما تخيل انت؟ قال: ابراعي لخيالك هو منوة والا خيال وانا ابتبعك، كان هو منوة انا ابتمنى وان كان هو خيال ابخيل. والخيال يم نجد يشوفونه يضوح وهم بلهم روشن يم بغداد ما هو حولهم. قال عبدالله العلي ابن رشيد:

بـرقٍ شَـلَع عـــزّاك مـع دَكّـــة المـال　　　يْعَـــزّل ربابه مـــثل شِـــقْحٍ مـــتـــالي

لو هو على سنجـار مـا رْعـيت له بال　　　مـيـــر الولي جـــابُه على شف بالي
عـسى سِـميّك يالفـتـيـحي مْنُه سـال　　　والقـارة السـمـرا غـشـاه الخـيـال
الفتيحي عبدي من خوياوه يقال له دريعان وشعيب حايل الديرع.
تـاخـــــذ ثـمــــان ايام والمزن هَطّال　　　ويا اسْـتَـرْهَقَـوا يمنع عـزيز الجـلال
قال عياده ابن رخيص: انا تَوّي يالامير انسمحت، ياصار انت تِمَنّى على السمرا انا ابَتِمَنّى على جَوِّي الحفر، قال:
يابارقٍ بالليل مـــا احلى مْـــقـــازاه　　　من البـــعْـــد يوضي مـــثل طَقّ الزناد
لـولا الـزلـل يـابـو رْديـنـي اخـلـنـاه　　　من الخـمـس عـاروضِـه لُخَبّ العـرادي
الخمس خمسطعش فَلْق شمالٍ من الحفر والعرادي بالعاشر قِبْلةٍ من الحفر، يبي الخيال يصير عليهن.
وخب البـصـيـصي سـايلاتٍ شـغـاياه　　　يْتَـــخــــالط المكّاح هـو والركـــــادي
الـلـه مــن قـلـبٍ تَـنَـوّى لمـربـاه　　　زرع الحــيـــا كِنّه رعـــاوه الجــــراد

ومن الحكايات التي يتلهّى بها السمار حكاية بهيجة بنت بهيج شيخ العْبيْد من سنبس وأمير عقدة التي أجلاهم عنها السناعيس فالتجأوا إلى الحويقة. ومن ملجئها في الحويقة تتوجد بهيجة على عقده وتخيل البروق التي تتوقع أن تهطل أمطارها الغزيرة على أماكن في عقده عدّدتها وتشتاق إليها، ومنها البازمين، وهما جبيلان يحرسان مدخل عقده. يقدم الراوي للبيتين بقوله:

تمَثّلَت بهيجه، بِنْتُه، بنت بهيج، هم بالحويقه، وقومي ترْقِب البرق، وهم يحسبون انَّه يعني مْهاوِيْه، يوم انهم لبْدوا لَه ياوالله تِخيل البرق وتَوَجّد على عقده:
قـــالت بهـيـــجـــه يا يبــه ناض بارق　　　عَـــــزّك عـلـى خـــــشـم العـنـود سناه
عـلـى ظنتـي وان كـــــان للظن فـــــارق　　　انه تـقطع بـين البـــــازمين غــــثــــاه

ويحكي السمار سالفة أخرى شبيهة بالسابقة لكنها تحكي ما حدث مع بنت ابن قدران كما رواها لي محمد ابن هطيل تقول السالفه:

هذا دَسْم المواعين راشد ابن قدران كان مْرَبّعٍ بشمالي جِبّه بالربيع وصار عليهم وقتٍ وِسَط وبنتُه سـرّاحة بالزمل. يوم روّحت ليلةٍ من الليالي وهي تِنِطّ النقا، طعس بْشمالي جبه. يوم نَطّتُه يا والله هذاك البرق يلوح يم ديار الشرارات، بالشمال. وهي تْـدَلّي تْخَيّله. وسبعة ايام كل مـا تغيب الشمس وتروّح زمله تسـري هي وتِـنِطّ الطعس وتِخِيل البـرق. ثاري امّـه من الكْتاب، يعني مرة ابوه، ما هي امٍّ لَه، شكّت بَه، قالت هذي وْكاد تروح يم عِشّيقَه. وهي تجي وهي تخبّر ابوه، قالت: بنتك تسري من له سبعة ايام يم الطعس ولا ادري وشّي تسري عليه. وهو يجي ابوَه قال: يا راحت عَلّمين. يوم راحت وهي تْعَلّمُه. وهو يْتِجَنّد سيفُه وهو يجي. ويوم اقبل عليَه يا مار براس هالطعس ولا عندَه احد. يوم تصنّت لكلامه يا مير تقول: عزّ واليك، حيّ هالنور. يوم بَحَّر يا هذاك البرق وهو يتنحنح. قالت:
ســــرى البــــرق يـابوي يـامـــــودّتي　　　برقٍ بعـيـد ومن شِـفـا البِـعـد اخـايْلِه
اخـيله من النبك الشـمـــالي لعـرفـجـا　　　لشـيـبـا ومـيـقـوعٍ وهذي مـخـايله
وان انحــدر يِندي فلقين من الغـضـــا　　　ويسـقـي ســـعــاف العـــراق اوايله
الفلق مهازع النفود والمطامن. وسعاف العراق حدود العراق.

ولعل القارئ يلاحظ آليات النسج الأسطوري وتكرار الموتيفات في المثالين الأخيرين، كلاهما بنت عذراء تذهب وتتنحّى بعيدا لتخيل البرق، كأنها تقدم عذريتها قربانا لإله المطر لعل ذلك يغريه ليتدفق منه الحياء غزيرا، هذا الظن يوحي به الشك الذي يدور حول السلوك المريب للفتاتين. ربما نكون هنا أمام ما يسمى بالأنثروبولوجيا "الرواسب الحضارية" survivals، وهي عبارة عن شظايا من أساطير تحطمت وتبعثرت موتيفاتها وبقيت عالقة في الفضاء الثقافي. ومما يقوي من احتمالية ذلك أن الفلاحين عندنا كانوا يدعون في غنائهم أثناء حرث الأرض أن يجعل زرعهم عيثري: **ياوليّ السما تجعله عيثري**، أي أن يباركه آله الخصب "عثتار"، كذلك الزروع التي تزرع في الأرض الصحراوية معتمدة فقط على الأمطار يسمونها بَعَل وكأنهم بذلك يكلون أمرها إلى الإله "بعل".

البدوي على دراية واسعة بأسرار الصحراء ومعرفة دقيقة بشعابها ومسالكها ومواردها وله القدرة على الاهتداء في مجاهلها واختراق متاهاتها. يعرف الواحد منهم سبل النجاة فيها دون أن يضل أو يتيه في دروبها الملتوية. وللبدوي معرفة جيدة أيضا بالنجوم التي يهتدي بها والسحب والأنواء والرياح والبرق ومواقع المطر. وكذلك هي الحال بالنسبة لمختلف التشكيلات والتكوينات الرملية والصخرية والجبلية والحرات التي لو لم يعرفها كما يعرف راحة كفه ويقرأها مثلما يقرأ أحدنا لوحة الإرشادات أو خارطة الطريق لظل وتاه في هذه القفار الجرداء المهلكة والمفازات الموحشة المسكونة بالأهوال والمحفوفة بالمخاطر. إنه يحتاج لهذه المعرفة ليتمكن من قطع مسافات الصحراء الشاسعة المترامية الأطراف للانتقال من مورد لمورد ومن منزل لمنزل ومن مرعى لآخر أو لشن غارة على قوم بعيدين ونهب إبلهم والهروب بها في جوف الصحراء. يقول تأبط شرا:

وَشِعْبٍ كشَلِّ الثوب شَكْسٍ طريقُه ... مَجامِعُ صُوْحَيْه نِطَافُ مَخاصِرُ
تبطَّنتُه بالقوم لم يهدني له ... دليلٌ ولم يُثْبِتْ ليَ النعتَ خابِرِ
به سَمَلاتٌ من مياهٍ قديمةٍ ... مواردُها ما إن لهن مصادر

ويقول ضابئ بن الحارث بن أرطأة البرجمي:

وكم دون ليلى من فلاةٍ كأنما ... تَجَلّل أعلاها مُلاء مُعَضَّلا
مهامه تِيهٍ من عُنيزة أصبحت ... تَخالُ بها القعقاعَ غاربَ أَجزلا
مُخَفَّقةٍ لا يهتدي لفلاتها ... من القوم إلا من مضى وتوكلا
يُهالُ بها ركبُ الفلاة من الردى ... ومِن خوفِ هاديهم وما قد تحمّلا
إذا جال فيها الثَّوْرُ شَبَّهتَ شَخْصَه ... بجَوْزِ الفَلاةِ بَرْبَرِيًا مُجَلَّلاَ
تقطَّعَ جُونيُّ القطا دون مائها ... إذا الآلُ بالبِيد البَسابس هرولا
إذا حان فيها وقعةُ الركبِ لم تَجِد ... بها العيسُ إلا جلدَها مُتَعلَّلا
قطعتُ إلى معروفها مُنْكَراتِها ... إذا البيدُ همّت بالضحى أن تَغوَّلا
بأدماءَ حُرجوجٍ كأن بدَفِّها ... تهاويلَ هرٍّ أو تهاويلَ أخيَلا

حينما يسرد الشاعر في قصيدته مفردات لغوية ومصطلحات فنية تغوص إلى عمق التفاصيل الدقيقة وتصف مختلف أوجه البيئة الصحراوية ويصف ناقته مثلما يصف الميكانيكي كل الأجزاء الدقيقة للسيارة وكيفية عملها، فما ذلك إلا تعبير عن اندماج الإنسان الكلي مع الطبيعة وإحكام قبضته المعرفية على المهارات اللازمة للعيش في مجاهل الصحراء والتي تعلم معظمها من مخالطة الوحوش ومصاحبتها والتعلم منها. من خلال نشاطه وجهده الذاتي يتمكن الإنسان من استئناس الصحراء وكسب الجولة ضد وحشيتها المادية والمعنوية، كل ذلك بفضل الثقافة التي أمدته بالوسائل المادية والتقنية اللازمة لذلك من جهة، ومن جهة أخرى فإن الثقافة تمده أيضا بالمعايير الأخلاقية التي توجه السلوك وتنظم الحياة في المجتمع الإنساني وتجعل منه شأنا يعلو على التجمعات الحيوانية التي يعايشها الإنسان في الفلوات. الثقافة مكنت الإنسان من أن يخلق نفسه بنفسه ويطور وعيه بذاته وبمحيطه من خلال عمله وجهده الإنساني، وهذا ما لا يتوفر للحيوان. النشاط الإنساني يتمثل في الصراع مع الطبيعة للحصول منها على مقومات الوجود، ومن خلال هذا النشاط يستأنس الإنسان الطبيعة وفي الوقت ذاته هو يتطبع مثلها، يتماهى مع الطبيعة التي يحاول السيطرة عليها وتسخيرها لمَآربه. تتحقق إنسانية الإنسان ويكتشف حقيقته التي تفصله عن الطبيعة من خلال صراعه معها وكفاحه للحصول منها على متطلبات الحياة. هكذا يكتشف الإنسان نفسه ككائن فعّال من خلال العمل الذهني والعضلي، نشاطه الخلاق الذي به يتميز عن بقية الكائنات ويجعل منه كائنا ثقافيا.

معيشة البدوي في الصحراء تتوقف على معرفته بنباتاتها وحشائشها وحيواناتها وخشاشها والتي بعضها يهدد حياته وبعضها يتشكل منه غذاؤه ودواؤه وغذاء حيواناته ودواؤها، ناهيك عن الاستعمالات المختلفة لجلود الحيوانات البرية وعظامها التي يصنع منها أدواته من السيور والأوعية الجلدية وأخشاب الأشجار التي يحصل منها على وقوده إضافة إلى صناعة الأقواس والنشاشيب والعصي وسِبْل التنباك (الدخان).

طبيعة الحياة الصحراوية تجعل البدوي على اتصال مباشر بالطبيعة والحياة الفطرية وشتى أنواع النباتات البرية والطيور والحيوانات المتوحشة التي عرف طباعها ودورة حياتها مما سهل عليه اتقاء شر الضواري منها وصيد الفرائس التي يتغذى عليها. فهم يعرفون مثلا أن حاستي السمع والشم لدى الوعول والظباء كلتاهما قوية ولذلك يسمونها السِّمَّع اللمَّع. لذا فهم إذا أرادوا صيدها اقتربوا منها من الجهة المعاكسة لاتجاه الريح حتى تحمل الريح رائحة الصياد بعيدا عن الطريدة، كما يقترب الصياد من طريدته بحيث تكون الشمس في ظهره حتى يصعب على الطريدة رؤيته. ويعرفون أن الظباء بعدما تشبع من الرعي لا بد للغزالة أن تتوقف عن

الجري لتتبول، ويستحيل على الذكر في هذه الحالة أن يترك الأنثى، لذا فإنه يتوقف خلفها ليحرسها، وهذا ما يمكّن الرامي الماهر من أن يردي الإثنين بسهم واحد. ولكل قطيع، أو جِمِيله، كما يسمونه، من الوعول أو الظباء قائدة أنثى لو تمكن من صيدها لأربك القطيع وتمكن من صيد المزيد منه. وللقطيع أيضا رقيبه يحرص الصياد على التخفي حتى لا يراه لأنه لو رآه لأنذر القطيع وهرب قبل أن يقترب منه. ويعرف الصيادون أن الوعول في فصل الصيف ترعى عند سفوح الجبال المواجهة للشمال طلبا للظل والبرودة بينما ترعى في الشتاء عند السفوح المواجهة للجنوب لتتمتع بدفء أشعة الشمس. وفي فصل الشتاء حيث لا تحتاج إلى الماء تبحث عن المناطق التي يكثر فيها الرعي بينما في الصيف تبحث عن الأماكن التي تتوفر فيها المياه. ويتجنبون صيد ذكور الوعول والظباء في موسم التزاوج لأنها هزيلة ورائحتها كريهة وطعم لحمها غير مستساغ، نظرا لنشاطها الهرموني. كما لا يصيدون الأم المرضع لنفس الأسباب. وإذا جرح أحدها فإن الظباء تنطحه بقرونها لتمنعه من متابعتها حتى لا يدل الصياد عليها من نقط الدم التي تدل عليه. ويمكن للوعل أن يقفز من مكان شاهق ويحط على قرنيه المعقوفتين لتمتص قرونه صدمة السقوط فلا يصاب بأذى. أما بالنسبة لطائر الحبارى فهم يعرفون مثلا أن الآثار القريبة من بعضها تعني أن الطائر يرعى في الصباح وإذا تباعدت خطاه وسار في خط مستقيم فهو قد رأى ما يريبه ولاذ بالفرار، وهم يعرفون آثار الطائر الذي على وشك أن ينهض ليطير وفي أي اتجاه سيطير وأين سيحط، لأنه يطير عكس الريح.

في الجزئية التي تتناول الرحلة في مقدمة القصيدة الجاهلية نجد الشاعر عادة ما يقارن في وصفه لمطيته بينها وبين وحوش الصحراء في سرعتها، وغالبا ما يختار لذلك قطيعا من الحمر الوحشية. وربما تطرق في هذه الجزئية أيضا لوصف الظباء والقطا وغيرها من حيوانات الصحراء وطيورها التي يصفها وصفا تفصيليا دقيقا ينم عن معايشة ومعرفة لصيقة بطبائعها. في الاستطرادات التي يصور فيها الشاعر سرعة ناقته غالبا ما يرسم لوحة شعرية تخيليّة تجريدية يستعرض من خلالها معرفته بأسرار الصحراء وطبائع وحوشها. ومن أجمل هذه الاستطرادات وأدقها تعبيرا الأبيات التالية للشماخ بن ضرار والتي ترسم تحديا مزدوجا بين وحوش الصحراء وبين الإنسان وما تمده به ثقافته من آليات تساعده في كسب التحدي ضد الوحوش في اجتياز الصحاري وبلوغ الموارد بفضل استئناس الإبل أو في الصيد والطرد بفضل ما يصنعه من أدوات الصيد من قسي وسهام مع شيء من الحيلة والمخاتلة. وكلمة "كأن" في البيت الأول تعطي إيحاءا قويا بأن الإنسان يحاول أن يروض الطبيعة ويشد عليها رحله ويذللها ويركبها كما يركب ذلوله، إنه يريد أن ينتزع الوحشية من الطبيعة ويستأنسها ليقترب منها ويكمل اندماجه معها بدلا من أن

ينكص هو إلى الوحشية. والأهم في هذه المقطوعة هو أن الشاعر لا يمدنا فقط بوصف دقيق عن الحمر الوحشية ومعلومات عن حياتها وتزاوجها وطريقتها في العيش، بل إ نه يتقمّص سيكولوجيتها، يصفها كواحد منها، كما لو كان معها يحس بما تحس به. هذه المقطوعة بمثابة مشهد من فيلم وثائقي عن حياة الحمر الوحشية:

كأن قُتودَ رَحلي فوق جأْبٍ   صَنيع الجسم من عهدِ الفلاةِ
أَشَذَّ جِحاشَها وخلا بجُون   لواقِحَ كالقِسيِّ وحائلات
فظل بها على شرفٍ وظلت   صِياماً حولَه مُتفالِيات
صواديَ ينتظرن الورِدَ منه   على ما يَرتَئي مُتقابِعات
فوجَّهها قَوارب فاتلأَبَّت   له مثل القنا المَتأَوِّدات
يَعُضّ على ذوات الضغنِ منها   كما عض الثِّقافُ على القناة
بهَمهمةٍ يُرَدِّدُها حشاه   وتأبى أن تَتَمَّ إلى اللهاة
وقد كُن استَثَرن الورِدَ منه   فأَوْرَدَها أواجن طاميات
على أرجائهن مِراطُ ريش   تُشبّهها مشاقِص ناصلات
فوافَقَهُن أطلسُ عامريٌّ   بطَيِّ صفائحٍ مُتساندات
أَبو خمسٍ يُطِفْن به صغارٍ   غدا مِنْهُنّ ليس بذى بَتَات
مُخفّاً غير أسهُمِه وقوس   تَلوحُ بها دماءُ الهاديات
فسدّد إذ شَرَعن لهن سَهما   يؤُمُّ به مقاتِل باديات
فلهَّفَ أُمَّه لما تولّت   وعضّ على أناملَ خائبات
وهن يُثِرن بالمَعزاءِ نَقعا   ترى منه لهن سُرادقات

والقصيدة العربية التقليدية تعج بالإشارات الخفية إلى هذا التماهي والاندماج بين الوحوش والإنسان، بحيث أنهما يتبادلان سكنى المكان نفسه. كما تعبّر عن ذلك مقدمة القصيدة التقليدية التي تتناول وصف أطلال القطين الذي ارتحلت منه الحبيبة مع قبيلتها فاستبدل المكان ساكنيه من الإنس بوحوش الصحراء من ظباء وآرام. لكن وقوف الشاعر وصحبه على الأطلال التي استوحشت بعد ما رحل القطين عنها يعني أنها لا تزال في دائرة الفضاء الذي يرتاده الإنسان مما يفتح الاحتمال على عودة القطين ليحتل نفس المكان مرة أخرى. وقد تبدو هذه المقطوعات لمن يقرأها لأول مرة وكأنها أبيات غزلية يتغزل فيها الشاعر بصاحبته التي يسمّيها باسمها. لكن خلف هذا المعنى الظاهر يقبع معنى خفيا متعلقا بجدلية الجدب والخصب، والتي بدورها تفترض ثنائية الذكر والأنثى مع التأكيد على الدور الأهم للأنوثة كرمز أو كآلهة للخصب، وهذا مغزى الأسماء التي يذكرها الشاعر مدعيا أنها أسماء صويحباته. ونلاحظ أن الوحوش التي تحل بالقطين بعد رحيل ساكنيه من الإنس ليست من الوحوش الضارية وإنما من الطرائد المسالمة مثل العين والآرام وعفر الظباء، التي لا تتكاثر وتتواجد إلا في سنين الخصب. قطعان الطرائد هذه ترتبط مع الإنسان في أنها حيوانات عاشبة تقتات على نفس الأعشاب والحشائش التي تقتات عليه ماشية

البدو، لذا يتناوب الإنسان مع هذه الطرائد في ارتياد نفس الأماكن الخصبة التي تتوفر حولها الموارد. في فصل الشتاء حيث لا تحتاج الطرائد إلى الماء تبحث عن المناطق التي يكثر فيها الرعي بينما في الصيف تبحث عن الأماكن التي تتوفر فيها المياه. إنها نفس الدورة التي يمر بها البدو في حلهم وترحالهم. يقول زهير بن أبي سلمى:

أمن أم أوفى دمنةٌ لم تكلم   بحَومانة الدراج فالمُتَثَلّمِ
ديارٌ لها بالرقمتين كأنها   مراجيعُ وشم في نواشر معصم
بها العينُ والآرام يمشين خِلفةً   وأطلاؤها ينهضن من كل مجثِمِ

ويقول عوف بن عطية:

أمِن آل مَيٍّ عَرفتَ الديارا   بحيث الشقيقُ خلاءً قِفارا
تَبدَّلَتِ الوحشَ من أهلها   وكان بها قبلُ حيٌّ فسارا

ويقول عبيد بن الأبرص

أمِن منزلٍ عافٍ ومن رَسم أطلالِ   بكيتُ وهل يبكي من الشوقِ أمثالي
ديارُهُمُ إذ هُمْ جميعٌ فأصبحت   بسابِسَ إلا الوحشَ في البلد الخالي

ويقول عبيد بن الأبرص أيضا:

لمن الدار أقفرت بالجناب   غيرُ نُؤيٍ ودمنةٍ كالكتاب
غيّرتها الصبا ونفحُ جنوبٍ   وشمالٍ تذرو دقاق التراب
أوحشت بعد ضُمّرٍ كالسعالي   من بنات الوَجيه أو حلاب
ومُراحٍ ومسرحٍ وحلولٍ   ورعابيبَ كالدُّمى وقباب
وكهولٍ ذوي ندىً وحلوم   وشبابٍ أنجادٍ غُلبِ الرقاب
أوطَنَتها عُفر الظباء وكانت   قبلُ أوطانَ بُدَّنٍ أتراب

وبينما يتبادل الإنسان سكنى القطين مع الطرائد المسالمة، فإنه يجتاز المتاهات الموحشة مع السباع. القطين الذي يتبادل سكناه مع الطرائد يمثل الجانب المستأنس من الطبيعة بينما تمثل المتاهات والمفازات ذلك الجانب الذي لم يستأنس بعد، كما ترمز لذلك الوحوش الكاسرة التي تأهلها وتشارك الإنسان مواردها الخفية ومياهها الآسنة. يقول ربيعة بن مقروم الضبي:

وماءٍ آجِنِ الجمات قَفرٍ   تُعَقِّمُ في جوانِبه السباعُ
وَرَدتُ وقد تَهَوَّرَت الثريا   وتحت ولِيَّتي وهمٌ وساع

ويقول النابغة الذبياني:

ومهمَهٍ نازحٍ تعوي الذئاب به   نائي المياه عن الوُرّاد مِقفارِ
جاوزته بِعَلنداةٍ مُناقِلةٍ   وعرَ الطَّريقِ على الإحزان مضمار

ويقول الشماخ بن ضرار الذبياني:

وماءٍ قد وردتُ لوصل أروى   عليه الطيرُ كالورق اللجينِ
ذعرت به القطا ونفيتُ عنه   مَقامَ الذئب كالرجل اللعين

ويقول الأعشى ميمون بن قيس:

رُب خَـرقٍ من دونهـا يُخـرِسُ السـفـ ... رَ ومـيـلٍ يُفـضـي إلى أمـيـالِ
وسـقـاءٍ يُوكى على تَأَقِ المَلْ ... ءِ وسَيْرٍ ومُستقى أوشالِ
وادّلاجٍ بعـد المنام وتَهـجـ ... يرِ وقُفٍّ وسَبسبٍ ورمالِ
وقليبٍ أَجنٍ كأن من الريـ ... ش بأرجائه لُقوطَ نِصالِ

ويقول المتنخل الهذلي:

ومـاءٍ قـد وردتُ أُمـيمَ طامٍ ... على أرجائه زَجلُ الغَطاطِ
قَليلٍ وِردُه إلا سـبـاعـا ... يَخِطن المشيَ كالنبْلِ المِراط
فـبِتُّ أُنَهنِهُ السرحان عني ... كِلانا واردٌ حرَّان ساطي
كَأنَّ مَزاحِفَ الحَيَّاتِ فيه ... قُبَيْلَ الصُّبحِ آثارُ السِّياطِ
شربتُ بجمّه وصدرت عنه ... وأبيضَ صارمٍ ذَكرٍ إباطي

لاحظ الحضور القوي في هذه الأمثلة للأنثى، آلهة الخصب وحاضنة الحياة، فالشماخ والأعشى والمتنخل كلاهما يتحملان أهوال الطريق للوصول إلى المحبوبة. إنه تشفير لإصرار الإنسان على مواصلة الكفاح بما يضمن استمرار وجوده وتناسله من رحم الأنثى، وقد تتحول صورة الأنثى إلى رمز لما يشتهيه الإنسان ويطمح له لدرجة أنه يخاطر بنفسه من أجل الوصول إليه، ويثبت بذلك الجرأة وعلو الهمة وثبات الجنان، كما ألمحنا إليه في فصل سابق.

وليثبت الإنسان عمق تماهيه مع الصحراء يدخل من خلال الشعر كمنافس للحيوان في امتلاكه للقدرات اللازمة للتكيف مع البيئة الصحراوية. فهو يتحدى الظباء التي تقيل بينما هو مستمر في رحلته يسوقه طموحه نحو هدفه. يقول شبيب بن البرصاء:

ومُغبرَّةِ الآفاقِ يجري سرابُها ... على أُكمِها قبل الضُّحى فيموجُ
قطعت إذا الأرطى ارتدى في ظلاله ... جوازئُ يرعين الفلاة دُموج

ويقول عمرو بن قميئة:

وبيداءَ يلعب فيها السرا ... بُ يخشى بها المُدلجون الضلالا
تجاوزتها راغبا راهبا ... إذا ما الظّباء اعتنفن الظلالا

وهذا الشنفرى يتحدى حيات الرمل في صبره على حر الرمضاء:

ويومٌ من الشعرى يذوب لوابه ... أفاعيه في رمضائه تتململُ
نصبت له وجهي ولا كِنّ دونَه ... ولا ستر إلا الأتحمي المرعبل

وبالرغم من أن القطا معروف عنها سرعة الطيران وقدرتها غير العادية على الاهتداء إلى الموارد إلا أن الشنفرى يتحداها في سرعة وروده إلى الماء بحيث يصل إليه قبلها ولا تشرب إلا فضلته:

وتشرب أسآري القطا الكُدر بعدما ... سرت قَرَبا أحناؤها تتصلصلُ
هممتُ وهمّت وابتدرنا وأسدلت ... وشمّر مني فارطٌ متمهّل

فـــولّيت عنهـــا وهـي تكبـــو لعُـــقْـــرِه　　　يبـــاشـــرُه منـهـــا ذقـــونٌ وحـــوصَل
كـــأن وغـــاها حَـــجْـــرَتَيـــه وحـــولَه　　　أضـــامـــيمُ من سَـــفْـــر القـــبـــائل نُزّل
توافين من شـــتّى إليـــه فـضـــمّـــهـــا　　　كـــمـــا ضم أذواد الأصـــاريم منـهل

وتقول الأسطورة الشعبية إن أبا زيد بعدما دفن ابن اخته -الذي نزل إلى الجب لمتح الماء لهما فلدغته حية فمات- ركب ناقته سيهله التي تسبق القطا لدرجة أنها إذا لحقت الطير يتعب الطير قبل أن تتعب هي فيسقط فيلتقطه أبو زيد:

طلعومات وقْبِره ابا زيد وعَقَر ذلولُه عليه. ركب سيهله وتوكل على الله وجاك على ذلوله شِحْتوتيٍ لحاله. وعلى ما اقفى من الجب والى ثلاث هكالقطوات يوم طارن بوجه سيهله. سيهله من سِبْقَه يطير الطير ويتليّش ويوقّع ويلحقُه ويقضبُه. وهو يجيك مْهَيّف ويوم جا العصير وهن يتماطلن القْطِيات عند وجه سيهله، تْعَبَن. وخذاهن، وحدِه كتّفَه ووحده قِطَع راسَه ووحده خلاها سَلَم، وحطهن بالمزودِه. يوم هو يقول:

ياسـيـــهله مع بطن الغـــرامـــيل ذوملي　　　دافـى الـغـطـا مـــــا ذاق لذ ســـــراك
تخـــاويت انا والقطا مـن مـــقـــيله　　　اثـر الـقـطـا هـزلـى وركظـه مـــــاش

ما يمكّن الإنسان من النجاح في هذه المواجهة الوجودية مع وحوش الصحراء هو امتلاكه للطموح الذي يهبه الصبر والعزيمة والإصرار، وهذه كلها نوازع إنسانية مقابل ما تمتلكه الوحوش من قدرات غريزية وعضلية لا يمتلكها الإنسان. نستشف من الشعر الذي يلجأ إلى الرمز في التعبير إدراك أهل الصحراء إلى أن تغلب الإنسان على الطبيعة بوحوشها ومفازاتها وأهوالها ليس نابعا من قدرات غريزية أو جسدية وإنما يعود الفضل الأول فيه لامتلاك الإنسان للثقافة التي تمده بالوسائل المادية والمعنوية، التي تعود أساسا إلى امتلاكه لقدرات عقلية وسيكولوجية تتفوق نوعيا على قدرات الوحوش. في البيت الأخير من المقطوعة التي أوردناها للمتنخل الهذلي يقول إن سيفه، والسيف رمز ثقافي هنا، الذي يتأبطه هو الذي منحه القوة لكسب الجولة ضد شريعة الغاب ومكنه من ورود الماء والشرب من جمته الصافية وعلى مهل. وسوف نلاحظ في أمثلة لاحقة من الشعر، الذي يحاول فيه الإنسان أن يحدد موقعه في بيئة الصحراء وعلاقته بغيره من الكائنات فيها، أن الشاعر يخرج وقد كسب الرهان، فهو يتفوق عليها ليس فقط بالمعنى المادي البيولوجي وإنما بالمعنى الذهني الثقافي، فإنسانيته، بما تمنحه من أبعاد وإمكانيات ثقافية واجتماعية، هي التي مكنته من العيش في ندية مع وحوش الصحراء. إنه دائما يخرج منتصرا بإنسانيته، بفضل ما تمده به الثقافة من آليات وإمكانيات يكمن فيها سر تفوقه، بما يعنيه ذلك من ذكاء وسعة حيلة وتنظيم اجتماعي يتفوق على نظام القطيع. وفي مقطوعات الاجتياز، اجتياز المهامه والرهاريه نلاحظ أمرين: أولهما أن الإنسان يتفوق على الوحوش في هذا الاجتياز بفضل الناقة، وهي إنجاز ثقافي مثلها مثل السيف، فالإنسان هو الذي استأنس الإبل وروضها لتمنحه التفوق في اجتياز متاهات الصحراء. والأمر الآخر أن الإنسان ليحقق غاياته هو يستعين بالجزء الذي استأنسه

من الطبيعة لهذا الغرض، ويوظف الأدوات التي تَمَلّكَها بفضل الثقافة والتي من أهمها في هذا الشأن الإبل التي تترامى أشلاؤها لترصف الطريق الذي يصعد عليه الإنسان ليحقق إنسانيته. يقول عمرو بن معديكرب:

فكم من غائطٍ من دون سَلمى ... قليلِ الأُنْس ليس به كَتيعُ
به السرحانُ مفترشاً يديه ... كأن بياض لَبَّته الصديع
وأرضٍ قد قَطعت بها الهواهي ... من الجِنَّان سَربَخُها مَليع
تَرَى جِيَفَ المَطِيِّ بحافَتَيْه ... كأن عِظامَها الرخَمُ الوُقوع

ويقول خالد بن الصقعب النهدي:

وناجية بعثت على سبيل ... إذا احتضر المهم ذوي الهموم
إذا تركت مُعَرَّسَها لأرض ... تَؤُمُّ وتنتحي قلق القَدوم
على نهج تهب الريح فيه ... له لَمَعٌ كألوان البريم
ترى جيف المطي بجانبيه ... كأن عظامها حشف الهشيم

ويقول الحادرة:

ومسهّدين من الكلال بعثتُهم ... بعد الكلال إلى سَواهِمَ ظُلَّعِ
أودى السَّفار برمِّها فتخالها ... هيما مقطّعةً حبال الأذرُعِ
تَخِدُ الفيافي بالرحال وكلها ... يعدو بمُنخَرِقِ القميص سميدع
ومطيّةٍ حمّلتُ كور مطية ... حَرَجٍ تُنَمُّ من العِثار بدعدع

ويقول الشماخ بن ضرار:

وَحَرْفٍ قد بعثت على وجاها ... تُباري أينُقاً مُتَواتراتِ
تخالُ ظِلالهن إذا استقلّت ... بأرحُلنا سبائبَ تالياتِ
لهُن بكل مَنزِلةٍ رذايا ... تُركن بها سَواهِمَ لاغباتِ
ترى كِيران ما حَسَروا إذا ما ... أراحوا خلفهن مُردَّفاتِ
ترى الطير العِتاقَ تَنوشُ منها ... عُيوناً قد ظهرن وغائراتِ
كأن أنينهن بكل سَهبٍ ... إذا ارتحلت تجاوب نائحاتِ

ويقول طرفة بن العبد إنه يجتاز فلوات تستودع بها العيس، أي تنفق ويتركها أصحابها هناك:

كم دون ميَّةَ من داويةٍ قَذَفٍ ... ومن فلاةٍ بها تُستودَع العيس
ومن ذُرَى عَلَمٍ ناء مسافتُه ... كأنه في حَبابِ الماءِ مَغموسُ
جاوزته بأمون ذات مَعجَمةٍ ... تهوي بكلكلها والرأسُ معكوس

وفي البيت الأخير من المقطوعة التالية للأعشى ميمون بن قيس يقول إنه أفنى سنام ناقته، أي استنفد طاقتها ليبلغ مآربه ويحقق طموحاته:

ويهماء قَفرٍ تُخرِجُ العَينُ وسطها ... وتلقى بها بَيض النعام ترائكا
يقول بها ذو قُوَّةِ القوم إذ دنا ... لصاحبه إذ خاف منها المهالكا
لك الويلُ أفشِ الطرفَ بالعَين حولَنا ... على حذرٍ وأبقِ ما في سِقَائكا
وخَرقٍ مَخوفٍ قد قطعت بجسرةٍ ... إذَا الجِبسُ أعيى أن يرومَ المسالِكا

قَطَعْتُ إِذَا مَــا اللَّيْلُ كــانَتْ نُجُــومُــهُ بَوَانِيَ في جَــوِّ السَّــمــاءِ سَــوَامِكا
بِأَدْمَــاءَ حُــرْجُــوجٍ بَرَيْتُ سَنامَــهَــا بِسَــيْــرِي عَلَيْــهَــا بَعْــدَ مـا كــانَ تامِكا

ومثله قول بشر بن أبي خازم:

وخـــرْقٍ تَعـــزِفُ الجِنّانُ فـيــه فَـيــافِـيــهِ يَحنُّ بـهــا الســهــامُ
ذعــرت ظبــاءَهـا مُــتــغَــوِّراتٍ إذا ادَّرَعت لـوامِــعَــهــا الإكــام
بِـذِعلِبَـــة براهـا الـنَّصُّ حـــتـى بـلـغْـتَ نُضــــارَهـا وفَنـى الـسـنـام

ومن الملاحظ أن هذه الرحلة التي عادة ما يستهل بها الشاعر قصيدته غالبا لا تتخذ وجهة محددة ولا مسارا معينا ولا تذهب إلى مكان معروف تصل إليه وتنتهي عنده، فهي ليست رحلة مكانية أصلا. أهم ما فيها هو ذلك التحدي الصارخ لمجاهل الصحراء وتلك المواجهة الشرسة مع وحشتها ووحوشها. هنا تقف وحشة الصحراء التي تسكنها السباع ولم يتمكن الإنسان بعد من ترويضها في حالة تضاد مع القطين الذي تسكنه الظباء وغيرها من الطرائد والحيوانات العاشبة. كما يظهر بصورة جلية اعتماد الإنسان على منجزات الثقافة لكسب الجولة في هذه المواجهة ودور الإبل المحوري في عملية استئناس وحشة الصحراء. وإنضاء الراحلة الصلبة القوية في قطع القفار الموحشة والمفازات الشاسعة ليس إلا تعبيرا عن مدى الإصرار والجسارة وقوة العزيمة وعلو الهمة. في هذا الإنجاز تتماهى الناقة في شخصية البطل، كما لو أن البطل نفسه استهلك طاقة الناقة واستنفد حيويتها واستلب نشاطها ليضيف ذلك كله إلى رصيده البطولي. استئناس الإبل وترويضها للركوب وقطع مسافات الصحراء كان في وقته إنجازا حضاريا مبهرا كسر حاجز المسافات وفتح أمام الإنسان آفاقا واسعة من الحركية والطموح. وللتأكيد على أن الناقة اختراع إنساني وإنجاز ثقافي تحت قبضة الإنسان يضيف الشاعر في المقطوعة التالية إضافة ذات دلالة، أعني الإشارة إلى الرقاع التي من عمل الإنسان يقي بها أخفاف البعير من الحفا. يقول سويد بن أبي كاهل اليشكري:

كم قطعنا دون سَلمى مــهــمــهــا نــازحَ الــغـــــورِ إذا الآلُ لمــعْ
فـي حَــــرورٍ يـنضـج الـلحـم بـهـــا يـأخــذ الـســائرَ فــيــهــا كــالصَّــقَع
وتـخطيت إلـيــــهـــا من عِـــدىً بِـزَمــــاع الأمـــــرِ والـهـمِّ الـكَنِـع
وفــــلاةٍ واضـحِ أقــــرابُـهـــا بـالـيــات مـــثـل مُـــرْفَتّ الـقـــزع
يـســبح الآل عـلـى أعــــلامِــهـــا وعلـى الـبــيــد إذا الـيـــومُ مَـــتَـع
قــد ركِــبناها على مــجــهــولِهـا بِصِــلاب الأرض فــيــهن شــجـع
كــالمغــالـي عــارفــات للسُّــرى مُــــسْنَـفــــاتٍ لم تُـوَشَّمْ بـالـنسَـعْ
فــتـــراها عُـــصُـــفــا مُنعَلـة بـنعـــال الـقَين يـكفـــيــهـــا الـوقَـعْ
يَـدَّرِعْـن الـلـيـلَ يـهــــوين بـنـا كـــهُـــويِّ الـكُدرِ صَـبَّــحْن الشَّــرَع
فــتـنـاولـن غِــشــاشــا مَنهــلا ثـم وَجَّــــهـن لأرض تُـنـتـجَـع

الذئب نموذجاً

من يتبحر في دراسة المجتمع البدوي تتملكه الدهشة للدور البارز الذي يحتله الذئب في شعرهم ونثرهم وفي كافة مجازاتهم واستعاراتهم الأدبية وتغلغله المكين في مخيلتهم وثقافتهم. يوجه البدوي خطابه إلى مختلف مظاهر الطبيعة ومختلف الكائنات، لكن الحيوانات التي يناجيها ويخاطبها مباشرة وبقدر من الندية قليلة تكاد تنحصر في الناقة والفرس والذئب. لعلنا لا نجانب الحقيقة إذا قلنا إن الذئب تأتي مرتبته بعد الناقة في الرمزية والحضور الشعري. قد لا يكون حضور الذئب في القصيدة حضورا مكثفا كحضور الناقة لكن مروره بالتأكيد ليس مرورا عابرا وإنما حضورا معبّرا، حتى ولو كان مجرد بيت واحد في القصيدة، كما في قول الشاعر يصف رفاقه من الصعاليك:

ذئابٌ تعاوت من سُليمٍ وعامرٍ وعبسٍ وقد تُلفى هناك ذئابُها

والآن سنحاول أن نحدد المكانة الرمزية التي يحتلها الذئب في مخيلة عرب الصحراء الذين أسلفنا الحديث عن علاقتهم اللصيقة بمجمل النسق الإيكولوجي للحياة الصحراوية والذي تم استبطانه كاملا متكاملا في الوعي الثقافي الذي يعبر عنه الشعراء مجازا في قصائدهم. لكن لا يمكننا رسم صورة واضحة ومتكاملة لمكانة الذئب في مخيلة ابن الصحراء إلا من خلال تجميع الشواهد الشعرية التي تتناول الذئب ومقارنتها وتحليلها وسوف يتضح لنا أنها صورة مركبة لها أبعاد متشعبة وجوانب مختلفة.

لكثرة ما شخص الشعراء الذئب ووصفوه ونحتوه بأزاميلهم اللغوية فإنه لن يعوزك العثور على المفردات والعبارات التي تصفه في مختلف هيئاته وأحواله. لا يكاد يرد في خاطرك أو يقع بصرك على اسمه أو يرد على لسانك أو على سمعك حتى تتخيل منظره وكأنه شاخص أمامك فاغرا فاه مكشرا عن أنيابه نافشا عرفه أو مدبرا يتراقل ردفاه وهو "يخوت بأذناب الشعاب ويعسل"، أو كما تقول العامة: يِهْرِف. فحتى هرولته لها عندهم مصطلح خاص ودقيق. انظر إلى هذه الواقعية في تلك الصورة التي رسمها عمرو بن معديكرب للذئب وكأنه يقف أمامه وجها لوجه:

ترى السِّرحان مفترشاً يديه كأنَّ بياضَ لَبَّتِه الصَّديعُ

وأبلغ من ذلك وأكثر تفصيلا وحركية هذه الصورة الرائعة التي يرسمها حميد بن ثور للذئب وهو ينهض ثم يتمطّى ويتمغّط ويتثاءب:

ونِمْت كَنوْمِ الفَهْد عن ذي حَفيظَةٍ أكلت طعاماً دونه وهو جَائِعُ
ينامُ بإِحْدَى مُقْلَتَيْهِ وَيَتَّقِي بأُخْرَى الأَعَادِي فهو يقظانُ هَاجِعُ
إذا قام ألقى بَوعَه قَدرَ طوله ومدَّ منه صُلبَه وهو بائعُ
وفَكَّك لحْيَيْه فلما تعادَيا صأى ثم أقعى والبلاد بلاقِعُ

والأهم من هذا الوصف المادى المجسد تلك المقطوعات التي تتغلغل في أعماق

سيكولوجية الذئب وتتقمص شخصيته وتتماهى معه وكأنها تتحدث بلسانه. إنه وحش الصحراء بلا منازع بلونه الأشهب وشقائه في الكسب ومماطلته الجوع الذي يسكن أحشاءه. فمنذ البيت الأول من الأبيات التالية وفي بقية أبيات القصيدة لا ندري ما إذا كان حميد بن ثور يتحدث عن الذئب أم أنه يتحدث فعلا عن نفسه:

طوى البطنَ إلا من مصيرٍ يبلُّه ... دَمُ الجوفِ أو سُؤْرٌ من الحوض ناقعُ
هو البَعِل الداني من الناس كالذي ... له صُحْبَةٌ وهو العدُوّ المنازع
ترى طرفيه يعسلان كلاهما ... كما اهتز عود السَّاسَمِ المتتايِع
إذا خاف جورا من عدو رمت به ... مخالبُه والجانبُ المتواسِع
وإن بات وحشا ليلةً لم يضق بها ... ذراعا ولم يُصبح لها وهو خاضع
ويسري لساعاتٍ من اللّيل قَرَّةٍ ... يهاب السرى فيها المَخاضُ النوازِع
إذا احتل حِضْنَيْ بلدةٍ طُرَّ منهما ... لأخرى خَفيُّ الشخص للريح تابع
وإن حَذِرَتْ أرض عليه فإنه ... بغِرَّة أخرى طيِّب النفس قانع
إذا نال من بَهمِ البخيلة غِرّةً ... على غفلةٍ مما يرى وهو طالع
تلومُ ولو كان ابنَها فَرِحت به ... إذا هب أرواحُ الشتاءِ الزعازِع
إذا ما غدا يوماً رأيتَ غَيايةً ... من الطير يَنظُرنَ الذي هو صانِع
فهمَّ بأمر ثم أزمَعَ غيره ... وإن ضاق أمرٌ مرَّةً فهو واسِع

تمعّن فيما في هذه الأبيات من محاولة لأنسنة الذئب وتصويره كما لو كان يمتلك قدرة على التفكير والسلوك كما يفكر الإنسان ويسلك. ففي البيت الأخير نجد الذئب يتدبر الأمور ويقلبها على مختلف الأوجه لاتخاذ الخطة الأحوط. وفي بيت قبل ذلك نجد الذئب ينهب فريسته من مال البخيلة التي تشح على الناس بما لديها، تماما كما يفعل الغزاة الذين يسوقون في أشعارهم مبررات يؤكدون فيها على أنهم ينهبون مال البخيل والشحيح ليوزعوه على المحتاجين والبؤساء. ويتساءل الشاعر متعجبا لماذا تلوم الذئبَ هذه المرأةُ البخيلة علما بأنه لو كان ابنها الذي قام بعملية النهب لفرحت بذلك وقرت به عينها. ومثل هذا التقمص لشخصية الذئب نجده بصورة أوضح عند الشنفرى في قوله:

وأغدو على القوت الزهيد كما غدا ... أزَلّ تهاداه التنائفُ أطحلُ
غدا طاويا يعارض الريح هافيا ... يخوت بأذناب الشعاب ويعسل
فلما لواه القوت من حيث أَمَّه ... دعا فأجابته نظائر نحل
مهلهلةٌ شيبُ الوجوه كأنها ... قداحٌ بكفي ياسرٍ تتقلقل
مهرّتة فوهٌ كأن شدوقَها ... شُقوقُ العصي كالحاتٌ وبُسَّل
فضجّ وضجّت بالبراح كأنها ... وإياهُ نُوحٌ فوق علياء ثكل
وأغضى وأغضت واتّسى واتّست به ... مراميلُ عزّاها وعزته مرمل
شكا وشكت ثم ارعوى بعد وارعوت ... وللصبر إن لم ينفع الشكو أجمل
وفاء وفاءت بادرات وكلها ... على نكظ مما يكاتم مُجمل

كذلك سويلم العلي السهلي يعبر في الأبيات التالية عن تعاطفه ومواساته وتفهمه

لمعاناة الذئب في كسب القوت:

قـــال الـذي عـدّى بنايـف هْـضـــابـه — في راس لحـــلوحٍ عـــوى عــوية الذيب
ذيـبٍ ورد لــه مـــاردٍ مــا لــقـــا بـــه — الا الاثاري فــوق ســـود المـغـــاريـب
دوّج ولا بـه مـنـتــــبي مــا عـــوى بـه — واقــفي يـهـوم مع السـبـول اللهـابيب
يـبـي يْـصـــابـح مـنـزلٍ گـد كـــلا بـه — رِخْـمٍ يْـجَـذّبهـــا من الـربـق تجـذيب
اذّن عليـه الظـهـر مـــا ادمـى بنـابه — وايّـس وطاح بْظِـل بعـض المراقـــيب
بْــدَوٍّ مـن الاونـاس خـــالٍ جـــــنـابـه — دون الـــوَنَـس تزمي رْهود وحــــراديب
بْـوَصْفـــه نـزلت وحَـضّب الراس مـــا بـه — دمع يْـشَـعّب ناشـف الخــدّ تشــعـيب

لاحظ أن الذئب في هذه الأبيات، مثله مثل الحنشل والمعايير من الغزاة، يحاول انتهاز الفرصة بارتياد أماكن القطين الذي يتوقع أن يجد فيها عربا ينتهب من حلالهم، وأحيانا يوفق وأحيانا يخيب مسعاه لأن القطين رحلوا وتركوا مكانهم المعهود. لقد تصور ابن الصحراء نفسه ذئبا وهو يقاسي من أهوالها ويعاني من شظف العيش فيها ومماطلة الجوع ومداومة البحث عن القوت والتعفف عن السؤال واستجداء "المزلّج"، أي البخيل، كما في قول أبي خراش الهذلي:

وإنـي لأُثـوي الجــــوع حـــتـى يَمَلّـني — فـيــذهب لم يدنس ثيـــابي ولا جِـرمي
وأعـــتــبق الماء القــراح فـــأنتـــهي — إذا الزاد أمـــسـى لـلـمــــزلّج ذا طعم
مـــخـــافـــة أن أحــــيـــا برغمٍ وذِلّةٍ — ولَـلْمــوت خـيــرٌ من حـيـاةٍ على رَغْم

ويقول الشنفرى:

أُديم مطال الجـــوع حــتى أمـيـتـــه — وأضـرب عنه الذكـر صـفـحـا فـأذهلُ
وأســتف ترب الأرض كـــيـــلا يرى له — علـيّ من الطَّوْل امـــــرء مــــتطوّل
وأطوي على الخمص الحوايا كما انطوت — خـــيــــوطة مـــاريٍّ تُغـــار وتُفـــتَل

لقد سبق لنا معالجة القيمة الرمزية للإبل. ومن المنطقي جدا أن تحتل الإبل – التي تمثل الجانب المستأنس من الطبيعة الذي يوظفه الإنسان لقضاء مآربه– هذه المكانة في مخيلة ابن الصحراء، لكن ما الذي يجعل من الذئب المتوحش المفترس الذي يغير على قطعان الأغنام، بل حتى على البشر، يحتل هذه القيمة الرمزية؟ هنا تأتي أهمية التفريق بين قيم المدينة وقيم الصحراء ومحاولة فهم نظرة البدوي للأمور التي تختلف عن نظرة الحضري. فالنهب والسلب، كما في عمليات الغزو، قيمة إيجابية عند البدوي وعمل بطولي وشريف لا يضير سمعة الرجل، بل إن سمعة الشخص ومكانته تعتمد في المقام الأول على مهارته في التسلل والتلصص والخطف، أو كما يقولون: **شعط ومعط**؛ تماما كما يختطف الذئب فريسته في جوف الليل الأظلم وعلى حين غرة. ويقولون إن البدوية ترقص طفلها الرضيع وتهزج قائلة بفخر:

يـابـو عـــــوينـاتٍ لجـــــلاج — تـكـبـــــر وتـســـــرق الحــــاج

ومما يلاحظ أن صلة الذئب بالإنسان في الجزيرة العربية تتخذ مسارين، أولهما، عداء ورفض يبدو في صلة الذئب بالفلاح فهو يختطف ماشيته، لذا فالفلاح يخشاه

ويطارده ويقتله. أما صلته الثانية بالبدوي فهي وإن كانت تُحدث أضرارا فإن البدوي يحترم الذئب حين يرى وجهاً من الشبه بين حياة كل منهما، فهما يتماثلان في التوحد واجتياز الصحراء وكسب لقمة العيش بالإغارة والسلب والنهب وسرعة العدو، وكل أولئك مما يقره البدوي قانوناً في حياته ومن سبل بقائه، فهو يغير اليوم ويغار عليه غداً، لذلك لا ينكر البدوي على الذئب مسلكه. انظر كيف يرثي شالح ابن هدلان ابنه ذيب الذي مات قتيلا في أحد غاراته اللصوصية:

ياذيب انا باوصيك لا تاكل الذيب　　كم ليلة عشّاك حِل المجاعه

من هذه الناحية يمثل الذئب نموذجا للحنشولي واللص، أو من هم يتعففون عن الاستجداء أو الاتكال على غيرهم في تحصيل قوتهم. إنه مثال الإصرار والعصامية وعدم الخنوع ورفض الترويض والتدجين، ومن هنا جاء تفوقه النوعي والجوهري من حيث النبل وشرف المنزلة مقارنة بالكلب الذي يرمز للخسة والدناءة بحكم سهولة ترويضه والسيطرة عليه بمجرد أن ترمي له عظما يعترشه أو مقارنة بالحصني، أي الثعلب الذي يعتمد فقط على المخاتلة والمراوغة ولا يجرؤ على المواجهة إذا لزم الأمر. وقد أبرز هذه التضادية خلف ابو زويد في قوله:

دخيل يابني ياسلايل والدي　　لا تْصير للحصني سواة لِعيب
من رافق الحصني دخل في مذاهبه　　ولا يْرافق الحصني نِضايض ذيب

وصفة الذئب لا تطلق على أي شخص. فشيخ القبيلة والأمير لا يقال عنه إنه ذئب وإنما يوصف بأنه نمر أو أسد أو صقر. والشخص الضعيف والخامل يوصف بأنه أرنب ودجاجة وحبارى. لا تطلق صفة الذئب غالبا إلا على الشخص العصامي والطموح الذي لا يمتلك إلا علو الهمة وسعة الحيلة مع العزيمة والإصرار ولديه الجرأة والشجاعة لأن يشن الغارات البعيدة ويرمي بنفسه إلى المهالك ليكسب ما يغنيه عن مذلة السؤال وربما ما يكفي للبذل والكرم لكسب المكانة والاحترام وليؤسس لنفسه وبإمكاناته الذاتية لا غير سمعة وصيتا. يقول الأحيمر السعدي:

وإني لأستحيي من الله أن أُرى　　أُجرِّر حبلا ليس فيه بعير
وأن أسأل المرء اللئيم بعيره　　وبعران ربي في البلاد كثير

مثلما أن الناقة تمثل الإنجاز الحضاري الذي مكن الإنسان من قهر مسافات الصحراء الشاسعة ومظاميها الموحشة فإن الذئب يمثل وحشية الصحراء التي لا ترحم، والتحدي الذي لو قهره الإنسان وروضه وتغلّب عليه فإن ذلك يعني من الناحية الرمزية استئناس وحشية الصحراء. ومن جهة أخرى يتشخص الذئب كرمز من الرموز الناجحة في التكيف مع الحياة الصحراوية، لذا فإن الإنسان يريد أن يتفوق عليه حتى في هذه، أو على الأقل يتخذه نموذجا يقتدي به ويتماهى معه في صراع وجودي متكافئ يعمل على التقريب بين المتضادات. يدرك الإنسان أنه يتشارك مع الذئب في معاناة التكيف مع بيئة الصحراء المقفرة ولذا فقد تطبعا بنفس الطباع

وأصبحا يشتركان في الكثير من السجايا بحكم اشتراكهما في العيش في نفس البيئة. انظر إلى هذه الألفة العجيبة والصحبة المريبة في قول كعب بن زهير:

وصرماءَ مذكارٍ كأن دَويَّها ... بُعَيدَ جَنانِ الليلِ مِمّا يُخَيَّلُ
حديثُ أناسيٍّ فلما سَمعتُه ... إذا ليس فيه ما أَبينُ فأعقِل
قَطعت يُماشيني بها مُتضائلٌ ... من الطُّلسِ أحيانا يخُبُّ ويَعسِل
يُحِبُّ دُنُوَّ الإنْسِ منهُ وما بِهِ ... إلى أحدٍ يوماً من الإِنْسِ مَنْزِلُ
تقرَّب حتّى قلت لم يدن هكذا ... من الإنس الا جاهلٌ أو مُضَلَّل
مدى النَّبلِ تَغشَاني إذا ما زجرتُه ... قُشعريرةٌ من وجهه وهو مُقبِل
إذا ما عوى مُستَقبِلَ الريحِ جاوَبت ... مسامِعُه فاهُ على الزاد مُعْوِل
كَسوبٌ إلى أن شبَّ من كسبِ واحدٍ ... مُحالِفه الإقتارُ لا يَتموَّل
كأن دخانَ الرّمث خالط لونه ... يُغَلُّ به من باطنٍ ويُجَلَّل

الغموض يلف الموقف الذي تصوره هذه الأبيات من البداية، كما تمثل ذلك وحشة الصحراء، أو ذلك الجانب المتوحش من الطبيعة الذي لم يتآلف معه الإنسان ولم يتعرف عليه، كما يتجسد ذلك في قوله في البيت الثاني: ليس فيه ما أَبِين فأَعْقِلُ. وبالتوازي مع هذا الغموض نجد التوتر في العلاقة بين الإنسان والذئب فكل منهما يحاول التقرب من الآخر لكن تبقى هناك هوة تفصل بين الإثنين: هوة تفصل بين الطبيعي والثقافي، بين الذئب المتوحش والإنسان الذي يمتلك ثقافة وقيما اجتماعية. فالذئب عدو للإنسان ومع ذلك يريد أن يصاحبه كما يقول حميد بن ثور

هو البعِلُ الداني من الناس كالذي ... له صُحبةٌ وهو العدوٌّ المُنازع

والشاعر في هذا البيت يسقط رغبة الإنسان في مصاحبة الذئب على الذئب نفسه. وفي الأبيات التالية للأحيمر السعدي نلاحظ أن البيت الأول يؤكد على نفس التوتر الذي لاحظناه في أبيات كعب بن زهير في علاقة الإنسان مع الذئب، لكن أبيات الأحيمر تضيف بعدا آخر في البيتين الأخيرين يتمثل في تميز الإنسان على الذئب بما يمتلكه من معايير وقيم أخلاقية:

أراني وذئب القفر خِدنَين بعدما ... تدانى كِلانا يشمَئِزّ ويذْعَرُ
إذا ما عوى جاوبتُ سَجع عُوائِه ... بترنيم محزون يموت ويُنْشَر
تألّفني حتى دنا وألِفْته ... وأمكنني للرمي لو كنت أغدر
ولكنني لم يأتمنّيَ صاحب ... فيرتاب بي مادام لا يتغير

كما يتميز الإنسان على الذئب فيما يمتلكه من إنجازات تكنولوجية تتمثل في طبخ الطعام بدلا من أكله نيئا، وفي أن تناول الزاد عند الإنسان يرتبط بطقوس وشعائر ثقافية تتمثل في إماطة الأذى وفي التهليل، أي ذكر اسم الله قبل الأكل. وهذا يذكرنا بمقولة ليفي شتراوس Claude Levi-Strauss ومقابلته بين الوحشي والثقافي، أو كما يقول بين النيء والمطبوخ the raw and the cooked. وهذا ما تعبر عنه هذه الأبيات للقتال الكلابي. لاحظ كذلك في البيت الأول أن ذئب القتّال لا يتكلم، أو كما يقول: لا

يعلّل، لأن اللغة ملكة إنسانية:

ولي صاحبٌ في الغار يَعْدِلُ صاحباً أبا الجون إلا أنه لا يُعَلِّل
كلانا عدوٌّ لا يرى في عدوه مِهزّاً وكلٌّ في العداوة مُجمِل
إذا ما التقينا كان أُنْس حديثنا صِماتاً وطرف كالمعابل أطحل
لنا موردٌ قَلْتٌ بأرض مُضِلّة شريعتُنا لأيّنا جاء أول
تضمّنَت الأروى لنا بشوائنا كلانا له منها سديف مخردل
فأغلِبُه في صنعة الزاد إنني أُميط الأذى عنه وما إن يُهَلّل

كذلك ذئب كعب بن زهير الآخر، أُويس، لا يمتلك ما يمتلكه الإنسان من مقومات الثقافة فهو يأكل طعامه نيئا ولا يشويه على النار التي تمثل واحدا من أهم منجزات الإنسان الثقافية:

تقول حيَّاي من عوفٍ ومن جشمٍ يا كعب ويحك لِمْ لا تشتري غنما؟
من لي بهنّ اذا ما أَزمةٌ جَلبت ومن أُويس اذا ما أَنفُه رزما
أخشى عليها كسوباً غير مدخرٍ عاري الاشاجعِ لا يشوى اذا ضغما

في هذه المقطوعات التي تتناول علاقة الإنسان بالذئب لم نلحظ أن الأشعار ركزت على تغلب الإنسان بثقافته على الذئب المتوحش وإنما هما دائما يخرجان متكافئان، لأن الإنسان لا يريد أن يقلل من قيمة الذئب الرمزية الذي يتخذه شعراء القبائل وصعاليكها أنموذجا للتأقلم مع الحياة الصحراوية. فالذئب مضرب المثل في اليقظة والحذر من المباغتة، وهو عندما يهاجم عدوه يعتمد على السرعة في الهجوم والظفر بالغنيمة والإسراع بالعودة إلى الديار. وللذئاب طرق عجيبة في إرباك الماشية والرعاة والتمويه عليهم لإعطاء الفرصة للرفاق لاقتناص الفريسة من بين القطيع، وقد يدفع أحد الذئاب الفريسة إلى حيث يختبئ صاحبه لنهبها. ومن المعروف أن الذئاب تهاجم أحياناً في مجموعات يوكل لكل فرد منها مهمة محددة كمشاغلة الكلاب والسبر والاستطراد، كما هو حال الحنشل والغزاة. كما أن الذئب يحدد الفريسة التي ينوي مهاجمتها قبل الإقدام على الهجوم كذلك يفعل الحنشل فإن أنسوا قوة أو يقظة من أهل الحي أو تصدت لهم كلاب الحراسة ونبهت لوجودهم بنباحها عادوا أدراجهم. وقد تقمص ابن الصحراء شخصية الذئب وحاكاه في تصرفاته وفي أساليبه وطُرُقه في السلب والنهب. وهذا ما تعبر عنه هذه الأبيات للشاعر العقيد مريبد العدواني:

النوم ساس اللوم بان الردى به عينٍ تَبى الطولات نومَه شلافيح
الذيب ما يرقد ورزقه نْهابه يدوّر الغرّات حول المصاليح
يحمد مصابيح السرى من سرى به في ساعةٍ يوم الاناثي مدابيح[1]
تغاروا المرقاب مثل الذيابه وتقابلوا مثل الحرار المفاليح

لاحظ التركيز في البيت الأول من المقطوعة التالية لعيسى العيساوي على أنهم يتحينون غفلة القطين لنهب إبلهم، وهذا ما يفعله الحنشولي أو الحايف الذي يَتَحَوّف

---

(١) الاناثي: النجوم. مدابح: مائلة نحو المغيب.

القطين من أطرافه لأخذ القوم على غرة. وهذا أيضا ما يفعله المعايير، كما ذكرنا في الفصل الذي تحدثنا فيه عن الغزو. والمعايير هم الركب القليل الذين لا يجرؤون لقلة عددهم على المواجهة نهارا لذا فهم يتربصون في النهار ويراقبون القطين عن بعد لتحديد الإبل التي سينهبونها، وإذا جنهم الليل تسللوا لنهب الغنيمة:

خطو الولد ما رافق الهجن باوعاد ولا ذاق لذّ الميركه والشداد
فوق النضا والحيل من سرد الاجياد مثل معاش الذيب صادر وعادي
نصيد بالغرّه ومرّات ننصاد ومن صاد بالغرّات لازم يْصادِ

ويقول آخر يذكر أولاده بما له عليهم من حق البِر بعد أن تقدمت به السن:

كم ليلةٍ أهرف كما يهرف الذيب من خوفتي يَقْصِر عليكم عشاكم

ويتكرس التماهي بين الذئب وبين الحنشولي والحايف والغازي الذي يسرق من الآخرين ليطعم ذويه وأبناء قبيلته في حكاية أسطورية متواترة تعطي دلالة على أن عرب الصحراء يرون أن الذئب، وإن كان ينتهب من حلال الآخرين وقطعانهم إلا أنه، مثله مثل البدوي، وفيٌّ لأقربائه ورفاقه. تقول الرواية إن أحد الأشخاص حينما عاد راعي غنمه افتقد واحدة منها. وعندما سأل الشاوي عنها قال إن آخر علمه بها في المكان الفلاني، فما كان من الرجل إلا أن عبّأ بارودته بالذخيرة، وذهب إلى المكان الذي رادته الغنم في النهار. وكانت ليلة مقمرة ومنيرة. وعندما بحث عن الشاة وجدها وقد افترسها الذئب. واختار مكاناً في الاتجاه المعاكس للهواء لأن الذئب يشم رائحة الإنسان والبارود، وجلس مختبئا وراء بعض الشجيرات غير بعيد من الفريسة. وبينما هو جالس لاحظ أن ذئبين قد أقبلا صوب الفريسة وكان أحدهما يمسك بفمه أذن الآخر. ولما وصلا إلى الفريسة قام الذي كان يمسك بأذن صاحبه بقطع قطعة لحم من الفريسة وأعطاها للآخر. في هذه الأثناء صوب الرجل بارودة نحوهما وأطلق النار فقتل الذي كان يطعم صاحبه. وبينما هو يجهز البارود مرة أخرى استعداداً لقتل الذئب الآخر لاحظ أنه لم يهرب ولم يتحرك، وقام بشم صاحبه وتحسس جسمه ثم عوى مرتين وسقط إلى جانبه ميتا. فاتجه الرجل نحوهما لتحسس الوضع فوجدهما كلاهما ميتين. فتعجب من موت الآخر الذي لم تصبه الرصاصة فتفحصه وإذا هو ذئب أعمى قد سقطت أسنانه. وتأكد لديه أن من كان يقوده ويعيله هو ولده أو قريبه أو رفيقه وأنه مات حزنا عليه.

ولقد وسع شعراء النبط من مساحة الصورة الشعرية التي تربط بين شقاء الذئب وشقاء الإنسان في الكسب وحوّروا فيها وحولوها إلى أداة فنية تتعلق بمعاناة النظم الشعري أو معاناة المحب الذي فارق من يحب، فشبهوا عويلهم بعواء الذئب الذي، كما يقول سويلم العلي في أبياته السابقة، قصد قطينا يعهده على أمل أن ينهب منه فريسة يقتات بها لكنه ما أن وصل المكان بعد أن مسه الجوع والتعب والنصب إلا وقد وجد الحي قد رحلوا، أو لم تواتيه الفرصة لتيقظ أهل الحي وتيقظ كلاب

الحراسة. تتشابه حالة الذئب مع حالة من يتوقفون على الأطلال ويبكون على رحيل الحي كما تصوره الكثير من مقدمات القصائد في الشعر الجاهلي، وخصوصا في الشعر النبطي. يقول ناصر ابن ضيدان الزغيبي الحربي:

والله يالولا الرجم يوم اني ابديه — مع سجّتي يومٍ على الطيبينِ
لاقنب قنيب اللي عن الجو حاديه — قمرا وحدّنّه كلاب القطينِ

ويقول حويد ابن طهماج العضياني:

أو وجد سرحانٍ جرى له عواثير — من الهَجَف والجوع جرّ القنيبِ
ما يِمرح المذهوب يَثْعى الدواوير — وعدّوه حرّاس العرب والكليب
يلوي بهم لين اصبح الصبح يامنير — ثم انهزم سارح ضِعيف النصيب

ويقول رميح الخمشي:

أقنب قنيب الذيب واهذب هذيبه — ذيبٍ بغى الحولات ما وافِقَنّه
وايق وشاف الجوّ خالٍ شعيبه — يبغى النجوع النازله وافختنّه
لجّت ظلوعه يوم جر بْطنيبه — مثل الضواري حِسّهن جضورنّه

ويقول آخر:

والله يالولا بِنّ هدف الدلال — وعظمٍ ليا ما غاض عوده مليناه
لاقنب قنيب اللي لقى الجو خالي — ذيبٍ عوى شاف الطنا عقب مسراه

عواء الذئب وبكاء الأطلال حالتان متناظرتان تعبران عن وحشة المكان الذي رحل عنه أهله وعن خيبة المسعى وفشل المحاولة. فالإنسان الذي يقطع المسافات باتجاه قطين عَهْدُه به مأهولا -سواء كان عاشقا يأمل في لقاء الأحبة أو لصا حائفا يأمل في نهب غنيمة أو مسافرا يأمل أن يحظى بمضيف يجد عنده الدفء والطعام- ثم يجد أن أهل القطين قد رحلوا، مثله تماما مثل الذئب الذي يعوي إذا لم يجد أحدا في المكان. يقول ابن سبيل:

مقطانهم خِلّي بليّا تواصيف — قَفْرٍ عليه الذيب يرفع لحونه

ويقول شاعر آخر:

ياذيب يالّلي هالني بعواه — قبلك وانا عن صاحبي سالي
ما ادري حَدَر والا نصى مرباه — والا مع ابن حميد نزال

وهكذا تتبدى لنا متاهات الصحراء وفضاءاتها الشاسعة وقد تناثرت فيها النجوع والمقاطين المتحركة لتشكل بدورها نقاط ارتكاز وجهات يؤمّها ويتجول بينها من يجوبون الصحراء من مسافرين ولصوص وذئاب. إلا أن حركية هذه النجوع التي لا تلبث في نفس المكان طويلا وتنقلها الدائم يجعل من الصعب ضمان وجودها حيثما كان آخر العهد بها، مما يضيف حالة من الترقب والتوجس إلى طبيعة الصحراء الغامضة أصلا. وضمن هذه الدائرة الشعرية/القصصية يمكننا إيراد الحكاية التالية التي سجلتها من أحد رواة قبيلة سبيع:

هذا، الله يسلمك، ابن فيّاض، واحدٍ من النبِطَه، صْحيبٍ لابن دلّي من مليح ويعرفه عرفٍ زين،

ابن دلّي من مليح، رجّالٍ طيب، من الرجال اللي فيهم خير، يوم وقت العِسِر هكالحين وهو كريم، هالحين ياالله لك الحمد الناس كلٍّ بخير. والا ذاك الوقت الكريم والرجّال اللي فيه صخا ينيّه ويبيّض له، ويعتمدونه الناس، ينحرونه. يوم جاك للخفس الاه خالي من سبيع ما فيه احد والى ذا عمود ابن دلّي اللي يعلّق الذبايح فيه مركوز. عَرّض عليه وشافه، قال:

تعـــزّزوا للخـــفس من شٍ جـــرى له ... مِـــرجِع وكن الســـيل مـــا طب واديه

مـــا فـوقــه الا الذيب جـوعــا عـيـالـه ... والطارش اللي مـــا لقى من يعـشّـيــه

مـــا كن ابن دلّي نزل فـــوق جـــاله ... قـــرم العـــيـــال وكل فَنٍّ وفى فــيـــه

كم من خـــروفٍ حط راســـه قـــبـــاله ... لى كـــمّل الفـــرقـــه من القن يشـــريه

وخلفـــات ذوده شـــاخلتـــهـــا العـــلاله ... مـــا حـــيّن الواخـــر والاخـــر يحـــرويه

يعني يحلبها كل شوي، كل ما جاه ضيف حلب له.

وموضوع مباغتات الذئب الليلية الخاطفة للقطين طلبا للفريسة وظفه الشعراء للتعبير عن تلك الزيارات الغرامية التي يقوم بها الفتيان إذا جنهم الليل إلى صويحباتهم اللائي كثيرا ما تشبب بهن الشعراء في قصائد النسيب وفي مقدماتهم الغزلية، كما في معلقة امرئ القيس. وغالبا ما يلجأ الشاعر لهذه الحيلة المجازية للتعبير عن جرأته في تحديه لرجال القبيلة وما تنطوي عليه تلك الزيارات الغرامية من مجازفة. وسبق أن تطرقنا لهذا الموضوع في حديثنا عن طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي والشعر الجاهلي حينما تناولنا همزية أبى حمزة العامري وذلك في المقطع الذي يبدأ بقوله:

أســـري لهـــا والليل مـــا حَتّ الندا ... وبســـاقـــتي ضـــواريٍ تحـــداء

وكذلك قصيدة "ياجبر هو ضيم الليالي ينجلي" لرميزان ابن غشام وذلك في المقطع الذي يبدأ بقوله:

أســري لهــا عــقب العــتـيم بســاعــه ... وبالكف من صنع الهنود مـــصـــقّل

ولا أدل على تصوير ما تنطوي عليه هذه المغامرات الليلية من مجازفة من قول شاعر يدعى العجير:

ودونـهـا مــعــشــر خــزرٌ عــيــونُهم ... لو تخــمــد النار من حــرٍّ لما خــمــدوا

عــــدّوا علينا ذنوبا في زيارتـهـــا ... ليــحــجــبــوها وفي أخـــلاقـــهم نكد

وحـــال من دونـهـــا شكسٌ خـــلائقـــه ... كـــــأنه نَـمِـــــرٌ في جلده الربَد

ويقول الأخطل:

لقـد كـــان يحلو لي زمـــان حـــديثُــهـــا ... وليس بنزرٍ كـــاخـــتـــلاس المصـــارم

فـحـــالت قــرومٌ من بني البـشـر دونـهـا ... ومـــا الوصل إلا رجـعـــهـــا للمـــســالم

ويقول نمر ابن عدوان:

من دونـهـــا ياعْـــقـــاب ربعٍ زحـــوله ... مـــثل الســبـــاع اللي على الموح تمشي

ياكنـهـم ياعــــقـــــاب طابور دوله ... كلٍّ مـــعـــه مـــريوش من فـــوق عـــمشِ

ويقول كنعان الطيار:

لى واعـــشـــيـــري حـــال دونه مْــسَطّر عِــــيّـــــان واعــــزّي لمن دار شــــوقــــه
حـــامين من فـــيـــدٍ ليـــا حـــد الاجـــفـــر ومــــحـــــرّمينٍ ضــــدّهم مـــا يذوقـــه

وكان العاشق إذا أراد استراق الزيارة لعشيقته عوى كعواء الذئب فتعرف صوته وتبرز له. ويبدو لي أن هذه عادة ربما تعود إلى العصور الجاهلية حينما كانت زيجات العرب آنذاك ومعاشرتهم للنساء تتسم بقدر من الإباحية وفيها من الرُّخَص ما حرمه الإسلام. ولا أدري إن كانت رواسب تلك الرخص ظلت باقية عند البدو الموغلين في البداوة والذين لم يمسسهم الإسلام إلا مسا خفيفا، أم أنها بقيت فقط كموضوع شعري بدون مضمون. ويبدو لي أن الرواة لاشعوريا صاروا يفرضون على أنفسهم نوعا من الرقابة الذاتية بحيث حوروا معنى هذا الموضوع الشعري ولبسوه معاني تضفي عليه قدرا من الشرعية والقبول. فنجدهم أحيانا يقولون إن الذي يعوي ليس العشيق وإنما الزوج الذي يريد زيارة زوجته التي تعيش مع أهلها والتي أُرغم على مفارقتها بحكم العداء المستحكم بين قبيلته وقبيلتها، أو أن الأنثى تزوجت من رجل ليس من قبيلتها فاتفقت مع أخيها إذا أراد أن ينهب من إبل تلك القبيلة أن يعوي فتعرف أخته صوته فتجيبه بما يفيد ما إذا كان الطريق سالكا للنهب أم أن أصحاب الإبل يتربصون به. تقول إحدى هذه الروايات إن رجال الحي لاحظوا لعدة مرات آثار أقدام شخص غريب يأتي إلى الحي في منتصف الليل ويعود منه قبيل الفجر، لكنهم مع ذلك لم يفتقدوا شيئا من حلالهم. فارتابوا في الأمر وشكوا أن يكون عشيرا لأحد نساء الحي فرصدوا له. ولما جاء وعوى على جاري العادة رددت عشيقته أبياتا من الشعر تحذره أن الطريق مرصودا منها قولها:

دْريبك اللي تبـاه من اوّلٍ ياذيب مـرصـود حالوا عليه العرب ياذيب واسيرتك سيره

وتقول رواية أخرى إن رجلا اتفق مع أخته أن ينهب إبل الحي الذي هي فيه وفق هذه الطريقة فلما سمعته رفعت عقيرتها بالغناء مرددة:

ياذيب ياللي جـــر صـــوتٍ عـــوى به مـــا ادري ظمـــا والا من الجـــوع ياذيب
يـاذيب لا تـطـردك عنـا المـهـــــابـه طرش العـــرب بالبـــر كله عـــوازيب

وسمعتها عجوز في الحي فظنته عشيقاً لها، فأجابتها شعراً:

يابنـت حـــــذرا لا يعـــــضك بنابه يخـــــرّبك من بد البنيّ الرعـــــابيب
يابنـت مـــــا لك بالدنس والجنابه ترى مـــــعض الذيب مـــابه تطابيب
يخلّيك مـــــثل البكره اللي جْـــــلابه لى حـــافــهـــا الشـــرّاي يلقى عــذاريب

فردت عليها الفتاة نافية التهمة عن نفسها:

وحـــيـــاة جـــيـــاب المطر من سـحــابه إنـي سليـمــه مــا بعــد عـضني ذيب
عـــرضي كـــمـــا عِـــدٍّ خلِيٍّ جنابِه مـــا تارده بالقــيض حِرش العــراقــيب

سوء ظن العجوز بالفتاة هو الذي يجعلنا نشك في أن هذا السلوك الذي ارتابت به قد يكون أمرا شائعا ومعروفا عند أبناء البادية، وإلا لما ورد سوء الظن في ذهنها.

كما أن الحكايتين اللتين سبق إيرادهما عن بهيجة وعن بنت ابن قدران ربما تعززان هذا الشك. كذلك ما الفائدة من حث الفتاة للرجل أن يقدم ولا يتهيّب إذا كان طرش العرب، الذي جاء هو أصلا لينتهبه، كله عازبا في المفلى بعيدا عن البيوت، لذا فالأحرى أن يكون ما قصدته بطرش العرب العازب هو الرمز لرجال الحي المتغيبين. ولا يفوتني أن ألفت الانتباه إلى ما بين عضة الذئب وفض البكارة من شبه، الافتراس والافتضاض كلاهما يعني إراقة الدم وخدش القيمة والسمعة، وهذا ما تنطوي عليه أبيات هذه المحاورة من معنى مبطّن تفضحه استخدام كلمة القافية "جنابه"، فالفتاة تقارن بين عضة الذئب ونقاء العرض والعجوز تؤكد أن عضة الذئب تُفقد البكرة قيمتها ولو جلبها صاحبها للاحظ المشترون ما فيها من عيب واجتنبوها، تماما مثل أن الخُطّاب يجتنبون الفتاة لو فقدت بكارتها. والعلاقة الاشتقاقية بين البكارة والبكرة واضحة لا تحتاج إلى توضيح. ويروي منديل الفهيد (١٩٨٥: ٤٠) قصة أخرى تربط بين مواقعة الرجل للأنثى وافتراس الذئب للشاة مفادها أن أحد إخوان فتاة من فتيات العرب حملت أخته فشك أن الحمل من خطيبها وأراد أن يتأكد فألقى على الخطيب أبياتا من الشعر ملمحا فيها إلى الموضوع، فاعترف الخطيب بفعلته وذلك في قوله:

عـــز الله اني يم شـــاتي تمشـــيت   خـــذيت شـــاة الذيب من بين الاطناب
مـــسكت شـــاتي في يميني وقـــفـــيت   والله حـــمـــاني من نواطيـــر وكـــلاب

والحكاية التالية حكاية أسطورية، إلا أنها تبين لنا منضوح اللاوعي في تلك القصص المتعلقة بسطوة الحنشولي/العاشق والمعادلة اللاشعورية بينه وبين الذئب:

عميره ولد شايع الامسح، من الرمال، من شمر، غزّاي معُه لُه رَكْب. يوم انكف والى جيشهم مِنْتَلّ من طول الفْرَج. ويصادفه سلف ابن عريعر ويتقامعون هم واياهم. والى بنت ابن عريعر معهم على ظلّه تَتْلي السلف ويزبن عليَه عميره، لوّح على ظهر قعودَه وزِبَن عليَه. قالت: سلمت وخاب طالبك. والى مير ولدٍ مزيون وشباب، على اوّله وعليه قْرون. ونزل عميره ضيف عند العريعر. عشقته بنت ابن عريعر وبْغِتُه يجي عنده وتَعَذّرَه بس هي غْصبِتُه، تبيه، ماتت عليه، غصبته على هالدرب. وكان هكالليله عليهم غِدر، مطر. وهو يثور يبي يْلَوّذ عليَه مع قفو البيت وعلى ما برق البرق يامار يشوف الذيب فاتحٍ افمه عاديٍ على الغنم، قال:

تواف‍ـــقت انا والذيب بيليلة الدج‍ـــا   والكل منا يدّعي بنصـــــــيب
صارت خـزيزة الذيب عيـثـا سـمـينه   ينسف على فـوق اليـدين غـصـيب

غصيب شحم ولحم.

وانا من الخـفـرات بيـضـا غـريره   تـنـسـف قــــــرونٍ كـنـهـن رطـيـب

سبق أن قلنا بأن حياة البدو الرعوية ونشاطاتهم اليومية تتمحور حول استنسال الأنعام واستيلادها وانتخاب السلالات الجيدة منها، خصوصا الخيل والإبل. ويحمل البدو في أذهانهم نوعا من التناظر النموذجي بين البشر والأنعام فيما يتعلق بممارسات الاستنسال ومفاهيم نبل السلالة وأصالة المنشأ. وقد عرفوا أهمية الفحل

وأن صفاته تنتقل إلى نسله، ومن هنا جاء حرصهم على اختيار الفحل الذي ينزو على الإبل أو الخيل. ولشدة اقتناعهم بأن صفات الفحل تنتقل إلى النسل كانت نساء الجاهلية يستبضعن، أي أن زوجها يغريها لتضاجع رجلا فحلا لتلد ابنا في فحولته (علي ١٩٩٣/٥: ٥٣٨-٩). ويشرح الألوسي هذا النكاح على النحو التالي:

كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طَمْثِها -أي حيضها- أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه - أي اطلبي منه الجماع - لتحملي منه. والمباضعة: المجامعة مشتقة من البضع وهو الفرج. ويعتزلها زوجها، ولا يمسها أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد أي اكتساباً من ماء الفحل، لأنهم كانوا يطلبون ذلك من أكابرهم ورؤسائهم في الشجاعة أو الكرم أو غير ذلك، وكان السر فى كون ذلك بعيد الطهر أن يسرع علوقها منه، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع (ألوسي ١٣١٤/٢: ٤-٥).

ويبدو أن نكاح الاستبضاع هو المقصود بقول عبديغوث بن وقاص الحارث سيد قومه الذي أسرته بنو تميم في يوم الكلاب الثاني من قصيدة له قالها قبل قتله:

وظل نساء الحي حولي رُكّدا يراودن مني ما تريد نسائيا

وانطلاقا من هذه الممارسات والمفاهيم ليس من المستبعد أنهم كانوا يغضون الطرف عن الرجل الجريء الذي يثبت مهارته ورباطة جأشه وثبات جنانه ويتمكن إذا جن الليل من التسلل خفية كالذئب إلى مضاربهم لمعاشرة عشيقته على أمل أن تحبل العشيقة منه وتنجب لهم ولدا في مهارته وجسارته وخفة حركته. ولربما أن أبيات امرئ القيس في معلقته لم تأت من فراغ، وكذلك أبياته الأخرى في نفس المعنى حيث يقول:

سَموتُ إليها بعد ما نام أهلُها سُمُوَّ حُباب الماء حالا على حال
فلما تنازعنا الحديث وأسْمَحَت هصرتُ بغصنٍ ذي شماريخ ميّال
وصِرنا إلى الحُسنى ورقّ كلامُنا ورُضتُ فذَلّت صَعبةً أي إذلال
فأصبحت معشوقا وأصبح بعلُها عليه القتامُ سيّء الظن والبال
يغط غطيط البكر شُدّ خناقُه ليقتلني والمرء ليس بقتّال
أيقتلني والمشرفيّ مضاجعي ومسنونةٌ زرقٌ كأنياب أغوال

ومن الأمثلة الأخرى على تكرّس موضوع زيارات الغرام الليلية وتشبيهها بتسلل الذئب إلى القطين قول الشاعر جري الجنوبي:

يا ذيب رز البند في راس مرقب لعل ياذيب القفار يجون
إن اقبلوا ياذيب طابت معيشتي وان قوطروا باقي الحياة ظْنون
ياذيب انا وايّاك إخوان سِرّه لو ما اجتمعنا في حشا وابطون
تكاملت الأحساس منا ولا بقى سوى سامرٍ غنى بْدِقّ لحون
ثمٍ هوا بالبيت مني سمامه ومشيت مشي الغاويات أو دون
وْقَلّطت حدبا طال ما كد عِدلَت ونَبّهت مدعوج العيون بهون
قامت وشالت راسها وتنبّهت بْحِسٍّ كما حسّ العليل أو دون

وجــاوبتــهــا مــثله حــديث مــضــاعف　　يكود علــى غـــيـــري وعلي يهــــون
وبتنا بليله مـــثلهـــا تِطـرِبْ الفـــتى　　بـهـــا من عـــجـــاريف السـفـــاه فْنون
يْـدَلّي على صــدري جــعــودٍ مْـنَـقّـضـــه　　بســـايل وهن من قـــبل شـدّ قـــرون
وجــانا عــمــود الصــبح لا مــرحــبــا به　　يشــبـــه لْـجِـرْدٍ ســابقــات صْـفـــون
قــالت لي اقـعـد صـاحـبي غـيـر صـاغـر　　عن الصـــبح لا تشـــهـد عليك عـــيـــون
وْقَـفّيت شَـفّي مـا انقضى من عشـاقتي　　ولا ينقـــضـي للـعـــاشـــقين شطون

من الواضح أن الشاعر هنا لا يتحدث عن واقعة حدثت فعلا. إنه مجرد موضوع شعري، أو صورة فنية يلجأ لها ليمارس من خلالها قدراته الإبداعية ويجسد الطموح وعلو الهمة. يؤكد الشاعر على الأخوة التي تربطه بالذئب. إنها ليست أخوة بيولوجية لكنها أخوة سيكولوجية، أخوة طبع وسلوك. كلاهما يشن غاراته ليلا وبحذر شديد وتوظيف دقيق للحواس والجوارح والقوة البدنية العارية. يرهف الشاعر سمعه كالذئب ويتحين الفرصة للانقضاض. حينما تهدأ كل الأصوات ويلف الصمت القطين النائم فلا تسمع إلا غناء الحادي بعيدا خارج القطين لا تكاد تميز صوته. هنا يتسلل الشاعر بخفة ورشاقة، تماما كالذئب، لا تسمع وقع خطواته حتى لا ينبه النائمين، ويتلبس حالة تنكرية يتحول معها من شخص مميز الملامح معروف الشخصية إلى مجرد سمامه، أي زول لا تكاد تتبين معالمه في الظلام الحالك. هذا المحب شجاع فاتك تشهد على فعله خنجره التي طالما اضطر لتعديلها وإصلاحها لكثرة ما يستخدمها ضد الأعداء. ثم يصور لك استقبال محبوبته له بالصوت والصورة. الصورة في كيفية رفعها لرأسها ونهوضها المتثاقل من نومها العميق، والصوت هو صوتها الخافت الخائف الوجل. وشاعرنا متحدث لبق وماهر في استعطاف قلب الحبيبة وتهدئة روعها لا يجاريه أحد في تنميق الحديث: **يكود على غيري وعلي يهون**. كذلك قلبه جامد، إذ لم تكن زيارته هذه زيارة خاطفة، بل استمرت حتى الصباح وكان فيها من **عجاريف السفاه فنون**، وهذا منتهى الانسجام والانطلاق والتبسط والانبساط. ووصل التبسط إلى قيام الحبيبة بنقض قرونها، وهذا نقيض الوضع الرسمي المتحفظ والمتمثل في جدل الشعر وشده في ظفائر، قرون. هذه المقطوعة لا ترسم لنا صورة عاشق مثالي. إنها بالأحرى، ومن معطيات الخيال الصحراوي والرموز الرعوية والقيم البدوية، ترسم لنا بشكل غير مباشر صورة الحنشولي الجيد أو الحايف الساطي؛ الذئب الآدمي الذي يتخطف الفرص السانحة ليغير وينهب رزقه نهابه، بما يتطلبه هذا النمط المعيشي من تيقظ وحذر وجرأة وجلد ورشاقة بدن وسلامة أعضاء وحدة حواس. وهذا ما تشير إليه أبيات من ألفية محمد ابن عمار التي يقول فيها:

الفـــا فْـــوادك لا تولّيـــه حـــسّـــاد　　واحـــفظ لســـانك لا يقـــولون ذا قـــال
واضـحك وكنّك عن جـمـيع العـرب صـاد　　ثم انتـــبـــه للذيب يَضْـــوي بغَـــفْـــلات
يضـــوي بغـــفـــلاتٍ وهم مـــا دَرُوا به　　والـلـي يـوده بـالمحـــــاري هَقـــــوا بـه

كم واحـــــــدٍ وقّف ولا قـــــــضى نوبـه يضـــوي الى شـــاف اللحم كنه حْـــدَاة

خوي الذيب/ معشى الذيب

نشر سعود الرحيلي (رحيلي ١٩٩١) مقالة عن لامية العرب، وهي منبثقة عن دراسة أخرى قيمة جدا نشرتها سوزان ستيتكوفيتش Suzanne Stetkevych (1986) عن نفس القصيدة. تنظر الدراستان إلى اللامية على أنها تقدم النمط النموذجي للصعلوك المتوحش. وتعالج ستيتكوفيتش القصيدة من منطلقات نظرية أرنولد فان غينيب Arnold van Gennep المعروفة عن طقوس العبور *rites de passage* لتستنتج أن اللامية تمثل طقس عبور مُجهَض لأن الشنفرى بعد خروجه من المنظومة الاجتماعية لا يعود لها مرة أخرى للانضواء تحتها، بل يبقى منبوذا على هامش المنظومة التي يتنكر لقيمها ويرفض الانتماء لها. ومن هنا يأتي تماهيه وتوحّده مع الذئب بحيث يصبح هو والذئب على أساس هذا التوحد ذاتا واحدة، وذلك من منطلق أن كليهما كائن طرفي يعيش على هامش المنظومة القبلية. وهنا يصبح الموصوف في اللامية هو الذئب ظاهرا لكنه الصعلوك باطنا. يقول الرحيلي

> أما مقطوعة الذئب فإن عملية التصوير فيها تخضع بكاملها لمبدأ القلب المجازي المزدوج القائم على أنسنة الحيوان وتوحيش الإنسان. فالذئب يكتسب الصفة الإنسانية من حيث أنه يعاني في البحث عن القوت ومواجهة قمع الطبيعة كما يعاني الإنسان الصعلوك . . . أما الإنسان الصعلوك فإنه يكتسب صفة التوحش كاملة عندما يتوحد مع الذئب ويرسم لنفسه صورة من خلاله في نحوله وهزاله وفي حركته وتفتيشه عن القوت . . . ولعملية التصوير في مقطوعة الذئب وجه فني آخر يفسره ما يعرف في النقد الحديث بمقولة "المعادل الموضوعي". هذا المصطلح معناه أن يكون لدى الشاعر أو الفنان إحساس داخلي ملح . . . لا تعبر عنه الذات تعبيرا صريحا ومباشرا وإنما تزيحه عن نفسها وتسقطه على الموضوع الخارجي الذي تصفه، وبهذا تكون صفات الموضوع معادلة لصفات الذات ومعبرة عن محتوياتها الداخلية، وبالقدر الذي تكون فيه الأوصاف ألصق بالذات من الموضوع ترتفع درجة الفن في الوصف. ولعل أوضح وأدق مثال على مقولة المعادل الموضوعي في الشعر العربي القديم هو ذئاب الشنفرى في لاميته (رحيلي ١٩٩١: ٤٦).

ثم يضيف الرحيلي القول بأن ما في اللامية من صفات

> ليست صفات للموضوع الخارجي الموصوف بقدر ما هي سمات إنسانية ذاتية خلعها الشاعر على الذئاب لكي يبرز من خلالها إحساسه بقمع الطبيعة القاحلة. فليس من شك إذاً أن الصعلوك قد أسقط معاناته الذاتية في البحث عن القوت وممارسة الجوع على وصفه للذئب المفرد الذي توحد معه ثم أظهره بتلك الحالة المزرية البائسة التي تجعله يكاد يسقط من الضعف والهزال عندما يعارض الريح؛ كما أنه قد أسقط إحساسه بقمع الطبيعة الصحراوية على وصفه للذئاب عندما صور تلك التشوهات الجسدية التي لحقت بها بسبب القحل والشح وندرة القوت في الطبيعة، وعندما وصفها بأوصاف هي ألصق به كإنسان منها كحيوانات، وهذا ما تعنيه مقولة "المعادل الموضوعي"، والحق أن مقولة "المعادل الموضوعي" وعملية القلب المجازي القائم على الأنسنة والتوحيش ليستا سوى بعدين فنيين لصورة واحدة ذات وظيفة عميقة هي التعبير عن الذات وفض مضامينها الداخلية عبر الوصف الخارجي (رحيلي ١٩٩١: ٤٧).

ولقد تفنن شعراء الصعاليك، كما يقول الرحيلي، في الحديث عن التآلف مع الوحوش كنوع من التأكيد ليس فقط على تفوقهم في التماهي مع بيئة الصحرا ومع حياتها الفطرية وإنما للتأكيد أيضا على موقعهم الهامشي خارج دائرة المجتمع العشائري ونبذه لهم وعلى تمردهم على الأعراف القبلية حتى خلعتهم قبائلهم وقطعت الصلة معهم لكثرة جناياتهم التي تنأى بهم عن المجتمع الإنساني وتضعهم في صحبة الوحوش الضارية، كما يقول الأحيمر السعدي:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى   وصـــوت إنســان فكدت أطيــر

وما من شك أن الشنفرى هو خير من يمثل هذا الاتجاه، خصوصا في مطلع لاميته وفي خاتمتها. يقول في مطلع القصيدة معلنا عزمه على صرم قومه ليستوحش مع الوحوش التي وجد فيها بديلا يستعيض به عن مجتمع القبيلة، مع تأكيده في البيت الثالث على تفوقه حتى على الوحوش في سرعة الجري:

ولي دونكم أهلون سـيـد عـملّس   وأرقط زهلول وعـرفـاء جـيـألُ

هم الأهل لا مسـتـودع السـر ذائع   لديهم ولا الجـاني بما جـر يُخذَل

وكلٌّ أبيٌّ باسلٌ غـيـر أنني   إذا عَـرَضت أولى الطرائد أبسل

ويختتم القصيدة مشبها نفسه بذَكَر الوعول طويل القرنين الذي تربض إناث الوعول الصحم، أي التي يميل لونها إلى الحمرة، والعصم، أي التي في أرجلها بياض، إلى جانبه آمنة غير خائفة كأنهن العذارى في عرض جبل ممتنع على الصيادين:

ترود الأراوي الصُّحْمُ حولي كأنها   عـذارى عليـهن الملاء المذيّلُ

ويركِدن بالآصال حولي كأنني   من العُصم أدفى ينتحي الكِيح أعقَل

ويعبر الشنفرى عن عمق المرحلة التي وصلها وعن بعد المسافة التي قطعها على طريق التوحش بأنه لم يعد يكترث بمظهره ولا بغسل شعره ودَهنه وإزالة القمل والأوساخ عنه:

وضـافٍ إذا هبّت له الريح طيّرت   لبـائد من أعطافـه مـا تُرَجّل

بَعِـيـدٌ بمسّ الدهن والفلي عهده   له عـبَسٌ عـافٍ من الغسل مُحْـوِلِ

وقد بلغ تماهي الشنفرى في سلوكه وطباعه مع الوحوش لدرجة أن القوم الذين يغير عليهم وينهب إبلهم يحتارون في أمره إذ أنه يأتي من الأمور الخوارق ما لا يقدر عليه البشر ولا يستطيعه إلا الجن أو السباع الضارية والطيور الجارحة:

وليلة نحس يصطلي القوس ربُّها   وأقطُعُـه اللائي بهـا يتنبّل

دعستُ على غَطْشٍ وبَغْشٍ وصُحبتي   سُـعـارٌ وإرزيزٌ ووجـرٌ وأفكَل

فـأيّمت نسـوانا وأيتـمت إلدَة   وعُـدت كـمـا أبدأت والليل أليل

وأصبح عني بالغُميصاء جالسا   فـريقـان مسـؤولٌ وآخـر يسـأل

فـقـالوا لقد هرّت بليل كلابُنا   فـقلنا أذئبٌ عسّ أم عسّ فُـرعُل

فلم تك إلا نبـأة ثم هوّمت   فـقلنا قطا قـد رِيع أو ريع أجـدَل

فـــــإن يـك مـن جـنٍّ لأبـرَح طـارقـــــا وإن يـك إنسـا مـا كـهـا الإنـس تفـعـل

و يقول تأبط شرا واصفا تآلف الصعلوك النموذجي مع الوحوش التي أمنته واستأنست به واطمأنت إليه حيث لم تعد تنكره لكثرة ما خالطها حتى أصبح كأنه واحد منها:

يبيت بمَوماةٍ ويُمسي بغيرها وحيدا ويعرَوري ظَهورَ المهالكِ
يرى الوَحشةَ الأُنْسَ الأنيسَ ويهتدي بحيث اهتدت أُمُّ النّجوم الشوابكِ
ويسبق وَفدَ الريح من حيث تنتَحي بمُنخَرِقٍ من شَدِّه المُتداركِ
إذا حاص عينيه كرى النوم لم يزل له كالىءٌ من قلب شيحانَ فاتكِ

ويقول أيضا:

يبيت بمَغنى الوحش حتى ألفنَه ويصبح لا يحمي لها الدهرَ مرتَعا
رأين فتًى لا صيدَ وحشٍ يهمُّه فلو صافَحت إنساً لصافحنَه معا

لاحظ في الشطر الثاني من البيت الأخير أن الوحوش لا تصافح الإنس، فالإنسان يستطيع أن يتماهى مع الوحش لكن الوحش لا يستطيع بلوغ مرتبة الإنسانية التي تمتلك الثقافة والتي تمثلها هنا المصافحة، بكل ما ترمز له المصافحة من الدخول في عقد اجتماعي يضمن الأمن المتبادل والسلام المشترك. وكأننا هنا مع صديق الشنفرى أمام صعلوك يدرك استحالة أنسنة وحشة الصحراء (عدم قدرة وحوشها على المصافحة) فاستحال هو نفسه إلى وحش يهيم مع وحوش الفلاوات ولا ينفرن منه.

وإذ أتفق مع الرحيلي ومع ستيتكوفيتش في تشخيصهما وفي تأكيدهما على أن عملية التصوير في اللامية تنتظمها علاقة التضاد وقانون التقابل المزدوج والقلب المجازي المتمثلين في أنسنة الوحش وتوحش الإنسان، إلا أنني، كما أوضحت، لا أعتقد أنها تمثل فقط حالة الصعلكة وخروج الصعلوك من دائرة التنظيم القبلي بقدر ما تصور كفاح البداوة العربية بشكل عام للتأقلم مع وحشية الصحراء وطبيعتها القاحلة. وهذا ما يتضح لنا إذا ما تفحصنا مجمل ما يتضمنه الأدب البدوي، شعره ونثره، فصيحه وعاميه، من صور للذئب وغيره من وحوش الصحراء. ولقد تفنن الصعاليك في معالجة موضوع التوحش الذي قل من يجاريهم فيه، لكنه يبقى مع ذلك من المواضيع المطروقة عند معظم الشعراء كما مر بنا في العديد من الأمثلة السابقة. بل إنهم من الناحية البنيوية يتخذون من عالم الصحراء الفطري نموذجا ومثالا يحتذونه في فرز البشر وتصنيفهم، وذلك على غرار مفهوم الطوطمية الذي يطرحه كل من ليفي شتراوس ورادكليف براون A. R. Radcliffe-Brown. فلقد وصل تماهي البدوي مع وحوش الصحراء وسباعها الى درجة أنه أصبح يتبادل معها الأسماء والصفات. فالرجل القوي الذي يخافه الناس ويحترمونه يشبهونه بالحيوانات المفترسة والطيور الجارحة ويسمّونه بها، مثل الذئب والنمر والصقر والعقاب. أما الرجل الضعيف

فيشبهونه بالطرائد مثل الحبارى والأرنب أو يشبهونه بالرخم والضباع والثعالب وغيرها من الحيوانات التي تعيش على الجيف وفضلات ما تصيده المفترسات.

لا تنقطع محاولات ابن الصحراء لكسر الحواجز وردم الهوة بينه وبين الذئب ووحوش الصحراء، ولو على مستوى المجاز الشعري. بل لقد أصبحت مرافقة الذئاب وعقد الصداقات معها وإجارتها واستضافتها ومشاركتها القِرى من المواضيع المفضلة لدى شعراء البدو، فصيحهم وعاميهم، عبر مختلف العصور. يقول الفرزدق:

وأطلس عسّال وما كان صاحبا	**دعوتُ بناري مَوهِنا فأتاني**
فلما أتى قُلت ادن دونك إنني	**وإيّاك في زادي لمشتركان**
فَبِتُّ أقُدّ الزاد بيني وبينه	**على ضوء نار مَرّةٍ ودخان**
فقلت له لما تكشّر ضاحكاً	**وقائمُ سيفي من يدي بمكان**
تعشّ فإن عاهدتني لا تخونني	**نكن مثل من ياذئب يصطحبان**

ويقول من قصيدة أخرى:

وليلةَ بتنا بالعرينين ضافنا	**على الزادِ ممشوقُ الذراعين أطلسُ**
تلمَّسنا حتى أتانا ولم يزلْ	**لدن فطمتْهُ أمّه يتلمسُ**
فقاسمتُه نصفين بيني وبينَه	**بقيةُ زادي والركائبُ نعَّسُ**
وكان ابنُ ليلى اذ قرى الذئبَ زادَه	**على طارقِ الظلماءِ لا يتعبسُ**

ويطرق الشاعر النجاشي نفس الموضوع لكنه في الأبيات الأخيرة يدرك استحالة التزام الذئب بقيم الإنسان والدخول معه في عقد اجتماعي:

وماءٍ كلونِ البولِ قد عادَ آجناً	**قليلٍ به الأصواتُ جاوزته محل**
وجدتُ عليه الذئبَ يعوي كأنه	**خليعٌ خلا من كل مالٍ ومن أهل**
فقلت له يا ذئبُ هل لكَ في أخٍ	**يواسي بلا أثر عليك ولا نحل**
فقال هداك اللهُ للرشد إنما	**دعوتَ لما لم يأته تبَّع قبلي**
فلستُ بآتيه ولا استطيعُه	**وهاك اسقني إن كان ماؤُك ذا فضل**
فقلت عليك الحوض إني تركتُه	**وفي صدرِه فضلُ القلوصِ من السخل**
فطرَّبَ فاستعوى ذئاباً كثيرةً	**وعدتُ كلانا من هواهُ على شغل**

وقد سبق القول إن تناول الطعام أو الشراب مع طرف آخر شعيرة لها حرمتها عند أهل الصحراء. وقد تحدثنا في أكثر من موقع من هذا الكتاب عما يحيط بالضيافة من طقوس وما يترتب عليها التزامات متبادلة بين الطرفين وقلنا إن الممالحة تعني الدخول في هدنة مؤقتة لا يجوز فيها الغدر ولا القيام بأي عمل عدواني بين الأطراف المشاركة في هذه الشعيرة. وبناء على هذه القاعدة يدعي الشعراء استضافة الذئاب والوحوش فإن هي التزمت بأصول هذه الشعيرة وإلا فهنالك السيف الذي يتأبطه الشاعر، كما في قول المتنخل الهذلي في مقطوعة سابقة: وأَبْيَضَ صَارِمٍ ذَكَرٍ إباطِي. نجد في هذه الأشعار والحكايات أن ابن الصحراء يصور الذئب على أنه كالإنسان يقدِّر من يسدي إليه المعروف وأنه كذلك وفيٌّ لأقربائه ورفاقه من

الذئاب العاجزة، كما مر بنا في حكاية سابقة. ومن مزاعم أبناء البادية عن سجايا الذئاب الأخرى التي تتشابه فيها مع البشر أن أنثى الذئب إذا ما قُتلت جراؤها فإنها تلحق بقاتلها طلبا للثأر ولا تعود إلا قاتلةً أو مقتولة. كما يعتقدون أن الذئب لا يفترس النائم وإنما يحثو عليه التراب حتى يوقظه، تماما مثل طالب الثأر الذي لا يقتل غريمه النائم إلا بعدما يوقظه. ومن أقدم الحكايات التي تروى عن مصاحبة الوحوش ما أوردته العديد من المصادر القديمة عن القَتّال الكلبي الذي تصاحب مع النمر. واستبدال النمر بالذئب في القصة منبعه أن القَتّال كان في بيئة جبلية، ومن المعروف أن الذئاب ترتاد البيئات السهلية وبيئات السفانا، على خلاف النمور التي ترتاد البيئة الجبلية. ويمكن إجمال حكاية القَتّال مع النمر كما يلي:

كان القَتّال الكلابي أصاب دما فطُلب به فهرب إلى جبل يقال له عماية وأقام في شعب من شعابه. وكان يأوي إلى ذلك الشعب نمر، فراح إليه كعادته. فلما رأى القَتّال كشّر عن أنيابه، فجرد القَتّال سيفه من جفنه. فربض بإزائه وأخرج براثنه، فسل القَتّال سهامه من كنانته. فضرب بيده وزأر، فأوتر القَتّال قوسه وأنبض وترها. فسكن النمر وألفه. وكان النمر يصطاد الأروى فيجيء بما يصطاده ويلقيه بين يدي القَتّال فيأخذ منه ما يقوته ويلقي الباقي للنمر فيأكله. وكان القَتّال يخرج إلى الوحش فيرمي بنبله فيصيب منه الشيء بعد الشيء فيأتي به الكهف فيأخذ لقوته بعضه ويلقي الباقي للنمر. وكان القَتّال إذا ورد الماء قام عليه النمر حتى يشرب، ثم يتنحى القَتّال عنه ويرد النمر، فيقوم عليه القَتّال حتى يشرب.

ومن طرائف ما يروى في العصور الأخيرة عن مرافقة الذئب أن رجلاً يدعى عامر بقي في الديار بعد أن أحال الناس، ولم يذهب معهم لانشغاله في بعض الأمور. وفي إحدى الليالي وفد عليه ذئب فما كان منه إلا أن قسم طعامه بينه وبين الذئب. وفي الصباح ذهب كل منهما لشأنه. وبقي عامر مدة من الزمن، وكل ليلة يعود الذئب فيقتسم معه طعامه. وفي ليلة قدم الذئب ويده مكسورة. فأحضر عامر سنايف خشب ووضعها حول يده وربطها بلحاء الشجر حتى بَرِئَت يده. ثم انتهى عامر من شأنه الذي حبسه وعاد إلى قومه، فتبعه الذئب إلى منازل أهله. وعندما وصلوا تأخر الذئب عن البيوت وبقي بعيداً. فقال عامر لعشيرته: **يالربع، ترى معي خويّ انتبهوا له لا أحدَ يذبحه.** قالوا: **من هو خَوِيك هذا؟** فحكى لهم قصته مع الذئب. قالوا: الذئاب كثيرة، ما هي صفته وعلامته؟ قال: صفته أنه أعرج. وفي إحدى الليالي قام أحد فتيان الحي، ورأى الذئب، رفيق جارهم، وأطلق النار عليه وقتله. وعندما حضر الفتى إلى المجلس تبجح أمام الجميع قائلا: **أبشركم أني ذبحت خوي عامر.** وصار يكرر القول بأنه ذبح خوي عامر في كل مجلس. وفي إحدى الليالي كلمه عامر، وقال له: **الذيب كلب ويستاهل الذبح، لكن انت عاد قل انك ذبحت الذيب، لا تقول إنك ذبحت خَويّ عامر، ترى بعض الناس ما يدرون من هو خوي عامر، يمكن بعضهم يحسبه آدمي.** لكن الفتى لم يمتثل وردد قوله أنه ذبح

خَويّ عامر. فقام عامر وأطلق عليه النار وأرداه قتيلا.

هذه الحكاية تحمل وجها من الشبه مع القصة التي سبق أن أوردناها والتي حدثت بين خلف ابن فالح الجنفاوي وسعد الوجعان امير الفايد من الاسلم. وهناك قصة مماثلة تروى بعدة روايات عند منديل الفهيد (١٩٩٩ : ٢١-٢٢) وعند فهد الفردوس العجمي (١٩٨٢: ١٢٩-٣٠) وعند محمد بن أحمد الثميري (١٩٨٢: ١٦٧-٨) وعند غيرهم ومعظمهم ينسبها لمحمد ابن ضبان ابن خرصان من آل هتلان من العجمان. ملخص القصة يوردها منديل الفهيد في معرض حديثه عن حق الخوي على النحو التالي (فهيد ١٩٩٩: ٢١-٢٢):

ومثلهم خوي الذيب وردني فيه عدة روايات منها محمد الفيحان الحميداني يقول انه منهم وغيره وغيره ولكن يؤكدها الأبيات أنه ابن خرصان عجمي لأنه عارضه الذيب وهو غازي وحده يلتمس من الأعداء النهب. الذيب مشى معه يبرى له ويوم نزل قابله وربض فقام وصب له ماء وشرب ثم عطاه من عشاه وفي الصباح مشوا سوى يتقدمه الذيب يشرف على المرتفعات فإن رأى شوف عوّد على قفاه إخبارا إني رأيت ثم ينوخ ثم يروح للمرتفع ويتأكد. أخيرا بالليل حاف مثله، ابن خرصان جاب ناقه والذيب نهب الجلد اللي يسمونه ضير جلد الحاشي الى مات يحطون به شجر وتحلب الناقه عليه على ريح ولدها الميت وكان الضير هذا على ناقتين وبناتهن الأوائل تبعنهن. الذيب نهب الضير وتبعنه البل بالليل وعندما وصل الرجل مطيته وإلى الذيب واصل ومعه البل فشال الضير على الذلول والبل تتبعهم والذيب يلحق عليه يسوقهن وهكذا بالطريق يعطيه من زهابه ويوم اقبلوا على العرب شافوا اول الدبش عوى الذيب عوية عظيمه متأسف على الفرقا ولكن هو ذبح له ناقه منهن وقال اقعد عليها لأن الذيب معروف انه يفهم فعندما وصلوا اخبر العرب ان الذيب بوجهه لا احد يقربه فقال واحد تجيب لنا واحد ياكل حلالنا ابادبحه وحذره لكنه ما قنع الذيب ثم قتله ابن خرصان وقال الابيات:

تخاويت انا والذيب سرحان	دعيته بامان الله وجاني
أويّا خوي ما له اثمان	إلى نط بالمرقب شفاني

ولقد اشتد التنافس بين القبائل في العصور الأخيرة مَن مِن أفرادها صاحَب الذئب ومن منهم استضافه وأطعمه، والكل يريد أن يثبت القصة له لأن فيها مصدر فخر للقبيلة. واشتهرت بين السمار أسطورة مْكازي ابن فرحان ابن سعيّد من العليان من عبده من شمر الذي حاز على لقب "معشى الذيب". يقولون عنه إنه بعدما مضى السمار من عنده بعد انقضاء شطر من الليل سمع ذئباً يعوي حول بيوت الفريق، فتساءل: لماذا يعوي الذئب؟ فقالوا له: إنه يعوي من شدة الجوع. فقال لأحد أبنائه: خذ خروفاً من الغنم واربطه له ليتعشى منه فليس من الشيمة أن يبيت جائعاً وهو ضيف على حيّنا. وفيما يخص هذه الحكاية نقلت هذه الرواية من دبيس ابن مهلهل العلوي من العليان من عبده:

مْكازي ابن سعيّد شيخ الدغيرات من العليّان من عبده هو معشّى الذيب. دِليلَه نْزَلوا العليّان على وْثال، السعيّد والعْلوِي والغازي. ورْحَلَوا يوم جا القيض، يوم جا القيض رْحَلَوا يبون ديارهم. عاد يتوجّد عليهم مِعتاد ابن روضان من حرب بلُه قصيدةٍ ما اعرفَه مير مْنَه اللي

يقول::

يامن خَـبَـر رجلٍ عطى شـاته الذيب	عـشّـاه يوم اقـفن عليـه الكلاب
والله فـلا ذِكْـرَت بكل التـجـاريب	اللي يِعـدّون العـرب للحـسـاب

ويقولون المسولفه ان وْلدُه شْباط، ولدك يامْكازي، جاب شْويهاتٍ لُه مْتِمَنِّحْهِن وشاويٍ لُه خْبيزةٍ. يقول يامير يوم اوذاوه هكالذيب بْشَنَق جِلّديّه بس يْعَوي عندُه ويحارث. قال:

ابوي عَـشّـى ابوك بالوقت ياذيب	بيليلةٍ غـدرا وفلجٍ سـحـابَه
يوم العْـفُـون مكبّـرين المشـاعـيب	كلٍّ يصـيح ويسـتـديرن كْـلابه
ياعَنْك مـا هي هَقْـوتي بيك ياذيب	والذيب مـا تاكل عـشـاه الذيابه

يقولون انه يقول، وهو انا وعيت عليه رجّالٍ صدوق، ان الذيب عوى لذيابته وهجن.

وهناك حكاية أخرى على نفس المنوال تُحكى عن ابن جفران من سبيع. تقول الحكاية:

ابن جفران امير الحاير، كريم والله اكرم مْنُه. يقولون فيه عبدٍ ماتت حْريمته وعندُه له بْزيرٍ صغيّر ما غير يْعاجيه وهلكٍ جوع. جا العبد لابن جفران يتحذّاوه. قصَد بُه يمدحُه قال:

ياركب يامـتـرحّلينٍ هوابع	عِلطٍ وكن اذيالهن المطاويح
تنحّـروا بيتٍ كـثـير الشـوابع	مـدهال سـمحين الوجـيه المفاليح
لى كن في بيـتـه من السـمن نابع	عينٍ تْسَـمّى عـيلمٍ للسـبـابيح
كم سـارحٍ يسـرح من البـيت شـابع	وكم هادف يِهْـدِف على هبّـة الريح

قال ابن جفران: اطلب ياخو فلانه. قال العبد: اطلب عنز وِخْصِفة تمر. قال: ياشين اطلب. قال: ابي عنز وِخْصِفة تمر. قال: لا رحم ابوك اطلب. قال: ابي عنز وِخْصِفة تمر. قال: وَلّ ياردِيّ النصيب، والله اني احسبك تاتطلب الجْباله والا ام الجص. هذي فلايحٍ لابن جفران. يقولون سنةٍ من السنين قيّضوا عندُه عْربُه ويوم جا الصفري وطاح الحيا شَدّوا من عندُه. هو حْضري ما يرْحَل. والى الذيب يوم قام يْعَوي في هالجيلان. قالت امه: ياوليدي هالذيب ورواه ما امرح الليله بس يعوي؟ قال: هلكٍ من الجوع ياميمتي، شدّوا البدوان اللي اوّل يفرس من غنمهم ولا عاد لقى شَيّ، ويْعَوي جيعان. قالت: اثاري في ديرتك احدٍ يجوع؟! والله اني ما حسبت ان في ديرتك احدٍ يجوع. يوم سمعها وهو يْحَوّل على حوش الغنم ويذبح هكالشاة ويرميها للذيب.

الشخص الذي يرافق الذئب في هذه الأساطير ويضيفه ويشاركه زاده هو في واقع الحال لا يمثل نفسه بقدر ما يمثل سائر القبيلة التي تلجأ للآليات الأسطورية لتعبر عن مدى تماهيها وتكيفها مع وحشة الصحراء وتحديها لخشونة طبيعتها والعيش فيها. والقبائل حريصة كل الحرص على نشر وتكريس مثل هذه الأساطير لأنها تقوم مقام الحملات الدعائية التي تضيف إلى رصيد القبيلة البطولي وسمعتها ومهابتها بين القبائل وتجعل من اسمها وأسماء مشائخها وزعمائها مادة حكائية تدور على ألسن السمار وشفاه الرواة وتنتقل من قطين إلى قطين، خصوصا كلما كانت أقرب إلى الخوارق منها إلى الحكايات العادية المبتذلة.

الغزو

يختلف الغزو عن المناخ الذي تطول مدته ويهدف لاحتلال المراعي والموارد في أنه يستهدف نهب الإبل ويقصد منه الكسب السريع. إنه نوع فريد من أنواع الغارات الخاطفة متخصص في نهب الإبل مع الحد الأدنى من الخسائر في الأرواح. ويرتبط الغزو ارتباطا وثيقا مع الإبل ويشكل معها موضوعان متداخلان من مواضيع النسج الكلامي، شعرا ونثرا، الذي يشغل به البدو وقتهم. والإبل بطبيعتها موائمة لأن تكون أداة لعمليات الغزو وهدفا لها في آن واحد. لولا قدرة الإبل على قطع المسافات الطويلة لما استطاع الغزاة أن يشنوا غاراتهم البعيدة، ولولا قدرة الإبل على الجري السريع لما استطاعوا نهبها وسوقها بالسرعة التي تمكنهم من الفرار بها من أهلها الذين لا يدخرون جهدا في محاولة استنقاذ إبلهم.

الحنشلة والمعيار

الغزو متكيّف في كل جانب من جوانبه مع حياة البدو ويمارسونه كنشاط موسمي، مثله مثل الحراثة والزراعة عند الفلاحين. ليس الهدف من الغزو احتلال أرض أو سفك دم وإنما نهب الإبل، ويسميه البدو **ممازع الوبره، مْناتف الوبره**، ويقصد بالتمازع والتناتف ما يقومون به فيما بينهم من عمليات الخطف والسلب، أو كما يقولون **شَعْط ومَعْط**، والوبره ترمز للإبل لأن الوبر يكسو جلودها. والسبب الباعث لكل حروبهم واقتتالهم هي الإبل، إما لنهبها أو لذب الغزاة عنها، ولذا يقولون: **جنوب البل حراب**. وعلينا أن نتنبه إلى أن الرعي ليس من المهام التي تحتاج إلى قوة عاملة كبيرة، ولذلك تتميز الحياة الرعوية بتوفر فائض في الأيدي العاملة. فلا يحتاج الذود الذي يتراوح عدده من ٦٠ إلى ٩٠ ناقة لأكثر من شخصين لرعيه والقيام عليه، إلا في حالات الخوف حينما يتطلب الذود جَنَبا يحمونه من الأعداء والغزاة. يمكن لهذا الفائض من الأيدي العاملة في الظروف السلمية أن يمارسوا أعمالا أخرى يحصلون منها على دخل إضافي مثل الانخراط في الجيش في العصور الحاضرة ومثل أعمال الغوص على اللؤلؤ بالنسبة للقبائل المتاخمة للخليج في العصور الغابرة. ولكن في ظل انعدام الخيارات الأخرى ونظرا لما كانت تعيشه القبائل فيما مضى من صراع مستمر لم يكن أمام أفراد القبيلة من مهنة أخرى يمارسونها سوى مهنة الغزو.

تختلف طبيعة الغزوات والغارات التي تشنها القبائل على بعضها البعض حسب اختلاف المواسم. حينما تتشتت النجوع وتتناثر البيوت في موسم الأمطار فإن شن الغارات الكبيرة، الغزو، يصبح أمرا غير مجد لأنه يصعب في هذه الحالة لَمُّ أعداد كبيرة من الإبل وكسبها نظرا لتفرق الأذواد في المفالي على امتداد ديرة القبيلة، إضافة إلى صعوبة التواصل بين النجوع المشتتة وتجييش العدد اللازم لشن

الغارات. كما يصعب شن الغارات المباغتة نظرا لقرب المراعي من البيوت ونظرا لأن النجع في حركة مستمرة لا يلبث في نفس المكان لمدة طويلة. هذا هو الوقت المناسب للتلصص، أو ما يسمونه الحنشله أو الحيافه، وهو أن يسعى عدد قليل من المغامرين في حدود الشخصين أو الثلاثة إلى الكسب سيرا على الأقدام. هؤلاء يسمون حنشل (واحدهم حنشولي) أو حَوَف (واحدهم حايف) وما يقومون به يسمى حنشله أو حيافه، لأنهم يتحوّفون النجع من أطرافه حوافّه بحثا عن غِرّة وفرصة للنهب. ومما يسهل مهمة الحنشولي أن القبيلة في فصل الأمطار تنبث بأذوادها وتنتشر على امتداد مساحة ديرتها حتى تقترب البيوت من حدودها مع القبائل الأخرى، مما يقصر المسافة على الحنشولي الذي ما عليه في هذه الحالة إلا أن يعبر حدود قبيلته ليصل إلى بيوت القبيلة الأخرى ويتسلل إليها بحثا عن الغنيمة. ولا يخشى الحنشولي العطش في الشتاء نظرا لبرودة الجو وتوفر مياه الأمطار على سطح الأرض أو قريب منه على شكل خباري وغدران وثمايل وأمشّا وقِلات، وكذلك فهو لا يخشى الجوع لأنه يستطيع أن يقتات من كلأ الصحراء وأعشابها، كما يمكنه أن يحل ضيفا على من يمر بهم من النجوع المتناثرة في الصحراء من أبناء قبيلته أو القبائل الصديقة. ولذلك يبدأ الحنشولي مغامرته لطلب الكسب لا يحمل إلا رمحه وأطماره البالية التي لا تقيه أشعة الشمس الحارقة ولا صقيع النجوم القارس. والحايف لا يجرؤ على الهجوم في وضح النهار بل يختبئ وفي الليل ينتظر حتى تنطفئ نيران الفريق وينام الرعاة وحراس الإبل وتغفوا الكلاب ثم يتسلل راجلا "يضوي" مثل الذئب بخفة ومهارة وجرأة إلى مراح البل ويفك ما يستطيع فكه من عقل الإبل في مدة وجيزة. تقول دبشة الضوية الشمرية تشكو إلى قريبها خليفة وتبثّه وجدها على أخيها باني الذي أودت به أحد مغامراته اللصوصية إلى مكانٍ يدعى راف حيث لقي حتفه هناك على يد من كان يحاول السرقة منهم. وتصف الشاعرة شجاعة باني ومهارته في التلصص وسرقة الإبل وتتذكر كيف كان ينهب الصِّرْمَة "عزْبه" من الإبل ويدع أصحابها بلا لبن ويطوون صميلهم لأنهم يئسوا من استردادها:

اللـه من قلبٍ تولاّه هَقّاف — تلعب به الارياح بين الصناديق
واخوي خِلّي ياخليفه ورا راف — جَيّاب وضحٍ مثل لون الغرانيق
واخوي لى مِنّه نِصا البيت ما خاف — يجيبها من عند ناسٍ مطاليق
كم عَزْبِةٍ طَوّى صِميلَه ليا حاف — يسوقها من بين الاطناب تطليق

وتقول مرسا العطاوية تتوجد على فتى أحلامها الذي يطلّق سهاف المعاشير من عقلها إذا غفى جماعات الحراس "المناسر" آخر الليل وسرقهم النوم. وهو خفيف الحركة وبارع لدرجة أنه يَدْرِق أي يمرق من خلال البيت لا يشعر به أحد. وتقول في البيت الأول أن أحد الإبل التي تجذب الماء من البئر لونها زرقا، أي ناقة يختلط فيها الشعر الأبيض بالأسود، وهي مشؤومة عندهم لصعوبة تذليلها وعدم انقيادها، لذا

فإن جذبها للغرب سيكون عنيفا ومضطربا، وهذا تعبير عن شدة الألم الذي تقاسيه الشاعرة. وفي البيت الأخير تقول إن حديث عشيقها أحلى على كبدها من حليب النوق الفتية أما حديث غيره فهو على كبدها مثل كي النار "عرقى":

واجَرّ قلبي جَرّ غَرْبٍ على بير … على ثلاثٍ حيل وبْهِنّ زرقا
فيما يِصبِّنّه الى هن محادير … وفيما يْصَغِّن به مع الحبل يرقى
عليك يامْطَلّق سهاف المعاشير … يوم المناسر تالي الليل سرقا
ليا شبّت النيران مثل الفنانير … يضوي عليهن يَدْرِق البيت درقا
هرجه على كبدي حليب المعاشير … وهرج العرب غيره على الكبد عرقى

ويقول فطحان الجياش موجها الكلام إلى ابنته رفيّعه التي كانت تصطحبه في مغامراته الليلية لنهب الإبل ويقول لها ما أحلى أن أرفع عقيرتي بالغناء خلف صرمة من الإبل "**جهاجيل**":

يارْفَيّعه يازين صوت المْغَنّي … على جهاجيلٍ مع الصبح سِرّاح
يارْفَيّعه كل النجوم ادبحنّ … حتى قمر عشرين يارْفَيّعه طاح
وحنا على سَجّ النضا ما نْوَنّي … نسري عليها لين فلاج الاصباح
من حب وضحاً للحْوَيّر تِحِنّي … نضوي عليهم مرخصينٍ للارواح
كم خَيّرٍ من راس رمحي يونّ … يارْفَيّعه خَلّوه فى المعتلج طاح[1]

ويتحاشى الحنشل الليالي المقمرة ويفضلون الليالي الأولى أو الأخيرة من الشهر القمري، خصوصا الليلة الأخيرة التي لا يظهر فيها نور القمر البتة. وقبل الهجوم يحرص الحنشولي على نزع ملابسه "**يتمصلخ، مثل ما جابته امه**" ويدهن جسمه حتى يصعب على صاحب الإبل الإمساك به، ولكي يتمكن من الانزلاق والإفلات من قبضته بسهولة. ولدرء خطر الحنشل ولصوص الليل والحد من سرقة الإبل قد يعمد الفريق إلى بناء بيوتهم قريبة من بعضها البعض على شكل دائري، "**دوّار**"، بحيث تكاد تتشابك أطنابها مشكلة بذلك مع البيوت سياجا يحمي الإبل التي تمضي الليل في داخله فيصعب على اللص لو نجح في الدخول إلى السياج وفك عقل الإبل أن يسوقها بين الأطناب لأن الأطناب تلتف على أقدامها فتشدها مما يتسبب في سقوط البعير وهز الأطناب وتحريك البيوت وتنبه أهلها للخطر. ويكتفي الحنشولي بالكسب القليل من الناقة إلى الناقتين والثلاث يسوقها أمامه غنيمة له ولصاحبه الذي عادة ما ينتظره خارج البيوت وهو **القعيده**. ومهمة **القعيده** حراسة الزهاب والملابس "**قراميش الخلا**"، "**كلايف الخلا**" والركائب إن كان معهم ركائب، ونصيب القعيده من الكسب أقل من نصيب **الضوّاي** الذي يعرض نفسه للخطر ويتطلب عمله مهارة فائقة.

والحنشلة هي الفرصة المتاحة أمام البدوي المغامر المعدم ليثبت مهارته وجرأته

---

(١) **ادبحنّ**: مالت نحو المغيب. **طاح**: غاب، سقط في المغيب. **سج النضا**: سوقها بهمة. **ما نونّي**: لا نفتر. **فلاج الاصباح**: انفلاق الصبح. **نضوي**: نتسسلل ليلا لسرقة الإبل. **خيّر**: رجل جواد وشجاع. **المعتلج**: معتلج الخيل في المعركة.

وحظه. إذا استطاع الفتى أن يتوغل في القفار الموحشة "يقطع الفرجه" ويتخلل ديار الأعداء ويحالفه الحظ "رَكْبُه السعَد" ويأتي من عندهم بالكسب، وإذا اجتاز هذا الامتحان عددا من المرات اقتنع به جماعته وتبعه الركبان "صار يْرَكْبِن"، "يْعَيّر"، وبدأ يخطو خطواته الأولى نحو الزعامة ليصبح عقيدا "يْتعيقد"، ويتحول عمله من حنشلة إلى معيار. يقول العبيد:

> وكان اول ما تبتدأ به زعامة الزعماء من البادية انهم يغزون على اعدائهم رِجلا بلا ركوب ثم بعدها يمتطون الركاب المذللة من الأبل ويسمونه (معيار) فيقال عيَّر فلان اذا كان في ركب قليل من عشر الركاب او اقل فلا يسمونهم غزو لأنهم ما يدركون غارة النهار بل انهم يكمنون بالنهار ويهدفون على اعدائهم بالليل فيجدون فيها غفلة ينهبون او يسرقون واذا كثرت اتباع الزعيم مع قيام حظه غزا بخيل وجيش وصبحوا عدوهم في رابعة النهار فتارة يغنمون وتارة يؤخذ جيشهم الذي هم عليه وتذبح خيلهم (عبيد: ٢٨٦-٧).

وهناك شبه قوي بين الصعلكة" و "الحنشله"، وأظنهما يشيران إلى نفس الظاهرة، وإن بتعديلات طفيفة طرأت عليها مع مرور السنين. الصعلوك والحنشولي كلاهما ينسل من قاع المجتمع البدوي ويتطلع لتحقيق سمعة طيبة ومكانة مرموقة في المجتمع القبلي، وهذا يتطلب إنسانا فاتكا يتحدى الطبيعة والبشر ليثبت قدره وقدراته، وهو عادة لا ينتمي إلى النخبة من أُسر المشايخ والعْقِدا ومن في طبقتهم، وهو لذلك لا يملك حتى الراحلة وعدة الحرب، وكم هي القصائد التي يتمنى فيها الحنشولي لو أنه يملك ذلولا يغزو عليها مع نبلاء القوم وفرسانهم. والبدو وإن كانوا يعجبون بسوالف الحنشل والصعاليك إلا أنهم لا يتعاملون معهم بنفس الطقوسية والإتيكيت الذي يتعاملون بها مع الغزاة الراكبين، لأنهم يتسللون بطريق المخاتلة والتلصص بدل المواجهة. فصاحب المراح إذا استطاع الإمساك بالحنشولي له الحق في أن يقتله أو يأسره ويطلب من جماعته فدية لفك أسره. وهذا على خلاف التعامل النبيل بين المتقاتلين في ساحة الوغى في وضح النهار والذي يخضع لطقوس الفروسية ويتسم بالصفح واللين. يبدو لي أن السبب في هذا التعامل الخشن هو أن الحنشولي يفتقر إلى أي فائض مادي أو معنوي مما يعني أن مكانته المتدنية في قبيلته لا تمكنه من أن يرد الجميل، كما أنه لا يمتطي راحلة يتنازل عنها لأسيره مقابل العفو عنه وإيصاله إلى أهله سالما. هذا التباين في التعامل يشير إلى طبيعة التراتبية والطبقية في المجتمع القبلي، ولربما أن النخبة من خلال هذه الإجراءات يحاولون قطع الطريق على من يتطلعون من الطبقة الدنيا للسمو إلى طبقة النخبة ذات الامتيازات. وقد يسرف الصعلوك أو الحنشولي في التحدي ويدفعه العوز والإملاق إلى اللامبالاة وتجاوز الأعراف القبلية المتعلقة بالسلب والنهب، خصوصا إذا يئس من تحقيق مطامحه وتطلعاته، ويصل إلى درجة التهور مما يشكل تهديدا لأركان المجتمع القبلي الذي يريد ذلك الحنشولي أو الصلعوك أن ينتزع منه اعترافا ويحتل فيه مكانة بالقوة. وبذلك يستحق الخلع، وهو ما يسمّى في مصطلح البدو المتأخرين مْجَنّى أو مِتْرِب.

والوقت المناسب للحنشلة هو الوقت المناسب للمعيار. والمعايير يكفيهم من الكسب **الشرشوح** أو **الشمشول**، وهو ما لا يزيد عن عشرين إلى ثلاثين من الإبل. على خلاف الغزو الذين يطمعون في كسب الأذواد والقطعان. المعيار أصغر حجما من الغزو وأقرب مسافة، والمشاركون فيه يسمون رْكيب (تصغير ركب) أو **معايير** لأنهم يمتطون **عيرات** (م. **عيره**، وفصيحها عيرانة، وهي الناقة الصلبة). وإذا كان الحنشل أو المعايير رهطا يتألف من عدة أشخاص فإنهم يتوازعون المهام على النحو التالي: يتخلف البعض منهم لحراسة ملابسهم وزادهم وركابهم، إن كانوا **معايير**، كما يفعل القعيدة، بينما يذهب أحدهم لمشاغلة كلاب القطين واستدراجها بعيدا عن أصحابه، وهذا يسمونه المستنبح. ويقوم آخرون بمحاولة سرقة الإبل وآخرون يجلسون عند مدخل البيت الذي ينوون سرقته مستعدين بهراواتهم بحيث لو انتبه صاحب البيت وهب لاستنقاذ إبله ضربوه بالهراوات على رأسه وفروا بالإبل.

الغزو

يحل موسم المغازي قبيل فصل الصيف، حينما تبدأ القبائل تتجمع وتقطن على آبارها في أماكن متباعدة تفصلها مساحات شاسعة من الرمال والحزون الجرداء. يصبح التنقل بين هذه المقاطين صعبا لا يستطيعه إلا من يملك راحلة وزادا وماء. في هذا الموسم تكثر الغارات الكبيرة، بما يتطلبه ذلك من تجهيزات واستعدادات، حيث تعرف كل قبيلة مقطان القبيلة الأخرى. كما أن تجمع أذواد الإبل في المقاطين بأعداد كبيرة يشكل إغراء لا يقاوم. ويعتمد تجهيز الغزو على حجمه وهدفه والمسافة التي عليه أن يقطعها. ويتراوح حجمه من العشرات إلى المئات يستغرق ذهابهم وإيابهم ما يقارب ثلاثة أشهر يقطعون فيها مئات الكيلومترات. يصف الشاعر فارس ابن شريان المطيري في الأبيات التالية أحد مغازي الشيخ خالد ابن عقاب ابو شويربات، شيخ البرزان. يقول إننا في بداية انطلاقتنا كانت أباهر الإبل مرتفعة لسمنتها "**مباهير**" لدرجة أننا نضطر إلى التخلص من حشو الأشدة ونرميها "**ننطل**" لنستطيع شدها على ركابنا. وفي نهاية الغزوة التي استغرقت مدة طويلة آلت إبلنا مثل السنانير في نحافتها وهزالها وصرنا نبحث عما نحشو به الأشدة "**نلفز لابدّه**" حتى لا تنزلق عن ظهور الركاب الهزلى التي طفقنا نرقع خفافها بالقد. ويصعب تثبيت الرحل على ظهر الناقة في حالتين: إذا كانت سمينة جدا أو إذا كانت هزيلة جدا:

حنا غـزينا والركـايب مـبـاهير	**ناخـذ وننطل من حـشـاوى الاشـدّه**
تسـعين ليله للركـايب نواطير	**وخطْرٍ على ذود المعـادي نـرَدّه**
واليـوم هن دونك سْـواة السنانير	**بالرين والجـثـيـا نْلَفّـز لابدّه**
واحـوف رقعتها بزين التباصير	**ولا منهن اللي مـا تْنَعّل بْقِـدّه**

ويقول ابن شريفه العنزي يصف أحد مغازي مطلق الديدب:

تسعين ليله راكبينٍ على الجيش بظهورهن قمنا نهوم الديارا
مع درب مطلق شوق ضافى العكاريش حرٍ مضاريبه مضارب ندارا

ويقول محمد ابن جدّوع الرشيدي يصف أحد مغازي صاهود ابن لامي:

ثلاثة اشهر من هل السيف عادين الهجن كمّل نيّهن والشحم باد
يتلن ابو سقّاح سقم المعادين الحر الاشقر لابرق الريش صياد

ويقول عبيد ابن طواله يصف أيضا أحد غزوات صاهود ابن لامي ويحدد بدايتها مع بداية تأبير النخل ونهايتها مع اقتراب نضج الثمرة، وهذا أيضا ما يؤكد أن وقت الغزو هو فصل الصيف. ويقول إن ركابهم في بداية غزوتهم كانت سمينة تزل عنها أكوارها وتقطع أرسانها لفرط نشاطها وعدم قدرتهم على كبح جماحها. وفي نهاية الغزوة هزلت ونشّت حتى ضاقت نحورها وأصبحت ذراعها تصتك بزورها:

حنا غزينا والنخل تَو مابور واليوم دوك الطلع كله تمامِ
ثلاثة اشهر فوقها تقل مصخور نمشى النهار ونمشطه بالظلامِ
كم فاطرٍ من نيها تزعج الكور تقطع مضاريس الرسن والخطام
واليوم دوك ذْراعها يشذب الزور مثل الغشيش اللي طواه الهيام

فأجابه صاهود مؤكدا على دخول الشتاء قبل إيابهم إلى مضاربهم وتمتعهم بنسائهم "زِرْق الوشامِ":

غزيت انا ياعبيد بهلال عاشور واول صفر والتوم كله تمام
ثلاثة أشهر فوقهن تقل ناطور جانا الشتا ما شفت زرق الوشام

ولا بد للغزو من قائد "عقيد"، تتوفر فيه خصال القيادة من شجاعة وحصافة وفِراسة وسعد الطالع. والبدو يؤمنون بالحظ إيمانا قويا. بدون الحظ لا ينفع الإنسان شجاعته ولا ذكاؤه ولا ما يبذله من جهد مهما كان كبيرا. يقول الشاعر:

يامشاهى النفس عسرٍ دربهنه ما يثيبه فعلها والحظ غايب

ويقول الآخر:

شفّي على العيرات والحظ قايم تفظات بالي مع خطاة الزراجه

ويقولون إن جديع ابن ملحم لما أفل سعده وتردّى حظه واغتصب منه الأماره بنو عمه قدم من الشمال إلى ابن علي أمير حائل ليخطب منه بنته لعله ينجب منها أبناء نجباء يستردون ما افتقده من سعد الطالع، أو كما قال جديع لابن علي: **ابي اغدي يجين ولدٍ بناخيٍ لك يقعد شدادي ويقوّم حظي**. ويقول محمد الدهيثم لما رمي ساجر الرفدي من على جواده:

رميت ساجر قفُو تالى المناعير هرجٍ وكادٍ والنشاما شهود
ما هي جبانه مير هذي مقادير حظّه هفى وحنا سعدنا يزود

ويعدون الحظ أحد المقومات الأساسية التي تجعل من المرء عقيدا. يقول العبيد في معرض حديثه عن فخذ المغايرة من ذوي عطية من عتيبة:

وكان لهم زعيم بوقته كالنجم الثاقب يدعى ضيف الله بن عميره وكان شهما شجاعا

فارسا لا يفتر عن المغازي ابدا وكان اذا اراد الغزو وعلموا به رؤساء عتيبه لم يتخلف عنه احدا منهم لتوفيق حظه فقلما يرجع مفلسا في كل غزواته وفيما يروى لنا انه في بعض مغازيه غزا معه هذال بن فهيد الشيباني وكان اكبر منه زعامة ومقاما وغزى معه صنيتان الضيط وغزى معه صايل الخراص وغيرهم فحدث ذات ليله وهم مدلجون في السرى ان قام بين الجند تشاجر وجدال حتى ارتفعت اصواتهم فسمعهم ضيف الله بن عميره فقال اقطعوا واخسوا كل ما جاني من ضفعه قال انا شيخ فاجابه هذال قبلهم كلهم وكان لا يشك في نفسه بان قال حيل الله اقوى ياولدي والله ما اودعنا نتبعك الا هذا السلوقي الذي يباريك يعني حظك (عبيد: ٢٩٧).

يقول أحد الرواة:

العقاده حظ وبتاعه، الرجال الحظيظ يتلونه الرجال غصب عليهم، يتبرّكون به. الرجال ذاك الوقت يتبركون، الرجل اللي مبروك رايه وحظيظ يقلّطونه عند مثل المهمات هذي.

ويقول نواف ابن طعيسان:

يوم توفّى سويدان تولّى شيخة الرمال بعده صالح ابن منيخر، هو اطيب الرمال الماجودين على وقته، صار ينزل للعرب ويتعيقد ويغزي بالعرب ويكسبون الرمال معه، ، أنت ياصالح. وهو اللي ضف جارد يوم مات سويدان، وعينه عليه حتى أرشد جارد. يوم كبر جارد وقام يغزي والى مثل اللي كنه انصفق شويّ، انت يابن منيخر. ويْغزي، ولِلّه، ينصفق. ويركب الحظ على جارد. قال: ياجارد، انا أبي اغزي أنا واياك، ابيك معي، بس ابي المنوّخ انا. قال جارد: سم ياعم، رايك، وهداية الله، ما يخالف. وغزوا ونوّخ وعلى مطقّه، ونوّخ لهم ثانيه وبْعَمْياه. ما حصّلوش. قال: يالرمال، خْلِصَي (= خْلِصَت)، انصفقت انا، مير اتبعوا عقيدكم، أنا خلصت، عْقادتي خْلصيْ (= خلصت)، اتبعوا عقيدكم. ويصير جارد، طال عمرك، عقيدهم ليا ما مات بالجاردي هذا.

ويقول حسين ابن علي ابن خليف الحدب:

الحدبان تْبَعَتْهم آل ثابت يوم صاروا يِصلّون العرب على العرب ويصبّحون الناس. صار لهم حظ وركبهم السعد وتبعتهم الناس وفْسَرَوا ابن عمار، أخذوا منه الشيخه يوم طفَت ناره وانكب سْعَدُه. لا شك ابن محيثل الى اليوم يحترمونه آل ثابت ويقدّرونه والى جا الراي الا كود ياخذون رايه. والحدبان ما يدفنون حظهم، يوم تِطالب الحدب هو وابن محيثل عند العجرش، قال الحدب للعجرّش: والله ان سَعَلَتن آن ابن محيثل أول ياخذ عصاي ويردّن عن هواي قَبِل لكن قام حظّي وخذيت منه الشيخه، وانا والله ما اقلط على قاله ولا اضرب درب الا كود آخذ رايه. والحدبان من أولهم وهم أهل راي واهل فرسه.

ويقول الطرقي ابن عصمان ابن لعيبان ابن رافع المايق:

اللي يطيب من الجرذان هو اللي يشيخ بآل بيطن مثل المايق وطْرَيف جد المعاكْله من الميّاق ودويحان من المزيريب وابن فروان عقيد وشليّان من المزيريب شاخ بهم وهو خال عيال حمود العبيد الرشيد ماجد وسالم. خافور المايق كل حول يغزي وبعد ما ياخذ يْنَكّف. وخمس قطعان اللي هو حط. والى نزلوا الجو ما هنا رجل بالغفيله يِمدّن نياقه الا يمدن المغاتير، نياق آل رافع، يتبركون بهم، حظ. والا واجد الرجال اللي اطيب مْنُه بالغفيله. الغفيلة كلهم رجال طيبين، ادخل على الله عنهم، لكن يتبركون بهم تبرك.

العقيد المظفر والموفّق في غزواته، أو المحرام كما يسميه البدو، يلزمه رصيد من الحظ والبركه يكفي له هو ويفيض عن حاجته بما يكفي لإقالة الحظ العاثر وإزالة النحس الملازم لأي رفيق مشؤوم "مقرود" يصاحبه في غزواته. يقول خالد عن جده

شليويح العطاوي:

شليويح في مْغَزاه على اباعر المِدْلَى غزى معه قومٍ واجد واعترضه رجالٍ يسمّى داعول الحافي. قالوا القوم كلهم من فمٍ واحد: ياشليويح اختر فينا وفي داعول، ما يروح معنا داعول. قال: وش فيه داعول؟ قالوا: داعول مقرود، القوم اللي يروح مَعَهم يذبحون. قال: هذا شرك والشرك ما له في قلبي محل، هذا شرك وداعول ما يرجع لو ترجعون كلكم. رْجَعَوا ثلاثة ارباع القوم على شان داعول، لان داعول القوم اللي يروح معهم ما يرجعون. وارجع ثلاثة ارباعهم. قال: امش ياداعول. راح وخَذَا اباعر المِدْلَى القطيعين، المغاتير والمجاهيم وجابها. وليا القوم قامحةٍ اللي عوّدَوا. يوم جابها فى القاع المسمّى قاع الحراميّه، قاع الحراميه شرق عفيف، بيرٍ اسمه الحراميّه، قاع الحرامي. يوم جابها في قاع الحراميه وهو يوقفها الضحى وهو يقسمها وهو يزح لداعول منها ستة عشر متن، ستة عشر ناقه. وداعول فقير ما يلقى ما يذوق. قال: خذها ياداعول نقّذ بها عيالك. بطريقهم للمغزى تمثل عاد أبيات ما قضبنا منها الا قاف، قال:

يالمشـــركـــه مـــا يقطع الرزق داعـــول   مـــــــا يـنقطـع رزق الـله اللـي نـوى بـه

ويقول حسين ابن علي ابن خليف الحدب:

مسيب الحدب اخذ له فضليه وهو بالمغزى ولا قعد عنده الا ليله ونشت بكامل ومْسَيَّب ذْبِح بمغزاوه هذاك. وكبِر كامل عند خواله وصار سِلطةٍ من السلَط، بَلْوَى. وتعترض له هكالعجوز قالت: ياخوي فكنا من شرك انت ما انت من هالعربِ، طِس باللي ما يحفظك. نشد امه، قالت: انت ولد شيخ آل ثابت. يوم صار الليل ليلين واستَلْغف عصاوه وهو يمشي. وسنة كامله وهو يتعزّب من عرب لعرب. يرِد على الما مع الناس ودَلّ الامواه والموارد جو جو. يوم طاب خاطره من ورد الامواه وهو يسأل عن آل ثابت، قالوا له: بالرماده، عند حايل. آل ثابت عقب موتة مسيب طفت نارهم وبطّلوا السوالف والمغازي. طب عليهم ونشد عن جبِل، جد مطلق، اقرب ما للحدبان، من عيال عامر. جاهم وعلّمهم بروحه. قالوا: وش عندك لنا من العلوم؟ قال: والله يآل ثابت ما جبت لكم الا علوم الما. والى مير ابن سحله من الثابت يسمع حَكْيُه. قام وشرب من الحوض، يوم انهم ما يتنجسون من الحوض، قال: ار حدب، بَسّ مير، ما اكثر من ما الرماده هاللي جايبٍ لنا علوم الما. المراد انه جا على جبل وهو يْسَرّحُه بالبل. كامل ما بْباله سرحة بالبل الماخوذه. الزبده قام يقطّع به الجواد والثنتين من الثلاث. جا حدى الايام مروّحٍ بالنهار، الدنيا عليه خيال وترذرذ مطر، لقى له جحر جربوع وحط عليه له زناد، انت ياكامل. يوم طب على عمه عقب ما روّحت البل، قال: والله ياعمي لقيت لي خرزنه براس مفلى اباعرنا. وتْخَبَر، ابن آدم ما يْخَلى من الطمع. قال عمه: ياالله يَمَّه. وشدّوا هكالذلول وانحروَه. كامل بس يبي يورّي عمه انه دليله، والا ما من خزنه. ويجي بهالليل ساري ليا ما جا عند جحر الجربوع. قال: نوّخ ياعمي نوخ، تراوه عند ركبة الذلول من يمين. ما لك به طويله، تلمّس يالشايب من طْمعه. قال: لقيت شي؟ قال: لعن ابوك ما لقيت الا زناد بجحر هالجربوع. قال: هذي الخزنه ياعمي. قال: لعن الله ابوك جايبنا نتهبّع بتوالي هالليول تبي تعلمن انك تدل. وهو يدبغُه ويروح ويخلّيه. تنقّح براس مفلى اباعره. ثاني يوم طبّت عليه بنت جبل، قالت: ياكامل انت وش اللي ببالك؟ علّمن. قال: يابنت عمي والله ما ببالي سرحة اباعر، اللي ببالي اريد اقود الرجال، ارْد الرجال تتبعن. قالت: تخيّر من البل لك حايلين، بَحّر الذلول الفلانيه والذلول الفلانيه اقرنهن ورح بعهن واشتر بثمنهن قراميش الخلا وانا الى جيت جبل اقول نَهَبهن وانحاش. واقرن ذلول وحايلين واجلبهن على خيبر ويشري سيف وشداد وكلايف الخلا ويطب على عبده غزاي لحاله. ويتبعه الطليّعه من عبده، أقرد ما بعبده، ما ينهج مع جمع الله يجيرك الا كود يسَرِدون ويذبحون. ولِيدةٍ هو، بس مقرود. يوم طلع من العرب، قال:

وين تبي ياشمري؟ قال: والله غزّاي. قال: غزاي لحالك؟ قال: لحالي. قال: وانا معك. قال: ياحيّاك رديف على وروك هالذلول. يوم انقطع شوف العرب، قال: ياخَويّ الرحمان، انت تبي تقول يمينك يسارك، ارجع ما طول العرب قريبين، تبي تسد اثمك بلطمه وتتبعن وانت على وروك هالذلول والا ارجع لهلك ما طول العرب قريبين. قال: لا والله ياخييي انا منك خْلقت، وين ما رحت انا تْبَعك. الزبده ايام وليالي، هو يخبر الديار كله، موقّف به من قبل ويعرفه، يعرف وين يعزبون ومن اللي يدشّر الهمل ومن اللي يسرّحونه بلا جنب. واعْد هو واياوه وياخذون هكالبل. والى كل واحد عَزْلُه ما بين السبعين الى الثمانين ناقه. وطبّوا على عبده. والى هذا المقرود اللي ما يخاوي احد الا مسرود جاي ومعه فود ما هو هويّن، استَحَظ مع كامل انت يالعبدي. قال كامل: ياوين مهبوب الريح اللي يبي يتخيّر من هالبل وحدة يعقله له والباقيات يودّيهن لجبل. هم يوم وليله عنهم، عن عرب جبل. جا واحد من طماميع هالعرب قال: انا اوديّهن. خذى له حول السبوع كامل ويغزي ثانيه. طماميع الرجال تعلّقوه، يوم شافوا الطليّعه وهو الطليعه استحظ معه تعلقوه حول العشره او العشرين. والى مير غزو، ما هي سالفة واحد او اثنين. زاد غزى وفود وسلامه. ويعزل له ثمانين ناقه ويدفعهن لجبل. الى مير آل ثابت يوم صار عندهم ثاني حال. قالوا: حنا دشَّرنا رجالنا راعي هالفعل هذا. قالوا: يارجل حنا نلحقه والا ما نلحقه؟ ينشدون اللي جاب البل لجبل. قال: والله يمكن يريّحون تالي هالسبوع عند اهلنا وتلحقونهم. الى مير آل ثابت مدهرين لهم سنين ومرمّدين. وهي تَحَتْمل نص آل ثابت وهم يطلبونه. والى معهم ابن سحله اللي قال له ار حدب. ويغزي كامل بآل ثابت ومعهم من عبده. ويضرب بهم مظامي لين مسّهم العطش، لين بدوا يتواقعون من ركايبهم. وهو يْدَفْلِج قدّامهم على ذلوله ويفحّج له على له مقر، المقر يدلُّه دلاله، والى مير يتذلهب تذلهب. قال: يآل ثابت عندي لي مْويهٍ تقول يروي العطشان طاسه او ما يرويْه، وانتم بكيفكم، اللي يبي يصير هناك وادرهش له درْهش نعجه عز الله اني اسقيه، وعلى شرط افحج ويشرب من حدر خصياني. هذا حكله يم ابن سحله. قال ابن سحله: انا ميت ابشرب. قال: انزح وراك، وهو يقوم يدرهش له وهو يجي يْحَبي. امير يْتزازا عن الما والى مير مثل عين الداب. الرجال عطشان وهو لك يصلُّه بالمقر. قال: هذا يابن سحله يوم انا اجيب لك علوم الما، وهو يركشه. قالوا آل ثابت: اتركوه خلّوه يبرّد كبدُه، حيثه مستحقه ابن سحله. وكل ما ينغش يركشه: هذي علوم الما يابن سحله يوم اني اجيب لك علوم الما وتعيّرن بحوض اباعرك. لياما غدت خِنّتُه وسعابيله هذا طوله، تغطّي وجهه، لين ما بغى يموت. الزبده شربوا ورويوا وعيّنوا من الله خير. ويصفق هكالرعايا بآل ثابت. ويصير كامل وتقوم تتبعه آل ثابت.

ورصيد الإنسان من الحظ يزيد وينقص بحسب تمسكه بالأعراف القبلية وقيم الثقافة البدوية من الصدق والشفافية والوضوح، أو كما يقولون: النقا. شهادة الزور والكذب والخيانة وما شابه ذلك من المسلكيات المشينه كلها تنهش في رصيد الإنسان من الحظ حتى تقضي عليه تماما. لما تطالب عقيل الياور ومحيريت ابن هذال عند الحكومة العراقية في بعض الشؤون القبلية أحضر ابن هذال معه عجلان ابن رمال الذي كان مجاورا له منذ عدة سنين ظنا منه أن جيرته له ستجعله يشهد لصالحه لكن عجلان قال: **الحظ ما هو حشيش احشه وينبت، انا ما انطي حظي احد، لا قريب ولا بعيد**. ولما عاد محيريت إلى أبيه بعد انتهاء القضية أخبره قائلا عن عجلان: **عز الله انه ما ظلم حظه، انه شهد على بر**. وقد رفض بداح العنقري الزواج من بدوية كان معجبا بها لما تبين له أنها غير عادلة في حكمها على الحضر وتتهنهم بالجبن زورا وبهتانا: **ما آخذه،**

ابدا، السبب انه ظْلمت الحضر، المقرن حضر والرشيد حضر والدنيا كله، وهي ظْلِمَيْ حظّه.

وإذا خالف الحظ العقيد مرات متتالية يقولون عنه أنه **انصِدَف**. وإذا أمسكوا بعقيد من أعدائهم، خصوصا إذا كان قد أرهقهم بكثرة مغازيه عليهم وسلبه لهم، فإنهم يلجأون إلى أسلوب يعتقدون أنه يجلب له النحس. ينزلون كور العقيد من راحلته ويأتون به ويضعونه أمامه في وضع مقلوب ويطلبون من أحد العجائز أن تركب على الشداد في وضعه المقلوب على مرأى من العقيد وفي نفس الوقت يتجمهر صبيان الحي حول العقيد يسخرون منه ويهزأون به وبعدها لا تقوم له قائمة، حسب اعتقادهم.

والعقيد الذي يحالفه الحظ يتبعه الناس ويتبركون به ويؤمنون بصدق رؤياه ويعتقدون بأنه ملهم ويحيطون منصبه بمسحة من القداسة وهالة من التبجيل والمهابة. كما يعتقدون بأن العقيد يورث ما حباه الله من حظ وبركة وإلهام إلى ذريته من بعده ولذلك فإنهم بعد موت عقيدهم يولون أحد أبنائه حتى ولو كان صغيرا في السن منصب العقيد بعد أبيه ويطلبون منه قيادتهم في الغزوات تيمنا به وتبركا. فقد سلّمت قبيلة الرمال قيادتها لصطام ابن هجهوج بالرغم من صغر سنه لأن أباه هجهوج كان في حياته عقيدا مظفرا ميمون النقيبه:

فيه واحد روى له رويا على ان نخلة به قَنا وان الرمال يتشاوحونَه يبون هالقنا وانهم ما صابوه، ما صابه الا صطام ابن هجهوج. قالوا لا ينوّخ لنا الا صطام، وصطام توّه وَلَد، ما بان له فعل، لِلَّه. مشوا معهم غضبان وعدوان وحميان ورغيان وصطم وكل فريس الرمال، قالوا: نوّخ يِاصطام. قال: كيف انوّخ وانتم معي ياهالشيوخ! ونوّخوا به غصب عليه. نوّخ لهم غصب. ضربه غضبان وعدوان وقالوا: الا تنوّخ لنا. قال: يالربع انا وغد. قالوا: بس توكل على الله.

وعادة ما يرى العقيد وهو في طريقه إلى الغزو رؤيا يتفاءلون أو يتشاءمون منها ويستشفون منها النتيجة التي ستؤول إليها غزوتهم، ويسمون هذه الرؤيا **عرضَه معاوديَّه** أو **حلم المعاودي**، وربما ظهر له في المنام ما يسمونه **المنابي** ويلقي عليه كلاما غامضا يحتاج إلى تفسير وقد يعني لهم خيرا وقد يعني شرا. فمثلا إذا رأى العقيد في منامه فرسا أو ناقة أو قبّل بنتا جميلة أو لبس رداء جديدا أو شرب ماء عذبا صافيا أو أكل طعاما طيبا أو حلم أنه يقطف فاكهة لذيذة أو يستظل بظلال شجرة وارفة فإن أيا من هذه الرؤى تعني فألا حسنا وأنه سوف يوفق في غزوته ويعود منها سالما غانما. وإذا حلم أنه يقبض على نمر فهذا يعني أنه سوف يقتل عدوا مرهوب الجانب، كذلك الوقوف على ربوة عالية يعني التغلب على الخصم، ولو رأى في منامه أنه يلبس جوخة خضراء فإن ذلك يعني أنه سوف يتغلب على عدوه في المبارزة، أما إن رأى جوخة حمراء فإن ذلك يعني أن دمه هو سوف يسيل ويجرح جرحا بليغا. ومن الرؤى المشؤومة في المنام أن يحلم أنه يقع في بئر أو يرى شخصا أعمى أو شخصا جريحا أو من سقطت أحد أسنانه أو من لدغته أفعى. كما يتطيرون أو

يتيمنون من سماع كلمة أو من لقاء شخص حسب اشتقاق اسمه ومعناه (Musil 1928a: 509, 396-7).

إذا كان الغزو كبيرا يضم أخلاطا من مختلف فروع القبيلة، فإن لكل جماعة عقيدا وهؤلاء العقدا، ويسمونهم **المتطلّعه**، يخضعون لقيادة العقيد الأكبر "**المنوّخ المثوّر**". ويسمون الطلوع في الغزو من العقيد المثوّر المنوخ، أي القائد العام، **لطمه**. و**اللطمه** تعني اللثام، ويقصد بها أن صاحب اللطمه نصيبه مثل نصيب العقيد من الكسب لكنه ليس له الحق في أن يعترض على العقيد في قراراته وتدابيره وأن يتبعه أينما وجّه، أي أنه كمن يتلثم ويلتزم الصمت. و**اللطمه** لها إجراء وضحها لي خضير ابن حامد الربوض كما يلي:

قانون اللطْمه الى غزى هالعقيد اللي تتليه الرجال وجينا حنا ربع، جماعه، خمسه، عشره، عشرين، اَكثَر، اقل، قلنا للطيّب منا، ابن عمّنا: يافلان، تطلّع من العقيد، طلّعنا. كود انحره انا، انحر العقيد اتطلّع مْنُه. أجيه اقول: أنا والله يابو فلان ابي لطمه، ابيك تْطَلّعَن على ربعي، ما يقال عَلَيّ بالمغزى، ما تاخَذ عَلَيّ العقبه، انا آخذ عقبة ربعي. قال. لا بالله الا ابشر به. اي بالله تستاهله.

ويختلف حجم الغزو باختلاف مكانة العقيد وشهرته. قد يكون العقيد ورث هذا المنصب بحكم انتمائه الأسري وقد يكون رجلا عصاميا ميمون النقيبة استطاع أن يبرهن على جرأته وحنكته وحسن طالعه "**طَلَع بذراعه**" فاقتنع به رجال قبيلته وسلموه قيادتهم في المغازي وتبعوه "**تِمَسْعَروه خلق الله**"، "**قامت تتليه الرجال**". والعقيد هو الذي يعلن عن عزمه على الغزو: **احذوا خيلكم، واطحنوا زهابكم، ترانا باكر مدّاده غَزُو بامر الهادي**. فيبدأ كل رجل يعزم على مرافقته في التأهب والاستعداد. ويحدد العقيد اليوم والمكان الذي يجتمع فيه من يريدون الغزو معه ويبدأون مسيرتهم منه "**يمدّون**". وللتمويه قد يبدأ العقيد مسيرته في اتجاه مغاير للاتجاه الذي يريده فعلا ثم بعد مسيرة عدة أيام ينحرف ويغير اتجاهه نحو مضارب القبيلة التي يقصدها فعلا. وإذا كان الغزو كبيرا يشارك فيه عدد كبير من الرجال ومن مختلف أفخاذ القبيلة فإن العقيد يقيم على مورد معروف حتى يتجمع الغزاة الذين يفدون إليه من أماكن متباعدة، وكل منهم جاهز براحلته وزهابه وقربة الماء. ويمكن أن يكون لكل واحد من الغزو راحلة "**مطيه**"، "**ذلول**" ويمكن أن يشترك كل اثنين براحلة تحمل ما لديهما من ماء وزهاب ويتعاقبان الركوب عليها، "**مْرَدّف**" (واحدتها **مردوفه**). وإذا اصطحب الغزاة معهم الخيول فإنهم يستجنبونها ولا يركبونها إلا وقت الغارة. ومن لا يمتلك فرسا بإمكانه أن يستعير فرس فارس آخر حالت الظروف دونه ودون مرافقة الغزو على أن يتقاسم الغنيمة مع صاحب الفرس. وكانت هذه عادة متّبعة من أيام الجاهلية كما ورد عند أبي عبيدة في النقائض عند حديثه عن يوم ذي طلوح وشرحه لكلمة "مركّب" وهو، كما يقول "المركّب أن يأخذ الرجل فرس صاحبه فما أصاب على ظهره فلصاحب الفرس نصفه" (عبيدة

٢/١٩٠٥: ٧٨٣). والخيل يلزمها زماميل لأنها لا تستطيع تحمل الجوع والعطش مثل الإبل، ومهمة الزمّال حمل الماء والحشيش أو الشعير على بعيره للفرس مقابل قسم من الغنيمة يدفعها له صاحب الفرس الذي هو تابع له ويعتبر في معيته.

وإذا أراد عقيد القوم أن يقود غزوة على الأعداء البعيدين لنهب إبلهم فإنه يختار رجاله حسب مواصفات معينة وحسب مناسبة كل واحد منهم للقيام بمهام محددة، ويستبعد من لا يمكن الاستفادة منه أو يعاني من عاهة تحد من فاعليته. يفضل العقيد أن يصطحب معه رجالا أشداء يتمتعون بكامل حواسهم، وخصوصا حاسة البصر، ولديهم خفة الحركة والقدرة على الجري السريع وتسلق الجبال واستخدام السلاح بمهارة. وتقع على عاتق العقيد مهمة التأكد من استكمال الاستعدادات وأخذ كامل الاحتياطات، بما في ذلك التأكد من توفر الماء والمرعى على الطريق والبحث عن دليل يعرف طرق الصحراء ومواردها. وعادة ما يصطحب الغزاة معهم شخصا أمضى جزءا من حياته في مرابع القبيلة التي ينوون نهب إبلها إما قصيرا أو لاجئا أو أجيرا يرعى إبلهم ليستفيدوا من معرفته بموارد القبيلة ومفاليها وأين يسرّحون إبلهم ويوردونها ومَن منهم يمتلك أذوادا كثيرة وطيبة الأصل. ولا يعتبر عندهم من العيب أن تطلب جوار القبيلة وبعد أن تنتهي مدة الجوار تغزوهم وتنهب إبلهم، حيث أن التزامك تجاههم ينتهي بمجرد انتهاء مدة الجوار أو القِصره. كذلك الجار أو القصير أو الراعي الأجير لو عَلِم أن القبيلة المجيرة له أو التي يرعى لها سوف تشن غارة على قبيلته الأصل فلا يعد من العيب أو الخيانة أن يُنذِر قومه بأي وسيلة يستطيعها، وإذا كان قومه قريبين فقد يذهب بنفسه لينذرهم. والنذير عادة يحصل على مكافأة لقاء ذلك.

وإذا تقابل فريقان من الغزاة، أو حتى من المسافرين، في عرض الصحراء فإن التوتر يكون سيد الموقف بينهما، والفريق الذي يجد في نفسه القوة يسارع في الهجوم على الطرف الآخر قبل التحقق من هويتهم "ياخذونهم طفحه، شمام" ويبدأ القتال وإطلاق النار وسقوط قتلى قبل أن يتم التعارف والذي ربما يتضح منه أنهم من الأصدقاء، وهذا ما يسمونه وْهَمِه، أي الخطأ الناتج عن التسرع. لكن إن كان الفريقان من الأساس لا ينويان الشر فإن أحد الركاب من أحد الفريقين ينحرف عن جماعته ويقوم ببعض الحركات الاستعراضية على راحلته أمام الفريق الآخر التي يستدل منها أنهم لا يريدون بهم شرا، عندها يقوم الفريق الآخر بعمل مماثل ويذهب كل منهم بسلام (Musil 1928b: 12).

وهناك ما يسمونه مْعاقَب المِلْحِه. فإذا صدف أن تقابل فريقان من الغزاة في عرض الصحراء فإن كل منهما يطمع في الآخر. ولكن لو لم يتمكن أي منهما التغلب على الآخر وقررا أن يتصالحا فإنهما يتبادلان المؤونة، فيعطي كل منهما الآخر شيئا من

مؤونته من الماء الغذاء "**وينطونهم الرولة هكالمزودِه مليانةٍ بقل وعكّة هكالدهن، والرمال ينطونهم مزودة هكالطحين، يتعاقبون بالملحه**"، وهذا ما يدخل ضمن ما سميناه شعيرة الممالحة، أي الدخول في هدنة مؤقتة لا يجوز فيها القيام بأي عمل عدواني بين الأطراف المشاركة في هذه الشعيرة، كما ذكرنا في فصل سلوم العرب.

ويتوجه الغزاة إلى فلاة الجو الذي يتوقعون أن القبيلة التي يريدون سلبها تقطنه. وإن صادف الغزاة أحدا في طريقهم قبضوا عليه وحبسوه معهم حتى لا يُنذِر بهم ويحاولون استنطاقه بالقوة وانتزاع ما يمكنهم انتزاعه منه من معلومات يمكن أن تساعدهم في تنفيذ خطة الهجوم بنجاح. كما يحرص الغزاة على عدم إيقاد النيران ليلا حتى لا يلفتوا الانتباه لأنفسهم، وغالبا ما يكون تحركهم في الليل ويختفون في النهار. وقبيل الوصول إلى هدفهم يرسل العقيد **طلوع**، **سبور**، **عيون** للبحث عن الإبل والتعرف على قوة أهلها وعدد خيلهم وعدد نيرانهم وما إذا كانوا متسلحين ببنادق أو رماح، وغير ذلك من المعلومات الضرورية. وأثناء تحركهم يرسل العقيد في الصباح وفي المساء أنشط الرجال وأخفهم حركة وأحدّهم بصرا، وأربطهم جأشا أيضا، ليتسلق أعلى مكان حولهم ليستكشف المنطقة "**يَقفْر الارض**" تحسبا للأعداء وبحثا عن أذواد الإبل التي يمكن نهبها. وما أكثر القصائد التي يفتخر أصحابها بقيامهم بمهمة الرقيبة أو الدليلة أو السبر، لأنها مهام صعبة وخطرة لا يقوم بها إلا الشجعان والأكفاء من الرجال. يقول كعب بن سعد الغنوي في رثاء أخيه:

كأن أبا المغوار لم يوفِ مرقبا … إذا ربأ القومُ الكرام رقيب

ويقول ربيعة بن الكودن الضبي:

ومرقبة يأم عمرو يخافها الـ … جبان المدني ذات ريد مذلّق
نميت إليها والنجوم شوابك … تداركتُها قدام صبح مصدق
مُحَلّقَة في الجو صعر كأنها … صوارٍ برجعٍ راعه صوت منطق

ويقول ربيعة بن مقروم االضبي:

ومربأة أوفيت جنح أصيلة … عليها كما أوفى القطامي مرقبا
ربيئةُ جيش أو ربيئة مقنب … إذا لم يَقُد وغلٌ من القوم مقنبا

ويقول عيد ابن فاضل المريخي:

ياكِثر ما كزّوني الشوخ عَساس … سَبرٍ على دغم الخشوم الفطاير
أركض على المرقاب ما نيب كهّاس … أركض على المرقاب عجلٍ واذاير
ياكثر ما طالعتها عقب الايّاس … واصبح يدير الشيخ فيها البصاير
عزّل كِميّه حاسها دايخ الراس … وخلّى جَنَبها فيه نطل العثاير
كم سابقٍ مني تِدَرْقَس على الراس … لى حرّك المشقاص ملح الذخاير[1]

---

(١) **الشوخ**: الشيوخ. **عساس**: رائد. **سبر**: عين. **كهاس**: بليد متلكئ. **اذاير**: أتلفت بحذر. **الاياس**: اليأس منها، ويقصد أنه رأى إبلا في المرعى بعدما يئس القوم من أنهم سيجدون غنيمة ينهبونها. **واصبح يدير الشيخ فيها البصاير**: أصبح عقيد القوم يدير الرأي ويتدبر خطة لنهب الإبل. **عزّل كميّه**: الكمي هم الكمين، أي القوة الاحتياطية خلف

ويقول سلطان الادغم السبيعي:

اليوم ياناصر غدى عارضي شيب — من عقب ما كنه جناح الغرابِ
عقب الشباب وعقب ذيك التعاجيب — اليوم عود في مروفة حبابي
ياطول ما شرّفت روس المراقيب — دليلة للجيش خِضع الرقابِ
إلى زمَت لي عبلةٍ دونها الذيب — رهْراهةٍ فيها يزِمّ السراب
وردّتها عوص النضا والاصاحيب — دلّيتهم رِسٍ بعيدٍ وغابي
أدَلّ من مشقاص هدف العراقيب — لى وِرْد حوض مقفّدات العَقابِ[1]

ويقول راضي الشحمي من السبَعَه من عنزة:

تركتكم ياناس مير اتركوني — ترك الدول ليا تداعوا بفرقا
ياما على عوص الركاب تبعوني — من فوق حمرا تسرق الدو سرقا
اليوم عود طايحات سنوني — وسوالفي ما وشحوهن بزرقا
لى قالوا المرقاب ما ني مهوني — ياما رقيته وانحدر منه وارقى
أدلّهم لى قطّرن الشنون — أدلّ من حَمامة الريش ورقا
ياما اطْلِبَن شوف بعيدٍ عْيوني — وجدي على شوفي طويلٍ مْعَرْقى
يلومني خطو الصبي المجون — ينْبِش وهو شاةٍ مع الناس برقا
اللي ليا شاف الوليمه بطون — ويضحك الى منّه من الزاد ترقا[2]

وأحيانا قد ينظم الرقيبة ما لديه من معلومات على شكل أحدية يتغنى بها لأصحابه. يقول السليك بن السلكة:

ياصاحِبَيّ ألا لا حي بالوادي — الا عبيد وآم بين أذواد
اتنظران قليلا ريث غفلتهم — ام تَعْدُوان فإن الريح للعادي

ويقول شاعر من مطير بني عبدالله:

الدرب خشم كْعيب وادنى ضرابين — ومن عند ساق لْيا رِكَز عظم عاجه
ومربّعات من سميرا لْيا التين — ومن خشم فغّانة لْيا ادنى العجاجه
ما عندها الا ناقلين الحواجين — ولها على الوادى الكبير اندلاجه

وقبل شن الغارة يتوقف الغزاة ليتدارسوا خطة الهجوم ويبدأ العقيد بتوزيع رجاله "**يْعَزِل قومُه**" إلى **مغيره** و**كمين** و**عصّايه**. **المغيره** هم الذين يشنون الغارة وينهبون الأبل، و**العصّايه** هم الذين يتولون ضرب الإبل المنهوبة "**الوسيق**"، "**الفود**" بعصيهم وسوقها نحو الجهة التي يريدون الهرب منها، و**الكمين**، ويسمى أيضا **الصابور** أو **المركي**، وهم أشبه بقوة الإسناد أو القوة الاحتياطية الذين يتولون صد هجمات النفير

المهاجمين ومهمتهم صد القوم الذين يحاولون استنقاذ الإبل بعدما تنهبها القوم المغيرة. **خلى جنبها فيه نطل العثاير**: الجنب هم الفرسان الذين يذهبون مع الإبل إلى المرعى لحمايتها ويقول إنهم استماتوا للدفاع عن إبلهم ولكن بدون فائدة. **المشقاص**: زند البندقية الذي يفجر الذخيرة.

(١) **يزم السراب**: يرتفع. **هدف العراقيب**: البواريد، وعقب البارود فيه انحناء واعوجاج "**مهدف**"، يقول إنه أدل من زناد البندقية الذي لا يخطئ الورود على حوض البارود.

(٢) **قطّرن الشنون**: انتهى الماء الذي في قرب الغزاة. **يضحك الى منه من الزاد ترقا**: يضحك حينما يمتلئ بطنه من الطعام ويصل الزاد إلى ترقوته.

"الفزوع" من أصحاب الإبل الذين ينفرون "يفزعون" محاولين استنقاذها من الغزاة: يفكّون خيل المغار من خيل الفزعه. وينسحب الكمين وفق خطة محكمة بحيث يتراجع بعض منهم ويبقى البعض الآخر يحمي ظهورهم ويشاغل النفير عنهم، ثم يتمترس المتراجعون في موقعهم الخلفي ويشاغلوا النفير ليعطوا رفاقهم فرصة للانسحاب والتمترس خلفهم، وهكذا بالتناوب. أما الزماله فلا يشتركون في القتال وإنما ينفصلون عن المغيرين قبل الغارة بليلة أو ليلتين ويبقون بأحمالهم من الماء والزاد بعيدا عن ساحة المعركة في انتظار عودة رفاقهم الذين يضربون لهم موعدا يتفقون عليه. وإذا كان عدد الغزاة قليلا فإنهم ينيخون ركائبهم بعيدا عن ساحة المعركة ويوكلون حراستها إلى واحد أو اثنين من رفاقهم ويتسللون متخفين بين الأشجار والأحجار "يْعَدون على البل مع الغَتار" ويشنون الغارة على الأقدام. ونظرا لإمكانية تشتت الغزاة وتفرقهم جراء الفوضى التي تصاحب الغارة فإنهم يضربون لأنفسهم موعدين في مكانين مختلفين، قريب وبعيد. موعد المكان القريب يسمى وعد الركاب، وهو عادة عند الركائب التي أودعوها مع رفاقهم أو عند الزماميل إن كان معهم زماميل، ومن يصل إلى هذا المكان ينتظر لمدة محدودة ومتفق عليها، وإن فقدوا أحدا من رفاقهم ولم يحضر إلى موعد الركاب ذهبوا لانتظاره في موعد المكان البعيد "الوعد الكذّاب".

ونجاح الغارة يتطلب توفر عوامل أهمها المباغتة والسرعة. الهدف هو خطف الإبل والهرب بها بعيدا قبل أن يتمكن أصحابها من جمع صفوفهم واستكمال تأهبهم لصد الغزاة واستنقاذ الإبل. وقد تفشل خطة الغزاة إذا رآهم الرقيبه من بعد وحذّر أهل البيوت مستصرخا: ظهورهن ياهل الخيل، عليكم غاره، فيلتقط الرجال أسلحتهم وتسارع النساء إلى الخيل لتفك قيدها، وزوجة الرجل، أو اخته، هي التي تعتني بفرسه وتحمل معها مفتاح قيده. ويلعب التوقيت دورا حاسما في نجاح الغارة. وأفضل الأوقات أول النهار حينما تتجمع الإبل وتسير دفعة واحدة باتجاه المرعى أو آخر النهار حينما تتجمع وتسير باتجاه البيوت، والمساء أفضل ليختفي الغزاة مع الغنيمة في ظلام الليل. أما الإبل المنتشرة في المرعى "النشر"، "الطرش" فإنه يصعب جمعها في غارة خاطفة والكسب في هذه الحالة يكون قليلا لكنه أسهل وآمن إلى حد ما لبعد الإبل عن بيوت القبيلة ورجالها. وفي الليل يصعب الهجوم على الإبل وسط البيوت وفك عقلها وإثارتها من مباركها وسوقها بين الأطناب المتمددة على الأرض والتي يتعذر رؤيتها في الظلام وتشكل إعاقة حقيقية. والغارة الصباحية تسمى صباح، ويقولون: القوم صبّحونا، والغارة الليلية يسمونها هجاد أو بيات وفي هذه الحالة يعمد الغزاة إلى العمود الأوسط في كل بيت يقتلعوه ليسقط البيت على من فيه ولا يستطيعون التخلص منه والخروج لمدافعة المهاجمين. والبعض يعتبر الغارة ليلا غدرا

لا يليق، خصوصا إذا كان القوم المستهدفون يمتون بصلة قرابة قبلية للغزاة (Musil 1927: 8-9, 47)، إلا أن الغزاة قد يضطرون لذلك إذا أحسوا في نفسهم ضعفا أو قلة في العدد أمام القوة المقابلة. وإذا شن الغزاة غارتهم فإنهم لا يستميتون في سبيل الحصول على الإبل وإذا واجهوا مقاومة عنيفة من البداية ووجدوا أن أهلها مستعدين للقائهم تركوها وهربوا. كما أن المدافعين كذلك لا يستميتون في الدفاع عن إبلهم إذا تبين لهم أن لا فائدة من ذلك وأن القوة المهاجمة فوق طاقتهم "قومٍ حمرا". وإذا كان أهل الغزاة قريبا فإنهم في حالة النصر لا يكتفون بسوق الإبل والخيل، بل إنهم إيضا يسوقون الأغنام ويحملون البيوت وما فيها غنيمة لهم.

وفي الوقت الذي يتمكن فيه أهل الإبل من جمع صفوفهم وبعد أن تصلهم النجدة "الفزعه" من النجوع القريبة منهم،" إلى تلايمت الفزوع"، يكون الغزاة قد انسحبوا وأبعدوا وربما لفّهم الليل بظلامه الدامس. ومعرفة وسم ركائب الغزاة يساعد في معرفة قبيلتهم وبالتالي معرفة في أي اتجاه سينقلبون ويتبعهم أهل الإبل "يطلبونهم" على هذا الأساس، وربما أشعلوا المشاعل في الليل ليقتفوا أثر الغزاة الذين يسوقون الإبل في أقصى سرعتها وطاقتها ولا يتوقفون عن ذلك ليل نهار حتى يخرجون من ديار عدوهم ويصلون إلى مكان آمن. وإذا لم يتمكن أهل الإبل من اللحاق بالغزاة قبل أن يخفيهم الليل فإنهم يقدّرون المورد الذي سيضطر الغزاة للتوقف عنده للسقيا أو المكان الذي سيطلع عليهم فيه الصباح فيتجهون فورا إلى ذلك المكان ويترصدون لهم فيه "يْتَلقّفون لهم". والمعركة الشرسة لا تحدث عادة في المرعى أو في مراح الإبل ساعة خطفها، بل حينما يلحق أهل الإبل "الطلب" بالغزاة في اليوم التالي. وحينما يتقابل الفريقان تبدأ المناوشات والمطاردات والمبارزات التي قد تستغرق معظم النهار، إن لم يكن النهار كله. وإذا شعر الغزاة بأنهم أمام قوة قاهرة فإنهم يتخلون عن الإبل التي كسبوها "الجهامه"، "الوسيق" لكنهم يستبسلون في الدفاع عن ركائبهم "جيشهم"، "ركابهم" وعن أنفسهم "صار الطق عند الركاب والارقاب". وإذا قرب منهم أهل الإبل يضطرون إلى إناخة ركائبهم للنزول والتصدي للطلب وتشتيتهم ثم يركبون وينهزمون، وهكذا دواليك. ولربما قرنوا ركائبهم إلى بعضها بعضا حتى يجبروها على السير في اتجاه واحد ولا تشذ وتتشتت وحتى لا تستطيع خيل الأعداء اختراق صفوفهم فينخذلون وتضعف مقاومتهم. وإذا وجد الفريق الأضعف نفسه في موقف حرج وأحاط بهم الفريق الأقوى وحاصروهم "حالوا عليهم" فإنهم ينيخون واحدة من ركائبهم ويعقلونها غنيمة باردة للفريق الأقوى علهم يكتفون بها ويكفون عنهم، وهذه الناقة تسمى قْعَيّد ردّه. ومن الحيل التي يلجأ إليها أهل الإبل لتشتيت الغزاة وتفريق صفوفهم هو أن يعمّدوا أحدهم، قبل أن يعلم الغزاة بوجودهم ويتنبهوا لقربهم منهم، ليسوق عددا صغيرا من الإبل، يتراوح من الثلاث إلى الخمس، ويسمونه زريق،

ويتعمد المرور أمام الغزاة. وما أن يقع نظر عقيد الغزو على الزريق حتى يبادر مع نفر من قومه لاعتراضه ونهبه. ويستطرد سائق الزريق للعقيد حتى يبعد به عن قومه. ثم ينقض أهل الإبل على الغزاة الذين تضعف عريمتهم في غياب العقيد وتحل الفوضى في صفوفهم. وهذه من الخدع القديمة التي كثيرا ما لجأ لها عرب الجاهلية. يقول أبو عبيدة في النقائض عن يوم مُلَيحة أن بسطام بن قيس:

> خرج مغتزيا وذلك حين ولى الربيع واشتد الصيف وقد توجهت بنو يربوع بينهم وبين طَلَح فذُكر لأخريات بني يربوع أنهم رأوا منسرا فبعثوا مُرسَلا أخا بني حرملة بن هرْميّ بن رياح فأشرف ضَفرَة حومل (والضَفَرَة والعَقَدَة الحبل المتراكم من الرمل) فرُفِع له عشرون بعيرا يعُدُّهن عند طلحات حومل فحسب أنه ليس غيرهم والجيش في الخبراء دونهم (والخبراء التي تمسك الماء وتنبت السدر والجماعة خبارى) فكر يدعو ياآل يربوع الغنيمة فتسارع الناس أيهم يسبق إليها فجاءوا متقطّعين فسقطوا على الجيش من دون الطلحات في الخبراء فلم تجئ عُصبة إلا أُخذوا وقُتل يومئذٍ عصمة بن النجار بن ضباب بن أزنم بن عبيد (عبيدة ١٩٠٥/١: ٧٣).

وإذا حمي وطيس المعركة "**إلى عَسَم الطراد بينهم**" واجتلدوا في الميدان "**المحاس**" لا تسمع إلا أصوات الفرسان يهددون أعداءهم ويتذامرون فيما بينهم ويحظ بعضهم بعضا: **خيال الرحمن وانا خو نمشه، والله اللي ما شدّيتوهن بيومٍ مبارك، ذْعار السبايا وانا اخو دليّل، إلى ذلّينا من يهوش؟! اليوم اقرد الايام عليكم، يابعد اهلكم اليوم عليكم، خيال البلها وانا ابن مذود، تبون اباعرنا واباعركم عند اهلكم، خيال الكحَلا وانا ابن نابت، الى لحقناها وسيقٍ عطّفت، ياما فكّيت مثلهن من مثلكم، ياما فكّيته بستّه من ستّين، وين اخو صيته؟ فلان ياخلف امي وابوي، اجدع الخيال**. وإذا ضم الغزو أشتاتا مختلطة من فروع القبيلة وبطونها المختلفة فإن الرجل في المأزق ينخى أقرب الناس إليه من بين هذه الجموع: **فلان يالح رقبتي**؛ ويندب جماعته الأدنين باسم أقرب جد مشترك يجمعه بهم في خمسة أو في فصيل واحد: **وين اولاد صقر ياحق ابوي وجدي**.

إذا تمكن الغزاة من الهرب بغنيمتهم فإنهم لا يتوقفون إلا إذا وصلوا ديرتهم أو إلى منطقة يأمنون فيها من المطاردة. وحالما يصلون مأمنهم يلح الغزو على عقيدهم بأن يتوقف ويقسم الغنيمة "**يَعَزْل الفود**" فيما بينهم: **خلنا نتقاسمها ونقطع شف اهلها منها**، لأن الغزاة بعدما يتقاسمون الفود يذهب كل منهم في اتجاه مختلف ويتفرقون على نجوعهم فتتشتت الإبل ويصعب على أهلها استردادها، كما أن سوقها وهي متفرقة أسهل من سوقها وهي مجتمعة. وهناك عدة طرق لتوزيع الكسب واقتسام الغنيمة يكون الغزاة قد اتفقوا مع العقيد على أحدها قبل الهجوم. فإذا كان الغزاة ملفقين من عشائر مختلفة ولكل منهم عقيد فإنهم لا يتقاسمون الغنيمة، بل يطبقون مبدأ **كل مغيرة وفالها**، أو كما يقولون أيضا: **قومٍ تبارى ولا هي خِشرِ، كلٍّ كسبه له**، أي أن من كسب شيئا فهو له لا يشاركه فيه أحد. وكل من لمس ناقة برمحه أو عصاه أو عقد عليها عقاله أو غترته وقت الغارة فهي له، وعادة ما يُشهّد الكسّاب أحدا من

قومه على أن تلك الناقة له وأنه السباق إليها. وقد تحدث مشادات بين الغزو على أحد النياق كل يدّعي أنها من نصيبه "يتغابشون عليها" ويسمّونها غْباشه أو عشاوه. أما إذا كان الغزاة يتوقعون مقاومة عنيفة وأن الكسب لن يكون سهلا فإنهم يتفقون على أن يتشاركوا فيما يكسبون وذلك حتى لا ينشغلوا بحيازة الإبل ويصرفون همهم للقتال واثقين من أنهم في حالة النصر سيحصل كل منهم على حقه من الغنيمة.

وعقيد الغزو هو الذي يتولى مهمة تقسيم الغنيمة. ويتوقف نصيب الرجل على دوره في الغزو وكفاءته في تنفيذ المهام التي يسندها إليه العقيد وما إذا كان فقد فرسه أو راحلته في الغارة. فنصيب الفارس من العزل يختلف عن راعى المطية وعن الزمّال، كذلك الدليله والرقيبه والسبر والمدّب و"البواردي- كل له حق معلوم. وربما احتال الواحد منهم وعمد إلى إخفاء أحد الإبل الشاذة ليضمها إلى سهمه بعد القسمة دون أن يعلم العقيد بذلك. وأيا كانت طريقة العزل المتفق عليها فإن نصيب العقيد مضمون حسب التقاليد المتّبعة، وهو يختلف من عقيد إلى آخر، حسب اختلاف المكانة. ويحظى العقيد دوما بنصيب الأسد، مثله مثل السيد أو الرئيس في العصر الجاهلي الذي حدد نصيبه عبدالله بن غنمة الضبي في رثائه لبسطام بن قيس في قوله:

لك المرباع منها والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

المرباع ربع الغنيمة يأخذه الرئيس، والنشيطة أن ينشط، أي يأخذ، الرئيس عند الاقتسام العلق النفيس، والصفي الشيء النادر الذي يصطفيه لنفسه، وهو ما يسميه البدو الخزيزه، والفضول ما يتبقى بعد القسمة، وهو ما يسميه البدو العقبه. وقد يكون من نصيب العقيد عند البدو المتأخرين كل بعير تغير لون الوبر على دفتيه من آثار الرحل ويسمونه أبيض دفّ أو بعير الشداد، وقد يكون من نصيبه كل ناقة وضحاء، وقد يكون له الحق في أن يختار الناقة التي تعجبه لتكون من نصيبه "خزيزه" وكذلك العايده وهي التي تأتي بعد الخزيزة في النفاسة. ومن حق العقيد الهارج وتعني العبد، لو كان من ضمن الكسب (والبعض يقول إن الهارج هو البندقية لأنها تحدث صوتا عند الإطلاق)، والمارج، وهو الفرس الذي كسبوه بعدما سقط عنه فارسه ولا يعرفون من جدع الفارس. أما الفرس القلاعه، فإنها لمن يقلعها، أي من يجدع عنها فارسها ويأخذها منه عنوة. وعند الاقتسام يخير العقيد أصحابه بين أن يختار كل واحد منهم ناقة أو ناقتين ويكون الباقي، وهو ما يسمى العقبه، من نصيب العقيد، أو أن ينتقي هو من الغنيمة أولا ويترك الباقي لهم يتقاسمونه. وتتم القسمه بأن يأخذ العقيد عصابة كل رجل، أي العقال الذي يلفه على راسه، ويجمعها في يده ثم يحذفها على الإبل يمينا وشمالا ومن وقعت عصابة رأسه على بعير فهو من نصيبه، وما تبقى من الإبل يقسم بنفس الطريقة، وهكذا حتى تنتهي القسمة. وإذا ما تبقّى من الغنيمة بعد توزيعها عدد قليل من الإبل غير قابل للقسمة فإن العقيد يصيح برفاقه: مالحوا، وهي كلمة تقال عادة عند ما يطلب شخص من شخص آخر أن ينهض ليشاركه في طعامه،

فينقض القوم على ما تبقّى من الأبل ويتناهبونها ومن يسبق على شيء ويهرب به فهو له. وقد لا يحصل الشخص العادي من الغنيمة إلا على ناقتين أو ثلاث بينما قد يتعدى نصيب العقيد المائة ناقة، تبعا لحجم الغنيمة وتبعا لمكانته في قومه، إضافة إلى نفائس الخيل والإبل والسلاح. ويختار العقيد من الكسب ناقة للذبح "عقيره" ينحرها ويفرق لحمها على رفاقه. ويأخذ الرجال من دم العقيره ويخضبون رقاب الإبل التي كسبوها ويسوقونها إلى الحي وهم يغنون أغاني الكسب: **ياما حلى وسمٍ جديدٍ نجرّه // جر العذارى للثياب الرهايف، ياهيه يالَلا أو ياما قطعنا دونهن من زراجه// ترمي بها فرق الجوازي عيالها، ياهيه يالَلا**. أما إذا رجع الغزاة خائبين أو قُتل منهم أحد فإنهم يتلثمون ولا يغنّون أغاني الكسب، كما أنهم **يكفّلون** سفايف الخروج، أى يكفّون الأهداب التي يزيّنون بها خروجهم ويضعونها داخل الخروج. كما أن من عاداتهم أن القوم المنهوبين لا يوقدون نارا لعدة أيام إلا لو تمكّنوا من استعادة منهوباتهم. انظر إلى الأبيات الأخيرة من هذه المقطوعة لمريبد العدواني التي يصور فيها نفسه يقود منسرا من قومه لمباغتة الأعداء ونهب إبلهم وما يتحمله في ذلك من المشقة والعناء. ويشير في الأبيات الأخيرة إلى الفرق بين من يؤوب إلى أهله كاسبا ومن يؤوب إليهم خائبا:

لى ضاق صدري صبح الاثنين مدّيت … سمّيت بالرحمن وادليت بالفال
للكور فوق سْجِلّة الهجن شدّيت … تنبز مِباهِرها المصاليب وحبال
شَدّوا على الطوعات من حيث ما انويت … وْمَدّوا معي ربعي صعيبين الافعال
ولْيا ركبنا بالمَعادي تقاصيت … ابعِد مصابيح النضا وابجد اللال
كم ليلةٍ في نومها ما تهنّيت … النوم خلّيته بريره للانذال
وكم مرقبٍ وقت الضحى فيه عَدّيت … ارقب على نشرٍ ليا قَوّض المال
مرّات نلفي بالغنا والتصاويت … ننحى الرّوك بنحور عجلات الاهذال
ومرات نلفي والمزاهب مِباحيت … نطوى العمايم والمواجيف قِفّال[1]

وهذه أبيات للشاعر سليمان اليمني يصف فيها أحد غارات ساجر الرفدي:

حرٍّ شلع من راس سَقّان وانهام … يِهوي على ناحٍ ويصطي على ناح
هام العراق وقالوا الدرب قِدّام … وطالع على يمناه خَلْفات ولْقاح
ونوى على درب المقادير جَزّام … براس اللوى وادلى على المال سرّاح
واقفوا على الطوعات عجلات الاولام … قطعان ابن كردوس كسّاب الامداح
صَكّوا بهن صكّة على الزاد صيّام … حِل الفطور وقال سمّوا بالافلاح
لحقوا هل العرفا وطابور الاروام … فزعة قطين وبه عشاشيق طمّاح

(١) **صبح الاثنين:** يتفاءلون ببعض أيام الأسبوع مثل يوم الأثنين للانطلاق إلى الغزو. **تنبز مباهرها:** لسمنتها أباهرها عالية تزل عنها الأكوار. **بالمعادي تقاصيت:** أقطع المسافات الطويلة لشن الغارات البعيدة "القصيّة" على الأعداء. **أبعد مصابيح النضا:** تمسي ركابي في مكان وتصبح في مكان بعيد عنه. **ابجد اللال:** أفري المفازات غير آبه بالمخاطر. **النوم خليته بريره للانذال:** تركت النوم هدية مني لأراذل الناس. **نشر:** الإبل في المرعى. **قوض المال:** انطلق نحو المرعى. **ننحى:** نسوق بهمة. **الروك:** مفردها روكه الإبل المنهوبة. **بنحور عجلات الاهذال:** نسوق الغنائم أمام ركائبنا السريعة في سيرها. **المزاهب مباحيت:** مزاهبهم خالية من الطعام. **نطوى العمايم:** متلثمين لا نكلم أحدا ولا نلوي على شيء. **المواجيف قفال:** ركائبنا الموجفة ضامرة لطول المسير.

هــازوا ورازوا والــدخــن بــيــنــهــم زام　　　وشــافــوا ســهــوم الموت من دونهم لاح
وتلافتن حــرش الـعــراقــيب سِـجّــام　　　شَـرْهن على مـركـاض مـهـدين الارواح
وغــــدى لهم عــــقب النواديه نمنام　　　وانيــابهم من حــامي الســوّ كــلاح
واقـفوا مـعـيـفينٍ عـقب ضـرب وزحـام　　　كم من عــديمٍ باللقــا قــفــوهم طاح[١]

ويبرر الغزاة نهبهم لإبل الآخرين بأن هذه ممارسات تقرها أعراف الصحراء، فهي أشبه بالقروض والأسلاف المتبادلة فيما بينهم والتي سوف تُسترد وتُستوفى إن عاجلا أو آجلا بحيث يتعادل فرقاء النزاع على المدى الطويل، كما سبق وأن بينا. كما نجدهم في أشعارهم يسوقون مبررات يؤكدون فيها على أنهم ينهبون مال البخيل والشحيح ليوزعوه على المحتاجين والبؤساء، مثلهم في ذلك مثل الشخصية الأسطورية روبن هود Robin Hood. فهذا شليويح العطاوي يقول إنه ينهب إبل البخيل الذي لا يقدم القرى للضيوف ولا يسأل عن جاره ويساعده إذا احتاج:

يالله طلبــتك من حــلال البــخــيلين　　　اللي على الماجــوب مــا شب ناره
اللي نبــاه لخــاطر الله يجي شين　　　وشـبـحـه طفـوحٍ عن مـداخـيل جـاره

وتقول أبيات من قصيدة منسوبة لشايع الأمسح يمتدح ذلوله:

أبي عليــهــا نقــضــة الجــزو غــزوه　　　يا بـثّن الخــفــرات غــاوي دَلاله
نبي عليــهــا ذود قنٍّ مــقــصّــر　　　قليل الحــســاني قــاطعٍ بيــعــياله
بخـيل على الجـيـران والضـيف يا لفى　　　يمناوه بالمدّات مــا اعطت شــمــاله

ويقول ابن قويفل يصف نفسه:

صــديق صــعلوكٍ قليل زمــايله　　　وعــدوّ مــالٍ كــثّــر البــخل نوقــه

وهذا ليس مجرد ادعاء بل إن الغزاة حالما يصلون إلى الحي يتوافد عليهم أقاربهم وبني عمومتهم يطلبون منهم شيئا مما كسبوه "يْتَحَذّونهم"، وربما وزعوا الغنيمة كلها وذهبت حذايا ولم يبق منها في أيديهم شيئا. انظر إلى البيت الأخير من هذه المقطوعة قالها شبيب ابن مجلي المطيري في إطراء صاهود ابن لامي:

كم فــاطرٍ صــاهود بيّــد جــهــدها　　　عــقب الشـحم والزين يلثع حــفــاها
كم هجــمــةٍ بالقــيض طوى عْـدَدْها　　　قــادت ولا ردّت على من رجــاها[٢]

---

(١) **انهام**: اندفع بهمة. **يهوي**: ينطلق مسرعا. **يصطي**: يهجم بقوة وشجاعة، من السطوة. **ناح**: ناحية. **جزّام**: مصمم. **ادلى**: هجم. **الاولام**: السير السريع. **هل العرفا**: عزوة قبيلة السبعة الذين نهب ساجر إبلهم ونخوتهم "**خيال العرفا**". **طابور الاروام**: قبيلة الخرصه من الفدعان جماعة ابن قعيشيش يلقبون الروم تشبيها لهم بعساكر الترك لشجاعتهم وثباتهم. **فزعة قطين**: أهل القطين من السبعة هبوا لاستنقاذ إبلهم التي نهبها ساجر. **عشاشيق طماح**: من بين فرسان السبعة فتيان عشاق والعاشق عادة يستميت في القتال ويبدي شجاعة خارقة لتعجب به فتاة أحلامه. **لاح**: تلوح. **حرش العراقيب**: الإبل أخفافها حرشاء، يقول إنها تلافتت وأدارت رؤوسها نحو أصحابها كأنها تتوسل لهم أن ينقذوها من الغزاة. **شرهن**: من الشره والعشم والتوقع. **النواديه**: ندب بعضهم بعضا بصوت مرتفع. **نمنام**: الأصوات الخافتة بعد أن اشتدت عليهم وطأة القتال من الغزاة وبدأ اليأس يدب إلى قلوبهم. **كلاح**: كالحة. **عديم**: شجاع.

(٢) **بيّد**: أباد. **يلثع حفاها** : يسيل الدم من خفها لطول المسير ووعورة الطريق والمخاطر. **طوّى عددها**: نهبها وطوى أهلها العدة التي كانوا يستخدمونها لجذب الماء لها من البئر وريها لأنهم يئسوا من استردادها.

والى كسب نوماسها ما حسدها يمناه تعطي كل يمنى ملاها

وإذا مات منهم فارس مشهور أو عقيد قوم بعيد الغزوات رثوه مذكرين بأن خيلهم وركائبهم استراحت حيث لم يعودوا يشدونها ويغيرون عليها، كما يذكرون أعداءه بأنهم استراحوا منه وأصبح بإمكانهم رعي إبلهم أينما شاؤوا فهي لم تعد عرضة لغزواته. يقول جرير:

رأيت جياد الخيل بعدك عُرّيت وحُلّت رِحال اليعملات المحانق

يقول يزيد بن الصقيل العقيلي:

ألا قل لأرباب المخائض أهملوا فقد تاب مما تعلمون يزيد

ويقول ابن سويرح يرثي صنيتان ابن شميلان الملقب "لوفان" لكثرة مغازيه وهو من فرسان القلادان من بني رشيد:

ياطير بشّر نازل «الحسو» يرتاح ينزل بقطعانه بروس المَنادي[1]
بشّر هل الغثمه وأهل نفي ووضاخ ليا فجّ وام فجيج و ام المعادي
لا والله الا توّ ما هجننا ارتاح بَرْيَت خَفافه عقب ماهي بياد

لا يشغل ذهن البدوي أمر مثلما يشغله الغزو الذي يستحوذ على اهتمامه ويلون تفكيره ونظرته إلى العالم من حوله. الغزو ديدن البدو وهجيراهم ويصعب تصور حياتهم بدونه. إنه وسيلة من وسائل تكيفهم مع تقلبات الحياة في الصحراء. يقول ديكسون "إن الغزو يظهر صلابة الرجل وشجاعته ومهارته، ولذلك ينظرون إليه باحترام ويشجعون على ممارسته" (Dickson 1949: 341). ينشأ البدوي منذ نعومة أظفاره وهو يسمع قصائد الغزاة وسوالف الغزو المثيرة التي يتعلم منها أصول هذا الفن وأسراره والتي تلهب خياله فيشب وهو يحلم بمرافقة الغزاة لعله يكسب مثلما يكسبون ولعله يحقق من الأفعال الجريئة والمواقف البطولية ما يستحق الذكر والإشادة ويلفت إليه الانتباه ويشكل موضوعا لقصيدة أو سالفة يفتخر بها وتخلد اسمه مثل هذه الأبيات التي قالها حرفاش ابن ناشي الهاجري من الكدادات من آل محمد يفتخر بأن ذلوله التي يغزو عليها لم يدفع فيها ثمنا وإنما كسبها من الأعداء والمعركة محتدمة بين الجموع:

لي فاطرٍ زينٍ بها خافق الطوق تزهى الجنايب في ظهرها جدادِ
ملحا معنّقها من اللجف منتوق خْلافها كنه عراض التوادي
لا جاتني ورثٍ ولا جاتني سوق ولا عرّضوها الجلْب صوب البلاد
خذيتها والعج متركّزٍ فوق عند الطعون وداهكات الزبادي

الغزو بما فيه من مخاطر ومواقف صعبة يوفر الفرصة للمرء كي يستعرض أمام الآخرين رصيده من الفروسية والمروءة والنخوة والشهامة والإيثار، وغير ذلك من الصفات الرجولية. يكاد يكون الغزو هو الطريق الوحيد المتاح أمام البدوي ليس فقط

---

(١) **المنادي**: مفردها **مندى** وهو المرعى القريب من موارد الماء.

للكسب المادي وإنما إثبات الجرأة والعصامية وتحقيق مكانة بين رجال القبيلة وكسب احترامهم وتقديرهم. وعقيد الغزو لا يهمه الكسب المادي بقدر ما يهمه أن يبرهن على جلده وجرأته. الأهم من كسب الثروة هو كسب الشهرة والمكانة وإثبات القدرة على التخطيط الاستراتيجي والقدرة على التصرف في المواقف الصعبة وعلى امتلاك الحظ وصفات القيادة وزعامة الرجال والقدرة على إرضاء الجميع وعلى العدالة في تقسيم الغنيمة. الغزو هو المدرسة التي يتخرج منها القادة في المجتمع البدوي. والغزو هو فرصة البدوي ليبرهن على شجاعته، والشجاعة من أهم القيم التي يحترمها البدو، وهو كذلك فرصته للكسب الذي يمكنه من مزاولة الكرم، والكرم أهم قيمة يحترمها البدو. الكرم والشجاعة تحققان للإنسان الذكر، بمعنى أن تلهج الألسن بذكره وتشيد بأفعاله. الثناء والذكر الطيب من أهم الأهداف التي يسعى البدوي إلى تحقيقها في حياته ويأمل أن تبقى له بعد مماته. يقول تشارلز داوتي:

> أتكلم كثيرا عن الكرم العربي، لأنني غالبا ما سُئلت عن ذلك في أوربا ومن قبل أشخاص لهم قيمتهم. لقد شهدت أن الكرم عند أهل بيوت الشعر، الاحتفاء واللطف مع الغريب وعابر السبيل في بلاد لا تعرف إلا الخوف والفقر والشقاء هو بمثابة الواجب الديني. وهذا ما أكده لي أيضا أهل المدن الذين قالوا إن مرد ذلك الرغبة في تحقيق السمعة الطيبة التي ينشرها المسافرون في طريقهم، حيث أن المضيف التالي سوف يسأل ضيوفه: من استضافكم ليلة البارحة، وهل أكرم مثواكم؟ (Doughty 1921/II: 259-60).

إذا برهن الفتى على شجاعته تردد ذكره على ألسن القوم في منتدياتهم ودرج اسمه على شفاه الجميلات وأصبح أحدوثة الحي. وفي الأبيات التالية يلج جهز ابن شرار، برشاقة عجيبة، إلى موضوع الغزو وذلك من خلال الغزل ليؤكد أن قلبه متعلق بالغزوات واكتساب المجد والسمعة:

الود كان انه تهيّا بالاوفاق … وان كان كذب فخِسَّرٍ تابعينه
لى شفت لك زرعٍ على جال مطراق … اخبر ترى ان اهل الهوى ساهجينه
والخيزران اخير مع كل سوّاق … لا شك مصلوحه لمن قاضبينه
ترى الهوى صفرًا تِزَغْوق تِزِغْواق … تهوي اهواي مْوَحّشٍ مطِلْقِينه
شيهانةٍ توهف على برق الاشناق … لى طالعت جولٍ تْقَطّع منينه
اخترت عن طرد الهوى عرية الساق … ليا قلّطوا سبّارهم خابرينه
سبّارهم حذروف قرمٍ ليا واق … ولا سِبّروه الا انهم عارفينه
وردّ الْهم المردود من حيث ما واق … رد الخبر من حيث هم موعدينه
قال اقدموا ياربع مع حد الادراق … قدّامكم بوشٍ هَلِه حاضرينه
وشافوا لهم بدوٍ يوالون الاشفاق … والموت عند ادباشهم محتسينه
وتَعَصّبوا بظهورهن كل مزهاق … واستظهروا لبسٍ لهم شايلينه
وادّبهم المدّب على قد الادراق … بظهور زلبات الرمك مع هجينه
وعدى بهم شيخٍ على الصِّحّ ما باق … دايم معزٍّ لابةٍ تابعينه
ولحقوا طلب بدوٍ يوالون الارهاق … والموت دون اقطاعهم واصلينه

للبــوش هجّــاجٍ وللهــوش فــهّــاق　　　واللي يماري ربعــتي مــتــعــبــينه
راعــوا على الفـزعــه وجـا زرق واعــلاق　　　وكلٍ يعِـــــدّ اللـي تْعَـــــقِّب يمينـه[1]

وقد تحول الغزو على يد بعض الشعراء من ممارسة فعلية إلى موضوع شعري يرسمون لنا من خلاله صورا ومشاهد من هذه المغامرة المثيرة. وهذان مشهدان يرسمهما ابن سبيل لقوم من الغزاة خطفوا عددا ليس كثيرا من الإبل، شرشوح في المشهد الأول وشمشول في المشهد الثاني وكلاهما بنفس المعنى، وفرّوا بها، فأشعل أصحاب الإبل مشعلهم لاقتفاء أثر الغزاة وهبوا في طلبهم. ولما رأى الغزاة المشعل قصدوا جبلا "ضلع" للالتجاء إليه والاحتماء من الطلب "زابنينه". وللتمكن من الهرب اطّرد الغزاة الإبل الفتية والنشيطة من كسبهم "خفافه" وتخلوا عن الإبل البطيئة وتركوها تهيم في الصحراء "تدِرّج" مثل الأشجار المتناثرة "الدوح"، واضطر الغزاة إلى هذا الإجراء لأن ليس معهم من يحمل بارودا "مبندق"، وتواصوا وحذروا بعضهم بعضا من التشتت والابتعاد عن بعضهم البعض لأنهم عرفوا من وسم ركاب الطلب أنهم أعداء حريصون على قطع رقابهم وسفك دمائهم "قطوع":

ياتل قلبي تل ركبٍ لشــرشــوح　　　ربعٍ على تالى الدبش خــاطفــينه
شافوا وراهم مشعل الشيخ له ضوح　　　وتنحّـــــروا ضلعٍ زمى زابنينه
شلّوا خــفــافــه وادّرج كنه الدوح　　　أيضــا ولاش مــبندقٍ مــردفــينه
قالوا ترى من فاخت الجيش مذبوح　　　ربعٍ قْطوع ووســمــهم عــارفــينه

ويعيد ابن سبيل رسم الصورة في قصيدة أخرى مع إضافة بعض التفاصيل والمشاهد:

ياتل قلبي تل ركبٍ لشــمــشــول　　　ربعٍ مــشــاكــيلٍ على كنّسٍ حــيل
شافوا وراهم مشعل الشيخ مشعول　　　يوم ابرَهَزّ الليل شــافــوا رجــاجــيل
شافوا وراهم زول واقفوا كما الجول　　　جــول النعــام اللي تقــافــا مظاليل
يوم خْطفــوهن روّحن طفّح جــفــول　　　كنّه يرمّى من تحــتــهن هدامــيل
أو تل حـصن مــسـرّب القـيض بحلول　　　كــثح النجــوم وفــاخــتــوه الزمــاميل
في مــاقعٍ مــا بين قــاتل ومــقــتــول　　　طاحت حـــذاها والموارد مــداهيل

---

(١) **خِسّر**: خاسرون. **مِطراق**: طريق. **ساهجينه**: طرقوه وخبروه قبلك. يقول إن الخيزران طري ولدن وجميل لكنه كذلك في يد من يملكه ويمسك به، أي ما الفائدة أن يعجبك ما ليس في يدك ولا تملكه، والخيزران هنا يرمز لجسم الفتاة الرشيق. **صفرا**: فرس لونها أبيض. **تزعوق**: تتخايل في سيرها. **تهوي**: تنطلق. **موحّش**: طير الصقر الحر. **شيهانة**: أنثى الصقور، والشيهان من السلالات الثمينة. **توهف**: تهجم من علَ. **برق الاشناق**: طيور الحباري. **جول**: سرب. **تقطع منينه**: تفترسه بشراسة. **عرية الساق**: الفرس ساقها شعره نزر. **سبارهم**: رائدهم. **حذروف**: حاذق ومتمرس. **قرم**: شجاع يعتمد عليه. **واق**: أطل وأبصر. **الادراق**: مناطق التسلل الخفية. **بوش**: النعم في المرعى. **أدباشهم**: إبلهم. **مزهاق**: سريعة ونشيطة. **لبس**: ما يلبس من لباس الحرب مثل الدرع والطاسة. **المدب**: من يصدهم عن الهجوم حتى يأمرهم العقيد بذلك ليهجموا هجمة واحدة. **زلبات الرمك**: الخيل مكتلمة النمو وهي لذلك في أوج قوتها ونشاطها. **ما باق**: لا يغدر. **لابة**: قوم، جماعة. **للبوش هجاج وللهوش فهاق**: انقسم المهاجمون قسمين؛ قسم يسوق الإبل المنهوبة هاربا بها، وهو **الهجاج**، وقسم يقاتل ليصد أهلها الذين يحاولون استردادها. **زرق واعلاق**: طعان. **كل يعد اللي تعقب يمينه**: بعد انفكاك المعركة كل يحكي ما فعله وما حدث له.

خـــمسٍ مـــســـيـــرتـهن ولا طالعن زول **وهـادنّ عـــقب مـــلافخ العـــرف والـذيل**
تشـــاوروا مـــا بين عـــاذل ومـــعـــذول **والـعـــد الادنى حـــال دونـه مـــحـــاويل**
تـخـــيّـــروا من طيّب الـفـــود زعــجـــول **والمنـقطع خلّوه مـــثـل المخـــايـيل**[١]

ويقول يصف مشهدا من مشاهد المعركة:

يـاونّـتـي ونّـة طـعـين الـشـطـيـــــره **في سـاعـةٍ يوخـذ طمـعـهـا عـشـاوه**
خلّي نـهـــار الكون وسط الكســـيـــره **مـــــــا لـه ولـد عـمٍّ ولا لـه دنـاوه**
ولا يعـــرف الطالع من ايّة عـــشـــيـــره **من كل بدوٍ نـوّهـم بـالـعـــــتـــــاوه**[٢]

ويقول عبيد ابن هويدي الدوسري:

ياتـل قـلـبـي تـل خـطـو الـوســـــايـق **شـمـشـول ذود وشـعْـثـروه المشـافـيق**
فـــيـهـم شـفـاحـه واقـتـفـاهـم بيـارق **ولحق الطلب وحْظوظهم بالتـــوافـــيق**
صـــاحـــوا عليـــهم نطّلوا بالعـــلايق **ومن غـيـــر بصـــرٍ جنّبـوه الطواريق**[٣]

الغزو والإبل

المعالجة الشعرية للإبل لا تقتصر على دورها في بث القصائد وتوصيل الرسائل وقطع المسافات التي تفصل بين المحب وحبيبه أو بين الشاعر وممدوحه، كما بيناه في الفصل الذي تناولنا فيه رواية الشعر وتداوله، إذ لا يقل أهمية عن ذلك دورها في الغزوات والمغامرات اللصوصية. الإبل أعطت البدو قدرة فائقة على التعبئة والتجييش لشن الغارات أو صدها. حركية الإبل جعلت منها وسيلة مثلى يمتطيها الغزاة يجتازوا على ظهورها المساحات الشاسعة من الصحاري الموحشة والمظامي التي

(١) **ربع مشاكيل:** جماعة من الرجال الشجعان الأشداء. **ابرهز الليل:** انقشعت ظلمته قبيل الصبح. **طفح جفول:** مسرعة في الهرب كأنها تطير ولا تلامس أقدامها الأرض. **كنه يرمى من تحتهن هداميل:** لشدة سرعتها تحذف مناسمها الحصا من خلفها ويتطاير مثل قطع الهدوم "**الهداميل**"، أي الملابس البالية. **مسرب القيض:** القيض الذي يكثر فيه السراب لشدة وهج الشمس. **كثح النجوم:** أنواء القيض التي تكثر فيها رياح السموم المثيرة للغبار. **فاختوه الزماميل:** الزماميل هم من ينقلون على إبلهم الماء والغذاء للخيل وركابها لكنهم أفختو ركاب الخيل، أي خالفوهم الطريق وذهبوا جهة أخرى وفقدوهم فلم يعد معهم لا ماء ولا طعام. **طاحت حذاها:** سقطت أحذية الخيل التي تقي حوافرها من الحجارة والأرض الصلبة والوعرة ولذا أصبحت حوافرها تؤلمها ولم تعد قادرة على الجري السريع. **والموارد مداهيل:** لا يستطيعون ورود موارد الماء لأنها مأهولة بالأعداء. **هادن عقب ملافخ العرف والذيل:** هدأت الخيل وخارت قواها بعد أن كانت مليئة بالنشاط والحيوية. **العد الادنى حال دونه محاويل:** الصحاري الشاسعة والمفازات "**محاويل**" تفصل ما بينهم وبين أقرب الموارد لهم. **زعجول:** عدد قليل. **والمنقطع:** ما لا تستطيع مواصلة السير. **خلوه مثل المخاييل:** تركوه هائما في الصحراء مثل قطع الغيم المبعثرة في السماء.

(٢) **الشطيره:** السلاح الشطير حاد السنان. **نهار الكون:** ساعة المعركة. **الكسيره:** الهزيمة المنكرة. **عشاوه:** أن يأتي من هو أقوى منك فيستولي على ما كسبته ويدّعيه لنفسه. **دناوه:** ليس معه في هذه المعركة التي سقط فيها مطعونا أقرباء يحمونه ويهبون لإنقاذه. **ولا يعرف الطالع من ايّا عشيره:** هناك أناس كثيرون يراهم هذا الجريح لكنه لا يعرف من أي عشيرة هم ولذا فهو في حالة فزع وخوف منهم. **العتاوه:** من العتو والجبروت.

(٣) **الوسايق:** مفردها "**وسيق**" وهو الكسب من الإبل يسوقه الغزاة بعدما اختطفوه. **شعثروه:** شتتوه. **المشافيق:** شديدي الحرص والطمع في هذه الإبل المنهوبة. **شفاحه:** زيادة الحرص والطمع. **نطلوا بالعلايق:** رموا بعض ملابسهم للتخفف منها استعدادا للمواجهة والقتال. **من غير بصر جنبوه الطواريق:** من دون دراية ولا خبرة اجتنبوا الطرق المعروفة والمعبدة طلبا للهرب والنجاة بكسبهم.

تفصل ما بينهم وبين أذواد القبائل المعادية التي يتلهفون على نهبها؛ والإبل، في الوقت نفسه، هدفا نموذجيا للنهب حيث يسوقها الغزاة أمامهم مستفيدين من سرعتها وقدرتها على قطع المسافات الطويلة وتحمل الجوع والعطش.

لو لم تكن لهم إبل ولو لم يمارسوا الغزو فإنه يصعب علينا أن نتصور مواضيع أخرى يمكن للبدو أن ينسجوا منها سوالفهم وينظموا قصائدهم. إذا ضمك مجلس من مجالس البدو واستمعت إليهم يروون السوالف والقصائد عن المغازي وعن الذابح والمذبوح "**أيام مصافق الغارات**" يخيل إليك أن طرق الصحراء ومواردها تعج بالغزاة "**تنوس**" ما بين **مغير**، أي في طريقه إلى الغزو، وما بين **منكف**، أي عائدا من الغزو، ويخيل إليك أنه لا هم لهؤلاء البدو إلا شن الغارات ومباغتة إبل الأعداء في مفاليها والهرب بها في جوف الصحراء بعيدا عن أهاليها الذين حالما يسمعون أصوات الرعاة يندبونهم: **ظهورهن ياهل الخيل، عليكم غاره، أباعركم وِخْذَت**، حتى يسارع كل منهم إلى سلاحه وفرسه ويلحق بالمعتدين لاستنقاذ الإبل المنهوبة. حالما يعود الغزاة إلى مضاربهم تبدأ في التبلور والتشكل على ألسنتهم **سالفة** تحكي مغامرتهم وما حدث لهم وربما تخلل السالفة بعض القصائد التي قيلت لتخليد موقف معين أو حادثة مثيرة وتشيد بقدرة ركائبهم على التحمل وقوة خيلهم وسرعتها وتشيد بالبطولات التي أبداها فريق الغزاة.

من يهم بمرافقة الغزو يحتاج إلى ناقة صلبة قوية مدرّبة ومذللة وسريعة العدو. ومن هنا جاء اهتمامهم بسلالات الإبل النجيبة والعناية بها وترويضها على قطع الفيافي والمفازات الموحشة. السلالات النجيبة سريعة التعلم، سهلة القياد، لينة الطبع، وإذا ما تآلفت مع صاحبها الذي دربها وعسفها أصبحت مطيعة له وفية معه فلا تبرك ولا تثور إلا إذا استوى على ظهرها أو عند سماع صوته، ولو ركبها غيره لما انقادت له. تمعّن في هذه السالفة التي استقيتها من أحد الرواة:

> ظليّل ابن شعلان اغار بالصحن على سنجارة معهم محمد ابو عبيْد ابن مصبْح يوم هجّن النياق ما قضب الا الرحول، رحولهن ملحانٍ وتقفّتهن خيل الرولة، وتقفتهن الروله وهو يركب الرحول يا مير الرحول رحول ملحا متقطّعه يا مير معهم الطياحه المعيّنه ذلول لمحمد وهو يْدَلّي يصيح، والى معه له قصيرة عصملي، وهو يْدَلّي يصيح ويندبهن. يا مير الذلول تِغْليه مثل روحَه. وهي تَلَحْلَح الذلول قفو البل، هم صاكّينٍ به خيل، وهي تلحلح، تلحلح، تلفّت، ويوم انهم ضيّقوا بَه وهي تِطِبّ الى باركه. وهو يجيك يدوهي لَه: الطياحة ياعظام امي. وهي تدلّي تِرِصّ ثفنته وتْعَرِك كبده على الارض، نخّجَوَه بله قديمي مع فخذه الروله وخلّوَه، يبونه تثور وعيّت. يوم انه جاه وهو يحوّل من الملحا وهو يلوّح بظهره معه له قصيرة عصملي وهي تطير، وهي تفوع وهو يْدَلّي يكرخهم وهم يخلون الدبش بمواقفه.

يقول بيرترام توماس عن هذه الإبل "دربوها على أن تنهض مسرعة حالما تحس بأدنى ملامسة من راكبها لظهرها . . . وطالما أن خيزرانته مركوزة عند رأسها في الرمل وطالما أنها ترى بندقيته ملقاة على الأرض ستظل باركة بهدوء. ولكن ما أن

ترى يده تلتقط هذه الأشياء حتى تبدأ تتململ استعدادا للنهوض" :Thomas 1932) (286. ومن تطبيع الإبل المعدة للغزو تعويدها على الكر والفر في الغارات وعلى المناورات التي تجنب راكبها الخطر وأن لا تجفل من صوت الرصاص وتتحاشاه بأن تبطح رقبتها على الأرض وتعرف متى تقف ومتى تتحرك ومتى تفر ومتى تثبت. وراحلة الغزو متعودة على كتم رغائها حتى لا تلفت انتباه الأعداء إلى طريق راكبها ومكان تعريسه.هذا النوع من الإبل هو الذي يعنيه جروان الطيار في قوله:

دنّيت لي هجنٍ هجاهيج عيرات — خذن بنا عقب المقيل التكاعِ
حيلٍ يبجن الدو ما هن هزيلات — مفخّرات عظامهن بالرضاعِ
ان صبّحن عقب السرى تقل هرفات — تنقد عليهن مشيهن بانخراع
بنات هرشٍ للمطارش منيعات — من ساس هجنٍ بنتهن ما تباعِ
أدبّهن المدّب وجنّك مغيرات — وياما انقصب بالخرج من عقل راعي
جبنا نياق بالمفالي مقيمات — وضحٍ مواليفٍ لصوت الشياعي
وضح الوبر ما هن من الوضح بهقات — كدرٍ تقل متمرّغاتٍ بقاع[١]
وسومهن بخشومهن تقل اشارات — مثل عصافير الطيور المقاعي

ويقول ناصر الفقيدي السبيعي من الجبور واصفا عنايته بذلوله وأنه لم يقتنيها للزينة ولا للقنص وإنما للمغازي والغارات البعيدة مع عقيدهم سالم.

يافاطري لى شفت حالك يزيدِ — يزيد حالي يامضنّة فوادي
ياطول ما عرّيتها فى الشديدِ — ترعى زهر عشب الوسوم الجداد
ما نيب قانيها لخرجٍ جديدِ — ولا لطيرٍ في ليال الهداد
أبغي الى من ماج عنها العقيد — والشوف دونه مجرهدّ الحماد
لي هي تمدرى بي سواة الفريدِ — لى اخطاه رمّايٍ ظريف المعادي
مع سالم الحامي عقاب البليد — ذيب الخلايا مقرعات التوادي[٢]

من خلال الغزو تتجلى العلاقة الوثيقة والاعتماد المتبادل بين البدوي والذلول لدرجة أن محبته لها تطغى على محبته لفتاة أحلامه، كما يقول شليويح:

أمسيت ما للودّ عندي مَرَسّا — ياكود ودّ الفاطر ام المثاني
الفاطر اللي كن ريحة عبسّا — ريح الشمطري فوق صافى الثمانِ
حمرا ليا نسّيتها بالمنسّه — تهذل كما سبع الخلا المهذبان
ناوين قطعانٍ عليهن مرسّه — قطعان بدوٍ حافهن دْعجاني

يمضي البدوي جل عمره معتليا كور مطيته يجوس الفلوات ويدوس الأخطار بحثا عن الغنيمة وطمعا في الكسب. تصل هذه العلاقة ذروتها حينما يتخيل شليويح

(١) **ياما انقصب بالخرج من عقل راعي**: إذا اشتد جري الإبل خشوا على عمائمهم وعقلهم أن تطير في الهواء وتسقط فيخلعوها ويضعوها في الخروج. **بهقات**: يصف لون الإبل بأنها وضحاء لكنها ليست بهقات، أي ليست شديدة البياض وإنما كدراء كما لو أنها تمرغت بالتراب.

(٢) **عرّيتها فى الشديد**: عرّيتها من الرحل ولم أركبها وقت الربيع بل تركتها ترعى لتختزن في سنامها الشحم والطاقة استعدادا لوقت المغازي. **الفريد**: الظبي إذا أخطأها الرامي وهربت مسرعة، يصف سرعتها. **مقرعات التوادي**: الإبل، والتوادي هي الأعواد التي يربط بها ضرعها.

العطاوي نفسه محزوما على كور مطيته لا يبرحه:

يامل قلبٍ عــــانق الفطّر الفــــيح كنّه على كــــيــــرانهن مْــــحَــــزومِ

مــا اخلف وعــدهنّه يقَع تخلف الريح والا يشــد الضلع ضلع البـــقــــوم

أو حينما يتمنى غريب النبيطي السبيعي أن يخط قبره على ظهر راحلته:

لي فـــاطرٍ فج الذراعين عـــيـــره ياليت قــبـري خط لي في نجــيــبــهــا

أو حينما يفضل رجا الشمالي الهاجري ملازمة كور المطية على مجالسة الحسناوات:

حنا بني هاجــرٍ خِـــلان اشِــدّثْنا مــا حن بخــلان مــدقــوقــات الالعــاسِ

ويقول هاجري آخر هو ناصر ابن هميله الهاجري:

فـــثْــرَت جنوبي من مـــلاوى الشـــدادِ من كـــثــر مــا نكثـر عليــه التــملمــال

بل إن غانم ابن جميعان أقسم لي أنه يغلي ناقته كما يغلي أمه ولما ماتت رثاها بقصيدة من خمسة عشر بيتا. قال لي غانم:

هذا، طال عمرك، سنة الغبار نزَلت مْغيرا سنة الغبار الله لا يعيده. حَفْيانات النياق وتزبّنت النفود والبل راحت، ذْهَبَت كلَّه. وطرّشت قصيرٍ لي معه ٨٣ ريال فضه، قلت له هات لنا طعام. يوم جا والى مير ما من صمايل. قال يافلان قَحَط، والله ان مد العيش انه باثْنْعَشَر ريال، الصاعين، صاعين العيش باثْنْعَشَر ريال. ذلولٍ لي طرّشْتُه عليَه، والله ان ما هي ضعيف، ومثل غلى امي، مثل غلى أمي، وهملّته. ويجين هكالواحد قال: الله واعلم انه هي بْلَه جذع غضاة يم سود يم هكالديره. متنطّحَة له غضايْه وجاية تبي تثور يامير مِنْتَسْفه. جان الخبر والى والله العظيم، عظيمٍ على امّتُه ياولد من لا تاكله النار انه مثل غلى امي، ايبالله البليل. وانط راس الطعيس، طعيس خوعا وادلّي ابكي، قلت لو كلهن مْمَوّتات ولا هي. قلت:

مل قلب بين الاضــــــلاع بادي دلّى يجض وعــــذبن باقــــتــــلابه

ولطول ملازمة البدوي لناقته في الحل والترحال وفي المغازي نشأت بين الأثنين علاقة حميمة وألفة تصل إلى حد أنسنة هذا الكائن والتماهي فيه. يطلق البدوي على ناقته أسماء مثل البشر ويعرف طبيعتها مثلما يعرف طبائعهم. يخاطبها ويناجيها مثلما يخاطبهم ويناجيهم. يتكلم باسمها وتتكلم باسمه ليصبح كل منهما صدى الآخر وصوت ضميره. ومثلما كان الكثير من شعراء الجاهلية يستهلون قصائدهم بعبارة "ياصاحبَيّ" أو "خليلَيّ" نجد شعراء البادية في الأزمنة المتأخرة يستهلون قصائدهم بعبارة "**يافاطري**".ولقد تحولت الناقة في عين البطل إلى أنا أخرى alter-ego يعبر من خلالها عما يعتلج في صدره من هموم وأحزان أو طموحات وآمال فيخاطبها أو يتكلم بلسانها وهو يريد نفسه وذلك مجازا واتساعا في الكلام. فهذا عامر ابن جفن العجمي من آل سفران يعبر عن عدم ارتياحه لمكان إقامته على لسان ذلوله حيث يقول:

لي فـاطرٍ قـامت تجــر التــهــجــراع ومـــقـــارفٍ من شــــوف واره حــــزينِ

ومثله قول ابن مسعر العاصمي القحطاني في سالفة سجلتها من الراوي

عبدالله ابن شيحان السبيعي:

هذا، الله يطوّل لي في عمرك، ابن مسعر القحطاني، من آل عاصم، نزل على الكرك، نزل عليه قصيرٍ له، الكرك واحد من السهول، والكرك منزله ما يْتَعدّى هالحظايف من اسفل محرقه لى غيانه، بهالحظايف هذي هاللي من صلبوخ الى ملهم، هالضلعان القِشِر، على حد السهل من الوعر، خَدٍّ امحق، ما هو زين، القحطاني له فاطر قامت ما غير تحن ومقبّلةٍ وجهها هنا تبي الصمان والدهنا، وابلشته الفويطر قامت بس تحن، تبي النصي والحمض والعشب الزين، والعشب الطيب هذا ما يِلقى الا بالخد الزين. ما غير ترعى من الشمع، كتاد وما كتاد وشبرم. يوم ابلشته ناقته بكثر الحنين قام يقصد، يرد عليها:

يافـــاطري والله ان قـــد تشـــامـــعينِ	وان تتـــبـــعين الكرك وانتي مـــهـــانه
فــي مــــــــاقــع زلـبٍ ولا هــوب زيــن	والحــــمض مـــا ترعـــينه الا ذنانه
لـو كــــــان جـــــرّيـتـي بزيـن الحـنـين	انك من اســفل مــحــرقــه لي غــيــانه
وان كـــان ياشـــيب القـــرى تفـــهـــمين	فـــان كل حلٍّ عِـــبـــرتِه من زمـــانِه

كل عبرته من زمانه يعني كل يعَبّر حاله ويمشّي اموره على حسب قدرته وما يسمح به الوقت.

أكـــود للخـــضـــران باتنجـــعين	ربع لســرفـــات العـــشـــاير مِــدانه

الخضران من سبيع، مدانه يعني مظنّه. سرفات العشاير هي البل.

لى بكّر الوســـمي عليـــهم بحين	ذيدانهم خـــشـــر المهـــا بدبقـــانه

خشر المها بدبقانه يعني انهم يبعدون النجعه بالقَفِر، اباعرهم ترعى مع الصيد.

خـــيّـــالهم يروي شـــبـــاة السنين	ورمّـــايهم كلٍّ يعـــرف رمـــيـــانه

وهذا لافي ابن معلث المطيري في الأبيات التالية يفتخر بنفسه ويمتزج حديثه عن نفسه بحديثه عن ناقته:

يقـــول ابـن مـــعلث تمثّل بفـــاطره	**دليلٍ الى غـــابت نجـــوم الدلايل**
دليل كـــان الليل غـــابت نجـــومـــه	**لى دلبـــحن ســـبع النجـــوم الاوايل**
إسْـــرَي سلمـــتي من رواتيم الحـصى	**لى كنهب الهلبـــاج والليل طايل**[1]
تصـبـر على مـسـراي لو هي وحـيـده	**ولا يقطع الفـــرجـــه عـــزومٍ هزايل**
أنـا الـى حـطيـت رجلـي بكورهـا	**مـــاني عن الدو الخــلاوي مـــسايل**

ومثلها هذه الأبيات لعبيد ابن زربع الدعجاني العتيبي قالها بعد نهبه لذلول الهرف ويؤكد أنه سوف ينضيها مثلما كان يفعل صاحبها الذي نهبها منه. حاول عبيد ابن زربع أن يقنع جماعته بأن يغزو معه ويكون عقيدا لهم لكنهم فضلوا الذهاب مع العقداء المتمرسين وتركوه لوحده فقال متحدّيا ومفتخرا:

دوّرت لك يافـــاطري من يبـــاريك	**وكلٍّ يقـــول مع الجـــمـــاعـــه نروح**
حلفت انا يافـــاطر الهـــرف لارذيك	**أرذيك لو انك علـيّـــه لحــــوح**
واصـيــر لك كـودٍ كـمـا فـعل راعـيك	**مـــا هو كـــلامٍ ياذلولي مـــزوحِ**
والـلـه لـى تـوحـين المدوه بـاذانـيك	**ليـا قـام يندب كل شـقـحـا طفـوح**
والله لاركـــز لك عـــبـــاتي واخليك	**واضـــوي ولو صكت علي النبـــوح**[2]
والله لاجـــيب الســرق لين اني آتيك	**والعـــقل وانتي ياذلولي ســمـــوح**

(١) **كنهب**: تقاعس وتلكأ. **الهلباج**: الخسيس، الدنيء.

(٢) **عليّه لحوح**: لأنها لم تألفه بعد الهرف، صاحبها الأول. **المدوّه**: رعاة الإبل التي ينوي نهبها. **أركز لك عباتي واخليك**: لأنه سيغزو لوحده دون أن يكون معه رفيقا يجلس قعدة مع ناقته.

وشبيه بذلك أبيات لزيد ابن غيام المطيري من الجبلان من علوى يقول فيها:

يافاطري يوم البدو قوم لبدان ترى السعد قِدّام مير اتبعيني
أما نْسنّد بك على جو عرفان والا نتَحدّر بك على الكمعتينِ
من عقب ما حنا من العام ظفران خرّب معرفتنا علينا الحصيني

تكون الناقة في بداية الغزو مكتنزة شحما ومشحونة طاقة لا يستطيع راكبها كبح جماحها حتى لتكاد تحطم كورها، وهي لفرط نشاطها يذعرها ظلها وتجفل من جِلالها ومن حبال الكور. لكنها في نهاية الرحلة تؤول إلى شبح هزيل، إلى هيكل عظمي يغطيه الجلد. يذهب شحمها ويتلاشى سنامها ويترك الرحل والأنساع قروحا وندوبا على ظهرها وآثارا واضحة على دفتيها. إنضاء الراحلة الصلبة القوية في قطع القفار الموحشة والمفازات الشاسعة ليس إلا تعبيرا عن مدى الإصرار والجسارة وقوة العزيمة وعلو الهمة. وهكذا تتماهى الناقة في شخصية البطل، كما لو أن البطل نفسه استهلك طاقة الناقة واستنفد حيويتها واستلب نشاطها ليضيف ذلك كله إلى رصيده البطولي. فالبطل حينما يفتخر بناقته إنما هو في واقع الأمر يفتخر بنفسه ويعلي من شأن ذاته. فهذا مترك ابن بادي ابن وديكان ابن قويد الدوسري (الملقب شيبان) يؤكد على أن ركوب الهجن في الغزو هو من شأن الرجال الطيبين والشجعان الذين يركبون الأخطار وليست من شأن الرجال الخاملين الذين لا هم إلا التجارة والأعمال المريحة:

الهجن ما هيب لك يالبايع الشاري تهيا لغمرٍ ينوس الحِفّ ويجيبَه[1]
يازين داهومهن عافيهن الذاري مع تخختخٍ خالي جر العوى ذيبه
كم وِرّدت منهل عقب العرب صاري عفوٍ جنابه ويبّاسٍ مغاريبه
كم ليلةٍ بِتّ انا باكوارهن ساري لى عوّد اللاش ينظر حرمة صحيبه
غرنا على البل تشرّع جدولٍ جاري يومٍ على القوم كلٍّ ياخذ مصيبه
يوم اشتبكنا وكلٍّ بالغضب زاري متقاسمينٍ شرارٍ من مشاهيبه
رحنا بذيدانهم وسيقٍ نثاري عاداتنا لى خذينا الطرش نقفي به
لى صار ما للفتى فعلٍ به يماري ما ينفعه فعل غيره لا يماري به

ولما أراد جهز ابن شرار أن يفتخر بأفعاله استشهد بالهجن، وهذا إقرار منه بدورها في منحه الفرصة وتهيئة الأسباب له ليثبت شجاعته وبطولته، فلولاها لما استطاع أن يحقق طموحاته ولا أن يعمل شيئا بمفرده:

ياحازبات الهجن لا تجحدنٍّ خوفن من الله يابعيدات الاكوان
ها عِدّن اللي فوقكن صار مني يوم ان غاشيكن من الملح دخان
ياما حوينا الفود قدّامكنّ والا تعاطينا اللوازم بضمان
ياطول ما نسهر على اكواركن ونصير من دون المتلّين نيشان
يوم العمار الغاليه يرخصنّ ينخاني اللي من هل الجيش شفقان

---

(١) **الغمر**: الفتى الشجاع. **الحف**: العدو الذي تقع ديرته على الحدود، تحف ديرة الشاعر.

ومثلما تشكل الإبل موضوعا شعريا كأداة للغزو وكوسيلة لنهب أذواد القبائل الأخرى فهي أيضا تشكل موضوعا شعريا كهدف للغزو معرضة للنهب من قبل الغزاة، ولذا ينبغي الاستماتة في الدفاع عنها. وهنا لا يتحدث الشاعر عنها كمطايا وهجن بل كأذواد ضروعها مليئة بالحليب تتلوها حيرانها وهي منتشرة في المرعى. وأوصاف هذه الخلفات والمتالي تختلف كلية عن أوصاف الهجن، فهي نوع مختلف من الإبل لها منافع أخرى تتمثل في حليبها ولحمها الذي يقتاتون عليه ويقدمونه لضيوفهم بسخاء. ومن القصائد المشهورة في هذا الباب قصيدة ابن سعيمان القحطاني من آل سعد من قحطان الجنوب. ذهب هو وأخوه وأخذوا إبلهم إلى المرعى ولما وردّوها على الماء أغار عليهم قوم طامعون بها لكنهم استنقذوها منهم فقال ابن سعيمان يصف المعركة.

عند الضحى عدّيت في مبريّه ... ودموع عيني غرّقت هدبانها
ورِدْت انا بالبل قليبٍ عيلم ... وقادت صلاة العصر من معطانها
وقادت مع الخل الشمالي منها ... يوم انتحت ما دَرْهَمت حِشْوانها
واثاري سبر القوم يشبح فينا ... من فوق قبّا واقفٍ بعنانها
عوّد على ربعه يبشّرهم بنا ... بلٍّ صديرٍ واقضبوا رعيانها
خيلٍ بليلٍ جاتنا عند ابلنا ... وضيّعت انا من بندقي صُوّانها
ونطحت انا الاول وخوّى عندها ... بجنبيّةٍ لي وسّعت كينانها
جانا ثمانٍ فوقها ثمانيه ... والتاسعه طاحت خذيت عنانها
نعمٍ باخويَه يوم جوا عدواننا ... هو مع يسار البل وانا بايمانها
هُوّه عقر له سابقٍ مرشوشه ... خلاف العضود وتو سير بطانها
وانا عقرت اللي كبيرٍ راسها ... صم الحوافر سودسوا حذيانها
وعقرت صفرا ما يوصّف مثلها ... والشيخ الآخر طايحٍ بوزانها
كله لعينا اللي تجر حنينها ... وسط المعوثه ضيّعت حيرانها
وكله لعينا اللي بِهولٍ شقّها ... حليبها يصفق على سيقانها
وكله لعينا الفاطر ام شماله ... اللي تبشّر بالشبب ضيفانها
وكله لعينا الحايل اخت ام الفحل ... كبيرة الجمهاة بين آذانها
وكله لعينا البكرة العمليه ... رديفها ما مل من حجبانها
وكله لعينا اللي دقيقٍ حسها ... وتنشّد الطرشان عن خلانها
وانّا عبيد البل وانا عبدها ... البل لها شانٍ وانا من شانها
البل لى جا العيد عيدي عندها ... يوم العذارا نسّفت غطيانها
ما ني براعي جمّةٍ مدهونه ... بين العذارا يعجبه دهّانها
وانا احمد الله لابتي مشهوره ... قحطان لى منّه رقص شيطانها
وانا احمد الله يوم انا من لابه ... كم من هنوفٍ يتّموا ورعانها[(١)]

(١) **مبرية**: قمة الجبل المستدقة. **قادت**: اتجهت من المرعى إلى الماء. **صوان**: الحجر الذي يقدح النار لإشعال فتيل البارود. **خوّى**: سقط. **كينانها**: إصاباتها. **وسّعت كينانها**: أحدثت إصابات بليغة. **تو سير بطانها**: عند سير

وانا برجوى الله يغفر ذنوبي … لى قرّبوا من حفرتي زربانها

ومثلها قصيدة سالم ابن فهيد الحايف المري التي يقول فيها:

يالله انا طالبك خطوى ليله … الين نصبح والمطر همّالِ
من جا من الطرشان يذكر سيله … يملى الملازم كلها وهْجال
يسقي دبشنا في مظامى عدودها … وياطول ما هي بالجفا وهزال
يازينها ترعى نِبات في الشتا … وسمٍ جديد وجاه وليٍ تالي
في منبته يعجب زهر نوّاره … متخالفٍ كنه فحوح زوالي
لى فرّعت بالصيف ما ازين لونها … تلبس جديدٍ قد رمت لَسْمال
ثم جنّبت لديارها مرجوعه … ما شافت الشاوي ولا عمّال
باقصى جوافيرٍ منابتها الزهر … وعنقودها مثل الدلِي ميّال
ترعاه سودٍ ضايمتها ديودها … عطيفها يلحق على الاوشال
كنها بتفحط يوم جاها حوارها … والكل منهن يحتري لِبْهال
حوارها لى رد ما يبغيها … من اللبن وامه يجيها جْفال
كودٍ على حلابها ماعونه … تملا القدح لَوّل وتملى التالي
يازين بالجيّان جرة حوضها … تنحى من الما من فروع الجال
لى دكّت المعطان طار غبارها … معسكرٍ مع الهوى ينجال
من قَربَها يسمع رغا حشوانها … ما عاد يسقط للشراب نهال
وتشوف راعيها يْقَرقع حوضه … ياتيه مع البل خِفّةٍ وهبال
الى فْرَغت خطوات ملحا فيها … يازين من فوق الكتوف حبال
ترخى الشقاق اللي يوالى امّاتها … وتردع كما اللي يردع الهيّال
كن ديدها المصباح بين اثفانها … وان دبّرت كنه جْثيّ دلال
يازين جيبان القدح من صوبها … في ربعةٍ فيها ذرا وظلال
في مجلس ما فيه كون ربوعنا … والكل منهم ينطح العِيّال
وان صاح صيّاحٍ تنادوا عندها … ما تفرق الرجلي من الخيال
من جا يبيها ما يعوّد سالم … هذا يطيح وذاك دمّه سال
ياما عقرنا دونها من سابق … وكم من عقيدٍ جا شداده خالي
فرحٍ بها من يوم ثوّر من هله … هو ما درى انه زاله الزوّال
ياما ذبحنا عندها من جرده … ما عاد الاول ينثني للتالي
قد شاف ما يكره وخلّى ما يحب … عقب الطمع فيها بِدى له حال
ينحاش عجلٍ والبنادق تلغفه … وتعدّله مثل الصعب عِدّال
سواتنا باللي يجي طمعٍ بها … بمخيّراتٍ ضربها فى العالي
نيشانها ما هي توقّع دونه … بالراس والا مقدم الرجّال

بطانها. **سودسوا حذيانها:** أتقنوا تلبيسها الحذاء وتثبيته بستة مسامير. **المعوثه:** المعترك. **بهول شقها:** غزيرة إدرار الحليب. **تبشر بالشبب ضيفانها:** إذا وفد عليهم الضيوف حلبوها لهم، ودائما يجدون فيها ما يكفي من الحليب لضيوفهم. **البكرة العملية:** البكرة المذللة للركوب. **حجبانها:** وروكها، أي أن راكبها لا يمل من ركوبها لأدبها وحسن طبعها. **اللي دقيق حسها:** كناية عن النساء لنعومة أصواتها. **يتموا ورعانها:** يتّموا أطفالها بقتل آبائهم.

حفيفنا ما حن بنصخيها له   جعله فْداً لابكارها الاجهال
هذي حلايبنا ولا نصخي بها   يوم الردي عنده لبنها غالي
وحوارها يذبح على ماجوبه   للمنكف اللي قد زهابه خالي
والا رفيقٍ مبطيٍ ما جانا   من بِعْد داره جا لنا نزال
وريثةٍ لجدودنا قدامنا   وياما خسرنا دونها من غالي
وليا عقلنا طوعها وصعيبها   نْقَلّط جموعٍ تعجز العكال
والى مشت ما ردها عن نوّها   ضوٍّ توقّد في هبوب شمال
جهّالها ما هي تطيع كبارها   لى ما غشى دخّانها الاقذال
كن الجنايز توّها وخلافها   نْصالٍ تدربى من عْلوّ جبال
من قرب منها شالته بدماغه   وحسبي على من يذبح المستالي
ولد عجوز ولا لابيّه غيره   كبير سن ولا عليه عيال
الله مقدّرنا على عدونا   واللي مقدّرنا عليه الوالي
تاتي له الضبعه وتاخذ راسه   وتروح بالباقي الى المدحال
تشبع باثرنا دايمٍ وترووده   بين الجنايز مشيها هوذال[1]
واستانست من كثر ما هي شافت   شافت ارزاقٍ ما لها كيّال
تم الفرح يوم امتلى مدحالها   ما تاكل الا سابقٍ ورجال
جمعٍ لحاله ما يكافي جمعنا   وان شب في جمعه وقود شْعال

من حايف إلى عقيد: شليويح العطاوي نموذجا

مما يساعد على تخليد سيرة البطل كونه هو شاعر ينظم سيرة حياته ومغامراته على شكل مقطّعات شعرية. هكذا شاع صيت شليويح العطاوي واخيه بخيت ابني ماعز من المهادلة من ذوي عطية من عتيبة، من الروقة جماعة ابن ربيعان. لا نطمح في هذه العجالة أن نستقصي شعر شليويح ولا أن نأتي على كل ما هو معروف عن حياته، فقد كفانا هذه المهمة الزميل مارسيل كوربرسهوك في كتاب له عن حياة شليويح وأخيه بخيت وشعرهما معتمدا على رواة من قبيلة عتيبة، خصوصا حفيده خالد ابن مشعان ابن فاجر ابن شليويح العطاوي، أمير مركز عبلا (Kurpershoek 1995).

---

(١) **هجال**: خباري. **وليٍ تالي**: مطر يلي مطر سابق. **فحوح زوالي**: نقش السجاد. **فرّعت**: تساقط منها الوبر. **مرجوعه**: ممطورة. **ما شافت الشاوي ولا عمّال**: تتوغل بعيدا في قلب الصحراء بعيدا عن رعاة الغنم وعمال الزكاة. **الاوشال**: ما تبقّى في الضرع من حليب من الحلبة الأولى. **العطيف**: تجمّع الدر في الضرع مرة أخرى للحلبة الثانية التي بعد الأولى. **تفحط**: تتأوه لكثرة ما في ضرعها من الحليب. **لبهال**: الابهال، أي إزالة الشملة عن ضرعها عند الإدرار. **راعيها يقرقع حوضه**: يحدث صوتا بالضرب على الحوض بالعصا ليرد الإبل الواردة عن التدافع. **فوق الكتوف حبال**: حبال الشملة. **ترخى الشقاق**: ترخي جنبها لتمنع بقية الإبل من التزاحم على جال البئر ودفع السقاة في قاع البئر. **العيّال**: المعتدون بغير حق. **نعدّله**: نعسفه، نذلله ونثنيه عن ما يريد منا. **حفيفنا**: عدونا الذي تقع ديرته على حدود ديرتنا. العكال: من يحاول رد الجموع وقهرها. **عن نوّها**: عن غايتها ومقصدها. **ضو توقّد**: نار الحرب. **توها وخلافها**: قريبا منها وبعيدا عنها. **نصال**: صخور كبيرة. **يذبح المستالي**: يذبح المستسلم بغير حق. **المدحال**: جحر الضبعة. **هوذال**: سريع.

يعرف محمد العلي العبيد في مخطوطته **النجم اللامع** شليويح بأنه "الفارس المشهور ومن بعده أولاده ضيف الله وفارع وفاجر وكانوا كلهم فرسان اما شليويح فقد فاق في الشجاعة وفي الصيت ابناء عصره فكان فارسا شجاعا شاعرا وكان له اخ اسمه بخيت وهم ابناء رجل يسمى ماعز ليس له زعامة مطلقا وكان بخيت شجاعا شاعرا يضاهي شجاعة اخوه شليويح ولكن الحظ في المغازي استأثر فيه شليويح عن اخيه بخيت" (عبيد: ٢٨٦). استطاع الأخوان، خصوصا شليويح، أن يحتلا بعصاميتهما وفعل أيديهما مكانة بارزة في عالم الفروسية والشعر. كان أباهما يلقب بوبح، وفي هذا اللقب ما فيه من الازدراء والتحقير، ولم يكن لهذه الحمولة ذكر قبل مجيء شليويح وبخيت. وكعادة البدو في تفسير مثل هذه الأمور، يقولون إن سر تفوق الإثنين يعود إلى الخؤولة لأن أمهم بنت الضيط، والضيطَه أمراء العضيان من الروقه. تحول شليويح **ولد بوبح** من حنشولي إلى بطل شعبي يتحدّى سلطة الشيخ مسلط ابن ربيعان في كون طلال. يقول ابن عبيد بعد أن فصل القول في موقعة طلال وكيف تمكنت عتيبة من هزيمة الخصم:

> فبعد الهزيمة أخذوا يمنعون الرجال من القتل ويغنمون الاموال وهذه عوائد البدو لا يتحصلون على الاطماع الا بالمنع ولو رأى عدوه انه يقتل ولا يمنع فانه لا يستسلم حتى يقتل وكان زعيمهم مسلط (بن ربيعان) قد ناداهم برفع المنع قبل اشتباك الوقعه وان من منع منهم فانه سيسهج وجهه ويقتل منيعه الذي هو منع فكان لا مناص من المنع فمنع منهم رجال فاستخف بهم مصلط فقتل منعاهم جريا على ما نبههم به بالامس وكان شليويح قد منع سبعين رجلا بوجهه وانزلهم بيته وبيوت اولاده وعمل لهم طعام واكلوا وشربوا فدعا بهم مصلط ليقتلهم كما قتل من قبلهم فامتنع اشليويح تسليمهم له ودافع عنهم هو وقبيلته ودافع عنهم شليويح اشد المدافعه واستشفع بزعماء الروقه على مصلط فلم يشفعهم ثم ان شليويح جمع الامراء ثانية وقال لهم بلسان فصيح امضوا الى الامير مصلط وبلغوه اني سأقف دون قتل منعاي وقطع وجهي والله ما تتحدث عتيبه ان منعاي قتلوا وقطع وجهي بعد ما امنتهم ونزلوا بيتي واكلوا طعامي فلن اسلمهم ولو تلفت نفسي فاني افضل ان اموت قبل ان اراهم يقتلون وفي عزم شليويح انه اذا صمم مصلط على قتلهم فان شليويح سيمضي عليه ويقتله قبل ان يصل مصلط الى اضياف بيته فيقتلهم ثم اسر شليويح الى بعض مشايخ الروقه بانه سيفعل ما ذكره لهم فاندفعوا على مصلط يترجونه في العفو عنهم اكراما لشليويح وقالوا له ان مراكيض ابو ضيف الله ما تنِّسي حينما يكر على عدوه فاكثروا عليه من طلب العفو عنهم فلم يسمح بذلك وابى الا ان يرد شفاعتهم فقام رجل منهم يدعى مدوخ بن تنيبيك من شيوخ المراشدة فقام مستعجلا يتخطى رقاب الرجال حتى برك أمام مصلط كما يبرك البعير فأخذ بتلابيبه وبمجامع ثوبه حتى تمكن منهم فجذبه جذبة وقال له (عف عن منعاء شليويح لَرِحْم ابوك) وهذه الكلمه عند البدو يعدونها آخر سهم بالكنانه فمن هذه الكلمه القاسيه عرف مصلط ان الامر بلغ مع شليويح آخر حد وان عناده سيحدث فتنة تقوم بين القبيلتين وكل من الزعيمين له اتباع ينصرونه فبعناده تفترق كلمتهم وتنشطر القبيله قبيلتين فتأتي بينهم كما أتة بين عبس وذبيان فقال مصلط فكوني يَرّوَقه تراني عفّيت وبذلك انتهت المعركه وانحسم النزاع (عبيد ٢٩١-٢).

يمثل شليويح، ويعتزي بأخته سكرا "انا اخو سكرا"، نموذجا للحنشولي الذي يبدأ الصعود من القاع ولا يتوقف إلا في القمة. ويروي حفيده خالد كيف بدأ شليويح صعوده نحو القمة مؤكدا على دور الحظ في ذلك. ففي هذه الرواية يتغلب حظ شليويح وسعد طالعه على نحس داعول الذي كان الجميع يتحاشون الغزو معه هربا من النحس الذي كان يلازمه:

شليويح عندما طلع ابو ثلاثطَعَش سنه كان فيه إحساس المرجله والغيره والطموح والنظر البعيد. كان والده نازلٍ في وادى البربك، البربك جنوب عفيف. وهْوَه اتّجَه على رجوله من محل والده شمال عفيف. عندما قطع له مسافه وصل ضلع النجج، ضلع النجج مْعَروف، ضلعٍ في ديرة حرب. طلع في ضلع النجج عقب صلاة العصر والى هو يشوف البل مْعَشّيّةٍ تْحَته، تحت الضلع. البل شاف عندها رجال وحرمه وهو ولدٍ صغير ما له نَطْحَةٍ في الرجّال ولكن يبي يحاول عاد الطريقة اللي هو ينجح فيها. مسك محلّه جالس حتى أغربت الشمس وامرحت البل. نزل عليها بعد ما ظلم الليل. عندما طب وصط البل وجد له رجال راقد متسلقي على ظهرُه وجنبه، عنه شْوَيّ، حرمه نايمه. الرجال طبعا ما له فيه نطحه. في مثناته قديمي، سحب القديمي والى الرجال متسلقي واضرب ابها على ثُغَبْة النحر والى الرجال ميّت. يوم رفع عن وجهه لى هو عبد. الحرمه قامت وصاحت، قال: اسكتي ياحرمه ولا جايّك شيٍّ أبد وقومي شيلي مسامتك على بعيرك وصملانه. قامت الحرمه وشالت المسامه وشالت الصملان على البعير. ودكّ البل وسرى بها الليل كله والنهار كله حتى جا بعد الظهر. نادى الحرمه بعد الظهر قال: تعرفين اهلك، محل اهلك؟ قالت: لا والله، ما اعرفهم. قال: ارجعي على بعيرك بصملانه ومسامته وامسكي جرّة البل لين تودّيك اهلك. رْجَعَت الحرمه وهو جايّ يسوق البل، نهاره كله وليله كله والليل الثاني كله الين الفجر. يوم جا الفجر، يعني آخر الليل، قريب الفجر، وهو يهجّدها ابوه ماعز في وادى البربك جنوب عفيف. البل جْفْلَت يوم شافت البيت وتربّقت بالبيت وطاح البيت، بيت ماعز. تربّقت نشبت أطناب البيت في رجول البل وفي ايدينها وطاح البيت. طلع ماعز يصيح: واهجادي هجاداه، هذا وشو هاللي هَجَدني؟ قال: يابوي أنا ولدك شليويح جبت لك البل، قم مرّحها. قال: ياجعلها ما تجيني فيك. وهو يْمَرّح البل.

البل فيها ذلول متحيّله، ذلول اصيل. يوم ردّت العلوم والى هي اباعر الهرف الحربي من عوف، من قبيلة عوف من حرب. والذلول ذلول الهرف مفوّه عند القبايل. بعد ذلك تليّموا الروقه سلفانٍ واجد وقْطَنَوا الحنابج على صلطان ابن ربيعان واخوه مصلط. قال صلطان، هو الكبير: ياقوم ردّوا، كل يرد نبي نغزي. ردوا الروقه، اللي رد له فرس واللي رد له ذلول، واللي رد له . . . ردوا كلهم. شليويح رد ذلول الهرف، نيّته ما هوب غازيٍ مع ابن ربيعان. رد ذلول الهرف. يوم قاموا القوم يشيلون على جيشهم وهو يقوم ينادي فيهم: خاووني، خاوني يافلان، ارواحك معي يافلان! والكل منهم يجاوب يقول: ابروح مع الجماعه، ابروح مع الجماعه. كل يبي يروح مع ابن ربيعان ومعه قوم واجد. يعني استحقارٍ لشليويح علشان صغِر سنّه،، ورع صغير ولا بان له فعول الا اباعر الهرف يوم جابها. شد الشداد على ذلول الهرف. ابن ربيعان ثور في جهه بالقوم كلهم وهو ثور في جهة اخرى. وتمثل يقول:

حلفت انا يافـــــاطر الهــــرف لارذيك	علـمٍ مـــــــا هـوب علـوم هـرج المـزوح
أزريت لا الـقـى لك خــــويٍّ يبــــــاريك	كل يقـــول مـع الجـــمـــاعـــه نروح
يـازيـن مـع خـطـو الـسـلـيـلـه تمـدريـك	تمـدري اللـي عنـد ابوهـا طمـــــــوح
والــلــه لــى تــوحــين المـدوّه بـاذانــيـك	لى قـــام ينده كل وضــحـــا طفـــوح

واني لاخلي لك عبـاتي تجـاريك   واضـوي ولو صكت عليّ النبـوح[١]

غزى ويوم انكف وليا هو كاسبٍ له كسبٍ واجد، هو لحاله. بعدما جا التفتت فيه انظار القوم، اللي من ادنى القبيله واللي من اقصى القبيله وتْبَعوه. وغزى في طريقه على قحطان، مغزىً ثاني وراح معه قوم واجد وصبه الله على اباعر المِدْلَى في علاوى الصراديح، أودية تهد من ورا التيس. صبه الله على اباعر المِدْلَى، قطيعين، العِفر والمجاهيم. عاد هو في مْغَزاه على اباعر المِدْلَى غزى معه قومٍ واجد واعترضه رجالٍ يسمّى داعول الحافي. قالوا القوم كلهم من فمٍ واحد: ياشليويح اختر فينا وفي داعول، ما يروح معنا داعول. قال: وش فيه داعول؟ قالوا: داعول مكوشح، القوم اللي يروح مَعَهم يذبحون. قال: هذا شرك والشرك ما له في قلبي محل، هذا شرك وداعول ما يرجع لو ترجعون كلكم. رْجَعَوا ثلاثة ارباع القوم على شان داعول، لان داعول القوم اللي يروح معهم ما يرجعون. وارجع ثلاثة ارباعهم. قال: امش ياداعول. راح وخَذَا اباعر المِدْلَى القطيعين، المغاتير والمجاهيم وجابها. وليا القوم قامحةٍ اللي عوّدَوا. يوم جابها في القاع المسمّى قاع الحراميّه، قاع الحراميه شرق عفيف، بيرٍ اسمه الحراميّه، قاع الحرامي. يوم جابها في قاع الحراميه وهو يوقفها الضحى وهو يقسمها وهو يزح لداعول منها ستة عشر متن، ستة عشر ناقه. وداعول فقير ما يلقى ما يذوق. قال: خذها ياداعول نقّذ بها عيالك. بطريقهم للمغزى تمثل عاد أبيات ما قضبنا منها الا قاف، قال:

يالمشـركـه مـا يقطع الرزق داعـول   مـا ينقطع رزق الله اللي نوى به

اباعر المِدْلَى المجاهيم قسمها على قومه والعفر اخذها عَزْلٍ له. يوم جا على راس الحول وهو قاطنٍ على عد الغثمه، الغثمه في وادى الجرير غرب شمال عفيف، يوم جا على الحول وليا راعى الذلول جايٍ يسوق لين نوخ عقب صلاة العصر عند نحر بيت شليويح. ضيّفه شليويح وبات عنده، ما تعلّمه ولا اخذ منه. يوم اصبح قال: ياشليويح انا ضفتك البارح واكرمتني ولا قصرت ولا اخذت علومي. قال: الله يحييك على البطا والا على السرع. قال: انا قاسي المِدْلَى القحطاني راعى البل المعطّنه هذي المغاتير. قال: الله يحييك يالمِدْلَى من حين سرت لان جيت واللزوم اللي جيت ابها ابشر بها واباعرك قم استقها من تاليها من المعطان. قال: انا ما جيت ادور اباعري ياولد ماعز، اباعري اخذتها على وضح النقا، أسلافٍ بيننا وبينكم، تاخذونها منّا ونرده علاكم، ولا جيت ادوّر اباعري، انا جيت للزومٍ بسيط اباك تتمها لي. قال له: تم. قال: انا جيت للباكور اللي على رقابها، الباكور انك تخليه على ارقابها شاهد لك دايم. قال: وتم. ومن هاك اليوم، من حين اخذ اباعر المِدْلَى لهذا التاريخ وهو وسم ذوي شليويح، الباكور بين المطرقين العطاوي على مدَقّ الرقبه من يسار. وَسْمي انا هالحين آسمها على اباعري، الله الله (Kurpershoek 1995: 142-58).

هذه الرواية تؤكد لنا أن النجاح والسمعة وتأسيس قاعدة متينة للانطلاق نحو تحقيق الشهرة أمور تحتاج إلى إصرار وعزيمة وثقة في النفس. ففي البداية لم يُبدِ قوم شليويح استعدادا لمرافقته كعقيد لهم في الغزو لأنه لم يثبت بعد كفاءته وفضلوا الذهاب مع سلطان ابن ربيعان. كما نلاحظ في هذه الرواية جزئيتين تتكرران كثيرا في الروايات المتعلقة ببروز الرجل العصامي وتثبت أهليته ليصعد من القاع ويحتل مركز العقاده. أحد هاتين الجزئيتين سبق أن تطرقنا له وهي أن يتوفر له فائض من

(١) أغلب الروايات تؤكد بأن عبيد ابن زربع الدعجاني العتيبي هو الذي سرق ناقة الهرف.. وسبق أن أوردنا هذه الأبيات منسوبة لعبيد ابن زربع الدعجاني العتيبي

رصيد الحظ يكفي لإقالة الحظ العاثر لأي رفيق مشؤوم قد يصاحبه في غزواته. أما الجزئية الثانية فهي أن يغزو العقيد في بداية نشأته غزوة مظفرة تلفت له الأنظار ويكسب فيها غنيمة عظيمة من الإبل يبقى على وسمها كرمز يخلد ذكرى ذلك الإنجاز المبهر ويؤسس من خلال ذلك الوسم المختلف عن وسم قبيلته مركز قوة جديد وربما فرع قبلي جديد. يقول الطرقي ابن عصمان ابن لعيبان ابن رافع المايق عن جده المايق الذي أسس شيخة الميّاق بقبيلة الجرذان:

الغفيلة قبل كل وسمهم الباب، كل غفيلي. والمايق جاب اباعر المنتفق عليه الشبيبيه، الحلقه، وصارت وسمنا يالجرذان، الحلقه على الخد الايمن، حلقه له عريجة تصير حدر وخطام على الخشم. وسم الميّاق الحلقه على الصابر الايمن شاهدها القرم على الخشم، يقرمون قرمه صغيّره على الخشم. وغزى ابن فروان وجاب اباعر حرب عليه البرثن على الخد من يمين، وخلاه على برثنه، هلال مَكْفي بوسطه خط على الخد من يسار، مثل البرثن، برثن الطير، له ثلاث سنون وفتحته من يم راس البعير. وسم الحِبْكان البرثن على الصابر الايسر قفاوه ثلاث مطارق. وسم المعاكْله باب على حنوة الرقبه من يمين وجهه تحت، مَكْفيٍ كفِي، ومطرق تحت الماذق، بين السامع والدامع، مضرب العصا الى صرت راكب المطيه قَفْو الاذن وقدام مْغَلَظ الرقبه. وسم الهجلي والضويله قَرْمٍ على الخشم. وسم اللواحق الزناد على الصابر الايمن، سنع باب. المختار والزبيّل وسومهم وسوم غنم.

ويقول حسين ابن علي الحدب:

الروسان وسمهم الخناق على مذبح الناقه إلا الخشيم جماعة حمود الرويسي وسمهم الأفيعا S على الرقبه. الافيعا جابه مسيّب الحدب ولد مهوّس، أخو جدنا موزم، جابَه من الهوينه من الظفير واعطى عزلُه حمود الرويسي جزى له، لأن الرويسي جا من الحسا فزاع للحدب يوم يتشازر هو وابن صخيل. غزى مسيب على الظفير معه الخشيم حول اربعين مردوفه. وياخذ دبش من الظفير. يوم خذى الدبش، قال: ياحمود الرويسي اليوم انا معطيك العَقْبِه، العقبه عزل العقيد، القوم تاخذ على ثنتين وثلاث والعقيد ياخذ كل اللي يفِدّ، لو هو انشا الله ميه أو ميتين ناقه. قال الرويسي: اريد هالوضحا وما تْبَعَه. والى الوضحا حول ثلاثين أو خمس وثلاثين ناقه كلهن مغاتير، نياق الهْوَينه من الظفير. الى مير وسمهن الافيعا وهم قبل وسمهم الخناق. قال: والله ما اني مطرّحهن أريدهن على وسم الهوينه. وينفردون الروسان على وسم الهوينه.

ويقدم شليويح في شعره منهجا للصعلكة ويعتصر من ممارساته في التلصص مواضيع شعرية طرية ومثيرة تصدر عن رؤية عميقة وحس جمالي مذهل. ومن قصائده التي تغنت بها الصحراء هذه الأبيات التي يعرّف بها نفسه ويرسم فيها صورة نموذجية لحياة الحنشولي. يقول شليويح إنه من كثر ملازمته لركوب الهجن أصبح كأنه مشدود إلى أكوارها بحبل "محزوم":

يامل قلبٍ عانق الفطّر الفيح — كنّه على كيرانهن مْحَزومِ
ما اخلف وعدهنّه يقَع تخلف الريح — والا يشد الضلع ضلع البقوم
ياناشدٍ عنّي تراني شليويح — قلبي على قطع الخرايم عزوم
إن قلّت الوزنه خذوها المشافيح — أخلّي الوزنه لربعي واشوم
والى رزقنا الله بذود المصاليح — يصير قسمي من خْيار القسوم

واضـــــوي ولـو صكّت علـيّ النـوابيـح — واللي قـــعـــد عند الركــاب مـــخـــدوم
ان كـان لحْـقـوا مـبـعـدين المصابيح — مـعـهـم من الحـاضـر سـواة الغـيـوم[١]
إلى ضــــربت الســـــابق ام اللواليـح — كـلٍّ رفـع يمـنــاه لــلــمـنــع يــومــي

يقول في البيت الأخير أنه إذا صوب الضربة للجواد التي تزين سرجها ورسنها "**اللواليح**" جميلة النسج زاهية الألوان التي اعتاد البدوي أن يزين بها فرسه، فإن صاحب تلك الفرس يرفع يديه مستسلما طالبا من شليويح أن يعفّ عنه. وفي المقطوعة التالية يختزل لنا شليويح عملية الغزو منذ أن يعقد العقيد النية على الغزو ويعلن ذلك لقومه "**ينبّ عليهم**" حتى يؤوبون من غزوتهم منتصرين ويتقاسمون الغنيمة والكل منهم **مِتْبَجّحٍ بِمْشَرْهَفات الاذاني**، أي مغتبط بحصته من الإبل الكثيرة لأنه غزى مع عقيد مظفر وميمون النقيبة:

ياهل الركـــايب علّقـــوا فـــوقـــهن زاد — حطّوا عليـــهن من خـــفـــيف الاواني
يامـــا لـهن من غب الاثنـين مــيـــعـــاد — لـى ســالت الفــيّـــه على المسنحـــان
عـسى الرجـا ينقـاد والعـمـر مـا باد — على النضـــا ومْـــعــالجـــات العنان
أَشْـرِف رقـيـبـتــهن على راس مــسناد — بـين النـجـج والا خـــشـــــوم ذْهـلان
وانا دليلتـــــهـم وســـبـــرٍ للاولاد — قلت ابشـــروا ياشـــاربـين الـوزان
طالعت عـفــرٍ في مـــســاريح الابعـاد — طالعـــتـــهـــا مـــا ني عليكم بكاني
غـــاروا هل العــيــرات والخـيل تنقـاد — إنكافـــة القنّاص والشـــوف داني
طارت عـــمـــايمنا وطارن الاجـــعـــاد — وتبـيّـن عـــقب الغـبـا بالبـيـــان
والصـــبح عـــزّل كـــســـبنا كل فـــوّاد — مِـــتْـــبَـــجّحٍ بمشـــرهفـــات الاذان[٢]

لاحظ قوله "**قلت ابشروا ياشاربين الوزان** في البيت الخامس من هذه القصيدة وما يشبه ذلك في البيت الرابع من القصيدة التي قبلها. في الطريق كثيرا ما ينفد ماء الغزاة أو يشح عليهم مما يضطرهم إلى أن يتقاسموا ما يتبقى منه بالتساوي وعلى مقادير قليلة تكفي فقط لبل الريق. وطريقة القسمة أن يضعوا في قاع إناء الشرب حصية صغيرة ثم يصبون من مائهم ما يكفي فقط ليغطي الحصية. ودوّن منديل الفهيد في أحد دواوينه ما يلي:

> هذي قصة قديمة جرت على ذاعر بن خشمان من أمراء الوهوب من حرب وهو شجاع وعقيد غزوات تبيّن لنا صبرهم ومناعتهم على طول الضما والتعب والسهر. المذكور باحدى غزواته قضى ماهم وفي العادة إذا بقى شيء قليل من الماء يذخرونه مع واحد

---

(١) **اضوي:** أتسلل خفية في ظلام الليل. **صكت علي النبوح:** حتى ولو أحاطت بي كلاب القطين، كناية عن الخفة والمهارة ورباطة الجأش واللامبالاة بالخطر. **واللي قعد عند الركاب مخدوم:** صاحبه الذي يتركه خلفه ليحرس ركابهم سوف يحصل على نصيبه من الغنيمة. **الحاضر:** السلاح الناري سريع الطلقات. **سواة الغيوم:** دخان البواريد شبهه بالسحب.

(٢) **الفيه:** الظل. **المسنحان:** الخامل الكسول الذي لا يفي بالتزاماته ويتهرب من واجباته. **الوزان:** كان الغزاة إذا شح عليهم الماء تقاسموا ما يتبقى منه بالتساوي وعلى مقادير قليلة تسمى **الوزنه** تكفي فقط لبل الريق. **كاني:** كامي، لن أخفي عليكم ما رأيته. **إنكافة القناص:** وقت عودته قبيل ظلام الليل. **متبجح:** جذل مسرور. **مشرهفات الاذان:** الإبل.

منهم امين ويتقاسمونه بالوزنه مثل ما ذكر شليويح العطاوي بقياس وهم يأخذون على يومين بلياليهن عن الماء والطعام وعندما بدأوا يقسمون باقي ماهم عيّا ياخذ الا هو التالي بدّى ربعه على نفسه ثم عاف حقّه وعرضه عليهم على واحد واحد وهو ضميان قصده يوريّهم الجلد ويعرّفهم على الصبر وكلهم عافوه يبونه له وأخير دْفقُه بالأرض هذا من نوع الصبر فيهم والمناعة (فهيد ١٩٩٢/بـ : ١٩٦).

وتقاسم الماء القليل بهذه الطريقة عادة جاهلية قديمة، وجاء في أمثال العرب للمفضل الضبي:

زعموا أن كعب بن مامة الإيادي خرج في ركب من إياد بن نزار وربيعة بن نزار حتى إذا كانوا بالدهناء في حمارة القيض عطشوا ومعهم شيء من ماء قليل إنما يشربونه بالحصى فيقتسمونه، فشرب كل إنسان منهم بقدر تلك الحصاة، فشرب القوم حصتهم، فلما أخذ كعب الإناء ليشرب نظر إليه شمر بن مالك النمري، فلما رآه كعب ينظر إليه ظن أنه عطشان، فقال: اسق أخاك النمري يصطبح، فذهبت مثلا (ضبي ١٩٨١: ١٣٨).

يقول جرير:

نقيسُ بقيات النطاف على الحصى وهن على طي الحيازيم جُنّح

ويقول فيصل الجميلي في رثاء أخيه هجرس:

كنّه ما بَدّى بجزواه غيره وبات ظميانٍ مع الناس نايم

وفي المقطوعة التالية يرسم لنا شليويح مشهدا لطالما حدث له مرارا وتكرارا بعد أن ينهب الإبل ويتعقبه أهلها محاولين افتكاكها منه:

ياما درقناها على شبّة النار يوم الحرس من دونها ما يبات
ناخذ خزايزنا مشاعيف الابكار حم الذرا وظهورها نايفات
لحقوا طلبها فوق شحصات الامهار مستجنبينٍ كالحنيّ مرهفات
قالوا عدايلنا وقلنا على يسار هذي طلايق عاشقين البنات
وياما حلى حس المنومل ليا ثار واقفن بالدم الحمر معذرات[1]

ويقول شليويح من قصيدة يعتذر فيها لفتاة جميلة اعترضت طريقه وأرادت محادثته ورؤيته لأنها تسمع عنه الكثير. وتقول الحكاية أن تلك الفتاة من شدة حرصها على رؤية شليويح وعدت بأن تهب من يريها إياه واحدة من الإبل مكافأة له. لكنها لما رأته تعجبت من شحوبه وسواد وجهه فيعتذر لها مبينا أنه منصرف عن حياة الترف وملذات الدنيا الرخيصة ومغرياتها إلى تحقيق طموحاته في التسلل إلى الأعداء ونهب الإبل من بين البيوت ليلا متحملا في ذلك مشقات جسيمة ومخاطر جمة:

ياعبيد دونك شوّشت بي هلاله شافت بوجهي ياعضيدي سْهومِ
وجهي مسَوّدْته لواهيب لاله من كثر ما ننطح لهيب السموم
وان قيّلوا ربعي بْخَطْو السلاله أنا رقيبتهم بْعالى الرجوم

(١) **درقناها**: اختطفناها بخفة دون أن يشعر بنا أصحابها. **خزايزنا**: ما يعجبنا وما نختاره وننتقيه. **كالحني مرهفات**: يقصد السيوف فيها انحناء وسنانها رهيف، حاد. **عدايلنا**: الإبل نتخذها للحلب. **طلايق**: غنيمة لهم لأنهم هم الذين أطلقوا عقلها ونهبوها. **المنومل**: ملح البارود. **اقفن بالدم الحمر معذرات**: خيل أصحاب الإبل انهزمت بركابها يائسين من استرداد إبلهم بعد إصابات سالت منها دماؤهم وبعدما أبدوا مقاومة وبذلوا جهدا يستحقون معه العذر.

والى قـضى مـانا وباقي بْلاله   اخلّي البـاقي لربعي واشـوم
والى حـصل عند الركـايب ظْلاله   أنا نطيحٍ للعـيـال القـروم[١]
كم شـيخ قـومٍ ناثرينٍ دْلاله   غنايمه بايمان ربعي قْـسـوم
ياما عطينا كل وضحـا جـلاله   نمشي على عـاداتنا والسلوم

وله قصيدة أخرى في نفس المعنى منها قوله:

سـلام يانيله بوسط الجـمـاعـه   ترى السلام البرح ما فيه منقود
ليته تْبارينا على الهجن ساعـه   حتى تَعَذْر وجيهنا لو غدن سود

وهذه من المواضيع المفضلة لدى فرسان العرب منذ العصر الجاهلي حتى عهد قريب. يقول القتال الكلابي اللص:

تقـول ابنة البكري لما بدا لنا   لدى السـيـر منهـا لِمّـةٌ وبنانُ
أراك ظَلَلْتَ اليـوم أسـودَ شـاحـبـاً   طريدَ دم يرمى بك الرجـوان
أخـا سـفـر يشكو الكلال ركـابُه   تَبَـدّل مُـرّ العـيش بعـد ليـان

ويقول عبيد بن أيوب العنبري اللص:

تقـول وقـد ألمت بالأنس لَـمّـة   مُـخَـضّـبة الأطراف خُـرْس الخـلاخلِ
أهذا خليل الغـول والذئب والذي   يهيم بربات الحـجـال الهـراكل
رأت خَلَقَ الأدراس أشـعَثَ شـاحـبـا   على الجَدْب بساما كريمَ الشمائل

ويقول عبدالله ابن هذال القريفه:

ياهْنَيّ نوره مـا شِـقت بالمعـايير   ولا همّـها صـمعٍ مـضاريبهن زَمّ
ويـاهْنَيّ لـمّـات البْنِيّ الغنادير   غير الهوى والعِرْس ما همّهن هم
وانا همومي في مْناحى المناعير   مـا بي عليّ يزود لو هو ولد عم
أصل روحي صَلّ دلو الحـدادير   واورّد الهِيّـاب في قـاعـة الجم[٢]

ويقول عبيد ابن صمعان العجمي من الهادي:

يادقِـيق الرمش ياصافى الجـبينِ   ياعـيـون الصـقـر بايد اللي يهـدّه
مـا دريتي يالغضي باللي يجيني   تفـرشين فـريّشٍ فـوقـه مـخـدّه
شين وجـهي قـولهم يالمسـتحين   عند تالى الجـيـش يالظفْـران ردّه
لى غـدى للمـيـزر الغـتـمـا رطين   والهـداوي بيننا قـفشٍ وعـدّه
مـرخصٍ بالروح والقـاسي يلينِ   يوم بعض الناس ينشب بالاشـدّه
ونطحـة البـارود بالقلب الرزينِ   يوم جـتنا الخـيل بالفرسـان كـدّه
وانثني من دون سلسـات القـرينِ   كل منّا يعـتـزي في صلب جـده[٣]

وفي الغزوات البعيدة غالبا ما يصطحب الأخ أخاه ليكونا جنا إلى جنب يدافع

(١) سهوم: آثار المشقة والتعب. لاله: الشمس. السلاله: ظل الجبل. بلاله: بقية قليلة. اشوم: أعزف عنه. ظلاله: معركة حامية. القروم: الشجعان.

(٢) المعايير: الغزوات البعيدة على الإبل. صمع: نوع من البنادق. مناحى المناعير: مجاراتهم ومباراتهم في الفضائل والشجاعة. أصل روحي: أهجم بلا مبالاة. قاعة الجم: البئر المليئة بالماء، وهو هنا كناية عن ميدان المعركة.

(٣) ينشب بالاشده: يختبئ وراءها. كده: هجوم الخيل هجمة واحدة. سلسات القرين: الإبل، كناية عن سرعة سيرها وسلاسته.

أحدهما عن الآخر وينقذه في ساعة الخطر، وإذا كان أحدهما عقيدا يكون الآخر مساعدا له. وهذا ما كان يفعله دريد بن الصمة مع أخيه عبدالله. وفي أحد المواقف الحرجة أنقذ دريد أخاه عبدالله وسجل الحادثة في أبيات منها قوله:

غداةَ دعاني والرماحُ يَنُشْنَه كوقع الصياصي في النسيج الممدّدِ
وكنت كذات البوّ ريعت فأقبلت إلى جذم من مسك سقب مجَلّد
فطاعنتُ عنه الخيلَ حتى تبدّدت وحتى علاني حالكُ الليل أسود

وهذا ما حدث أيضا لشليويح ابن ماعز العطاوي في أحد معاركه مع البقوم حيث أصيب إصابة بالغة وسقط في الميدان وكاد فرسان البقوم أن يقضوا عليه لولا أن أخاه بخيت أنقذه. ويسجل العبيد هذه الحادثة كما يلي:

ولنذكر قصة جرت لشليويح وقاعد بن جرشان، وكانوا زعيمين كلٌّ زعيم قبيلته. وكان شليويح يلازمه اخاه بخيت وكان ساعده الايمن في كل مغازيه ووقائعه. فمن ذلك ان شليويح جمع قبيلته للسفر الى تربه ليشترون منها التمر في وقت جذاذ النخل. فوصل تربه وباع جلائبه واشترى منهم تمرا وحمّل جماله. فلما اراد المسير عزمه جاسر بن محيّ شيخ البقوم القاطنين تربه وهم اهل النخل ودعى معه قاعد بن جرشان ليحضر كرامته لشليويح ومن معهم. فحضروا عنده فلما تناولوا طعام العشاء ادار عليهم البخور فبدأ بقاعد يمدها اليه لانه هو الذي يليه فقال قاعد مستهزئا: عدّها على شليويح انا بخوري عجاج الخيل وانا اخو نوضا مهوب دخان عود. فرد عليه شليويح قائلا: تقول كذا ياقاعد؟ فرد عليه قاعد بقوله: اقوله واطوله. فرد عليه شليويح قائلا: والله لئن قسم الله ياقاعد ان تنظرني فوق فرسي الجازي ازعج مغاتيرك والشهر هذا ما وفا. فرد عليه قاعد بقوله: والله ياشليويح لين شفتك فوق ظهر الجازي تزعج مغاتيري ان تنظرني فوق فرسي الوذنا مخاشرك فيه ويد الله ومن تكون معه. فانقطع كلامهم على ذلك وسافر شليويح بمن معه من قبائله الى اهله. فلما وصل عند اهله ووضع ما معه من الأحمال ارسل الى عربانه يستنهضهم على الغزو معه. فغزا وعدة جيشه ٤٠٠ مطيه وعدة خيله ١٤٠ فرسا. فعمد الى منزل قاعد بنفسه وعربانه. فلما وصل الى حروة منازلهم اتاه آت بانهم نزلوا في موضع اخر ومعه قبيلتين وهم سبيع والشلاوى. فاغار عليهم وهم نازلين قبل ان يبنون البيوت وابلهم قريبه منهم. ففزعوا على شليويح ومن معه وتطاردت خيل الفئتين باشد ما يكون من الحماس. وتناطح قاعد وشليويح على فرسيهما وكل منهما اطلق سهمه على صاحبه وهي الرماح. اما سهم شليويح فهو انطلق من يده بالكليه فلم يصب قاعد منه شيء. واما قاعد فطعن شليويح فوق الثدي وخرج السنان مع لوح كتفه وخر صريعا من فرسه. وكان اخوه بخيت يطارد خيل العدو لاهيا عنه فاخبروه بخبر اخوه فاتى مسرعا لاخيه. فاعترضه فارسا مشهور اسمه راجح بن متروك فقتله بخيت وغنم فرسه قبل ان يصل الى اخيه. فلما وصل الى اخيه واذا اصحاب شليويح عنده يدافعون عنه بعدما وقع على الارض فنزعوه من الارض واركبوه مع بخيت على فرسه ثم ضمه على صدره وانهزم به (عبيد: ٢٨٨-٩).

يقول بخيت ابن ماعز العطاوي يصف تلك المعركة وكيف أنقذ أخاه شليويح وكسب جواد ابن متروك ويلوم زامل وابن هذال وابن البتيرا الذين فروا من المعركة التي وقعت في موقع يدعى لبة العاقر بين تين وحرة الجوهرية:

في لبّة العاقر جرى لي تفاكير ما بين تين وحرّة الجوهريه

خـــذنا قطيعٍ فــيـــه رمس المغــاتيـــر وعــــيّـــوا على تاليــه قـــومٍ لظيّـــه
لحــقــوا هل البل فـوق قبٍّ عــيـاطيـر يتلون ابن جــرشـــان ذيب الســريه
قلنا مـــيـــامينٍ وقـــالوا مـــيـــاسـيـر ولا ينعـــدل ســـيل النحـــا عن نـويه
ردّيتـــهـــا يوم الســبـــايا مناحــيـــر واظهـرت شــيخٍ كــاسـيــاته دمـيّــه
ردّيتـــهـــا والحــقت شــيخ المظاهيــر وجــواد ابن مــتــروك صــفــرا ثنيّــه
ناديت في حـسّي صـيــاحٍ بـتــشــهـيـر ولا منـهـم اللـي لَدّ بـالـعـين ليّـــــه
يـوم ان ابـن هـذّال يـرمـى المعـــــاذير وابن البــتــيـــرا هج قـــدمـــه شــويّه
وزامل على الصــفــرا عــيـونه مطايير مـــا الوم زامل شــاف وخــره وحــيـــه[1]
حــدّيتــهم حــد الظوامي على البــيـــر ومن عـقـب مـا هي ضـيق راحت فـضـيـه

ومثلما نخى بخيت زامل وابن هذال وابن البتيرا ليساعدوه على انقاذ أخيه فلم يجيبوه كذلك عبيدالله بن الحر الجعفي نخى الشاكري بن كامل لكنه لم يفده شيئًا:

دعـــوت إلى الشــــاكـــري ابن كـــامل فَـولّـى حـــثــيــثـــا ركـضُــه لم يُعَـرّجِ
وإن هَتَـــفــوا بـاســـمي عطفتُ عليـــهم خــيـولَ كـرام الضـرب أكـثـرُها الوجي

وهذا المشهد من المشاهد التي تتكرر كثيرا في مناوشاتهم، انظر إلى قول حوط بن جسر العذري:

لما دعـــــاني دعـــــوةً عــــمي زُفـــر أخـــذت ذا الخـــرطوم واشـــتـــد النظر
فلم أزل أضـــربُهم حـــتى انكســـر وأفلت الشـــيخُ وقـــد كـــان انعـــفـــر

ومن القصص المتواترة فيما يتعلق بإظهار الأخ لأخيه وإنقاذه في المعركة ما حدث مع غنيم ابن بطاح وأخيه غنام والتي نوردها كما أوردها منديل الفهيد:

> هُزمت مطير في بعض المعارك وذُبحت فرس غنام بن بطاح من العبيات فصار أخوه غنيم ينخى بعض جماعته ويهيب بهم لإنقاذه إلا أن كل فارس مشغول بنفسه والعدو يقتل كل من أمسك به فخف غنيم لإنقاذ أخيه وجالد عنه مع أنه سمع العدو يعرض المنع وهو أن يستسلم المحارب بشرط النصف أو البندق أو الذلول أو الرقبة ويستسلم المحارب إذا صوت رجل باسمه وقال فلان بوجهي على ذلك الشرط (فهيد ١٩٨٥: ٤٣-٤).

ولما أنقذ غنيم أخاه غناما قال هذا القصيدة يخاطب طامي القريفة:

ياراكب اللي مــــا اتلفـــوه المداوير راعـــيـــه مـــا يلحق شليل العــبـــاةِ
ملفــاك اخـــو طفله زبون المقــاصــيـــر على طريقـــه تشـــبـع الحـــايمات
ليــتــه حـضـر يومٍ جـرى به مـخـاسـيـر جـــاكم خـــبـــرنا والعلوم الثــبـــات
نخـــيت ناهس والربوع المنـاعـــيـــر وتِصَــرِّمن رْكـــابهم مـِــقــِـفْــيـــات
ربعٍ باثرهم يشـــبع الذيب والطيـــر لـى واحـــسـايف عــشـــقـــهم للبنات
نادى منادى المنع لـه قلت يـاخــــيـــر رْكـــابكم وانصـــافـــهن ســــالمات
ردّيتــهـا مـا عـاد هي بالتـفـاكـيـر إلى غـــدى غنّام تقـــمح حـــيـــاتي
طقّــيت ســابق ناصــرٍ كنهـا الطيــر طاحت وراعـــيــهـــا ســـواة الوقـــاة

---

(١) **فيه رمس المغاتير**: فيه عينة قليلة من الإبل الوضح. **لظيه**: يصعب الوصول إليهم لشجاعتهم مثلما يصعب الوصول إلى لظى النار. **قب عياطير**: صفة الجياد. **ولا ينعدل**: لا يمكن رده. **سيل النحا**: السيل المتحدر من علٍ. **لد**: نظر. **عيونه مطايير**: نظراته زائغة لهول المعركة.

وتقـامصَن مـعـسكرات المسـامـيـر　　　اذيالـهن مـثل الكرب مـقِـفْـيـات
أخـويَ كـافـيني ليـال المعـاسـيـر　　　ارقــد بظلّه واتفَـرّش عـبــاتي
لو مــات هَمّـوا بي طوال الدناقــيـر　　　يلقـون فِـيّـه مـثل فَـتْق العـبـاة[1]

وإذا كان الأخ غائبا عن الوقعة ولم يحضر قتلة أخيه فإنه يتمنى لو كان حاضرا ليظهره وينجيه ويلوم من حضر من قومه على التخلي عنه ويتوعد بأخذ الثأر. قال غلفاء معدي كرب في رثاء أخيه شرحبيل:

إن جـنـبـي عـن الـفــــراش لـنـاب　　　كـتـجـافي الأسـر فــوق الظراب
من حــديثٍ نما إلي فــمـا تر　　　قــأُ عــيني ومــا أسـيغُ شـرابي
مُـرّةٌ كـالـذعـاف أكـتُـمُـهـا الـنا　　　س على حَـرّ مَلّـة كـالشــهـاب
من شُـرحـبـيل إذ تَعـاوَرَه الأر　　　مــاحُ من بعــد لذة وشـبـاب
يـابن أمـي ولـو شـهـدتُك إذ تـد　　　عـوا تميـمـا وأنت غـيـر مُـجـاب
لـشــددتُ مـن ورائِك حـتـى　　　تَبْلُغ الرحبَ أو تُبَـزُّ ثيـابي

وفي نفس المعنى يقول متعب ابن جبرين يذكر مقتل أخيه لأمه تريحيب ابن شري (وينطقونها تراحيب بلهجتهم):

يـاهل الرمك زيدوا لـهن بالـبـريره　　　نبـي ندوّر فــوقـهنّه تْراحـيب
ياليـتني والموت مـا فـيـه خـيـره　　　حـضـرتهم والخـيل غـادٍ جناديب
حـضـرتهم من فـوق حـمـرا ظهـيـره　　　والله لاعـشّي جـايع النسـر والذيب
لومي على اللي يحـتـمـون الجـريره　　　مـا ريّعـوا له دايفين المغـاليب[2]

---

(١) **تصرمّن**: ولت هاربة في كل اتجاه. **إلى غدى غنام تقمح حياتي**: تبا لحياتي بعد ممات أخي غنام. **تقامصن**: جفلت وتراجعت خائفة. **معسكرات المسامير**: الخيل لأنهم يثبتون حذاءها بالمسامير تثبيتا جيدا، والمعسكر هو الشيء المثبت تثبيتا جيدا. **طوال الدناقير**: كناية عن من يتربصون به الشر كما تتربص طوال الدناقير وهي الطيور الجوارح بفريستها. والعجز الأخير من البيت يقول إن هؤلاء بعدما يموت أخاه سوف يجدون عليه مدخلا وطريقا لإيذائه والنيل منه.

(٢) **البريره**: ما يقدم للخيل من شعير وعليق وحليب الإبل. **جناديب**: أرسال متتالية لكثرتها. **الجريره**: القوم المنهزمون. **دايفين المغاليب**: من يصنعون ملح البارود.

سلوم العرب

مثلما أن نظام التعليم الكتابي عند الحضر لا يرى في اللهجات البدوية إلا أنها لغة مكسرة لا تلتزم بقواعد الفصحى التي صاغها النحويون وعلماء اللغة، كذلك فإنهم لا يرون في نظام البدو القضائي والسياسي إلا مظاهر العنف والفوضى والتمرد واللاشرعية والخروج عن نصوص القوانين المكتوبة والشرائع السماوية التي صاغها الفقهاء والقضاة الشرعيون ورجال الدين. وقد سبق لنا القول في حديثنا عن لغة الشعر النبطي وأوزانه أن هذه اللغة والأوزان، مهما بدت لنا في ظاهرها فوضى غير مقننة، فإنها محكومة بقواعد، مثلها مثل الفصحى. إنها سلوك إنساني، والسلوك الإنساني كله محكوم بنظام، إلا أن اكتشاف هذا النظام يحتاج إلى أدوات منهجية وأطر نظرية. ومثلما يمكن توظيف المنهج العلمي لاكتشاف القواعد اللغوية يمكن توظيفه أيضا لاكتشاف القوانين الاجتماعية التي تحكم الوضع السياسي والاجتماعي في وسط الجزيرة والصحراء العربية والذي نصفه دائما بالفوضى. حياة الصحراء لها قوانينها التي يعرفها البدو جيدا ويتعاملون معها بمهارة ويسمونها **سلوم العرب**، والتي تتداخل مع القانون العرفي أو القانون العشائري، الذي سنتناوله في الفصل القادم، وتشكل معه نظاما متكاملا يغطي جميع التعاملات الفردية والجماعية، داخل القبيلة وخارجها. إنه لأمر مؤسف أننا حتى الآن لم نتخطّ منهج الحوليات وتسجيل الأحداث في كتابنا لتاريخ الجزيرة العربية إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى تحليل الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي ورصد حركة التاريخ ومسيرة التطور الاجتماعي والثقافي عموما في الجزيرة العربية. إننا ما نزال نصدق ما تحاول ترويجه كل مؤسسة رسمية جديدة تأتي لتفرض سلطتها على هذه البقعة وتصور بأن كل ما كان قبلها مجرد جهل مطبق وفوضى عارمة.

قواعد الاشتباك

إذا كانت الحروب والغارات تشكل جانب العنف من جوانب المعادلة القبلية فإن **سلوم العرب** تمثل الجانب الآخر، الجانب السلمي الذي يحاول أن يدفع بالحياة ويؤمن استمرارها رغم الحروب. جميع نزاعاتهم الحربية والسلمية محكومة بقوانين وأعراف "**سلوم**" يحرصون على التقيد بها لأن مخالفتها تعتبر بوق و**البوق** يسوّد وجه صاحبه ويجعله عرضة للهجاء. **السلوم** تحكم تعامل القبائل مع بعضها البعض وكذلك مع الحضر ومع العالم الخارجي. وكلمة **سلم** في اللغة تعني الشيء الدارج والمتبع، كأن نشير إلى العملة النقدية الدارجة في بلد ما أنها سلم ذلك البلد. أما كمصطلح اجتماعي فإن **السلوم** هي جماع السنن والأعراف والتقاليد المتوارثة منذ أزمان سحيقة والتي تحكم علاقة القبائل وتعاملاتهم مع بعضهم البعض وتضمن استمرار وجودهم

وسلامة حياتهم وممتلكاتهم في ظل انعدام السلطة المدنية. والسلوم القبلية، مثل اللهجات القبلية، تشكل إرثا مشتركا بين كل القبائل، بالرغم من بعض الاختلافات الطفيفة من قبيلة لأخرى، مثلها مثل الاختلافات الموجودة بين اللهجات القبلية والتي لا تمنعنا مع ذلك من القول بأن هناك لغة مشتركة بين القبائل. لا يستطيع عبور الصحراء، دع عنك العيش فيها، إلا من يعرف هذه السلوم ويعرف كيف يتعامل معها، وهي من القوة بحيث تبقى فاعلة ومؤثرة حتى في حال وجود سلطة مدنية. أما إذا غابت سلطة الدولة حلت محلها سلوم العرب وحل الشيوخ محل الأمراء والعوارف محل القضاة. في غياب سلطة الدولة تسيِّر **سلوم العرب** حياة البدو والحضر على حد سواء وبنفس القوة، خصوصا في المناطق النائية التي قلّما تطالها يد السلطة. ولأهمية السلوم يقولون في أمثالهم **قطع الخشوم ولا قطع السلوم**. يحرص البدوي على الإلمام بهذا الإرث القبلي وتوظيفه بمهارة، وهذه خصلة في الرجل لا تقل في أهميتها عن الشجاعة، وهي مهمة يقوم بها عادة شيوخ القبيلة وشعراؤها.

العنف القبلي لا يعود إلى غريزة متأصلة في البدو أنفسهم وإنما إلى خاصية بنيوية متغلغلة في طبيعة النظام القبلي نفسه والذي شكلته بيئة الصحراء بمواردها الشحيحة. الصراعات القبلية ليست بواعثها العداء المستحكم ولا الرغبة في القضاء على الخصم. إنه صراع من أجل البقاء ومن أجل الحصول على ما يقيم الأود من موارد الصحراء الفقيرة. وللحد من إراقة الدماء وردع ضراوة العنف الكامن في ذات التنظيم القبلي وما يفرزه من تنافس حاد على موارد محدودة لجأ البدو خلال العصور المتعاقبة إلى استحداث وتطوير تدابير سلمية تحكم تعاملاتهم وعلاقاتهم فيما بينهم كأفراد وكجماعات في السلم والحرب.

ربما تكون ممارسة الغزو من أهم النشاطات التي تميز حياة البادية عن حياة الحاضرة والذي يرى فيه الحضر مؤشرا على الاضطراب والفوضى وانعدام الأمن. تنبع هذه النظرة من التركيز على الجانب الحربي والقتالي دون الالتفات إلى الجانب الاقتصادي للغزو. الغزو متكيّف في كل جانب من جوانبه مع حياة البدو ومتمشيا معها ويمارسونه كنشاط موسمي، مثله مثل الحراثة والزراعة والدراسة عند الفلاحين. حروبهم وغزواتهم هي طريقتهم في التكيف مع تقلبات المعيشة في بيئة الصحراء. ولا يُعتبر الغزو في عُرف البدو سرقة ولا سلوكا شائنا يحط من قدر صاحبه، بل هو سلم، أي عادة متعارف عليها ومقبولة من الجميع، مثله مثل أي نشاط مشروع وعمل شريف. وهذا ما عبر عنه مبيريك التبيناوي في قوله مخاطبا سعدون العواجي: **هذي قروضٍ بيننا يالقرابات// يازين رِداد الجزا قبل حينه**. ويقول سويلم العلي السهلي: **سِبرٍّ لعجمانٍ على كِنّسٍ حيل// ضرما يبون المال ما فيه لوم**. العيب عندهم هو في عدم التقيد بالمعايير ومخالفة السلوم والقوانين التي تحكم الغزو. الرجل الحريص

على بياض الوجه عليه أن يتعامل مع الآخرين، الأعداء منهم والاصدقاء، في حالات السلم وفي حالات الحرب، بصدق ووضوح ونقاء: **على وضح النقا**.

على الرغم من حياته التي تقوم على الغزو والحروب فإن شجاعة البدوي شجاعة نخوة وفروسية، ليست شجاعة قسوة وانتقام. لقد حوّل البدو أرض المعركة من بركة دماء إلى مسرح لاستعراض الفروسية وتحقيق الأعمال البطولية، والكل يطمح إلى أن يحصل على دور أساسي في هذا المسرح ويسجل اسمه في عالم السوالف والقصيد. ولا يكسب الفارس شهرة بقتل عدوه مثلما يكسبها بالعفو عنه. يقول موزيل "الحرب تمنح البدوي الفرصة ليدلل على دهائه وصبره وشجاعته فهو لا يرغب في سفك الدماء ولا يطمع في الكسب لكن الخطر يغريه والمغامرة تستهويه. أما الغنيمة فلربما وهبها بدون تلكؤ إلى زوجة الرجل الذي نهبها منه" (Musil 1928a: 504). المنح والكرم والعفو وتغليب الحياة على الموت، هذه قاعدتهم في التعامل مع خصومهم، لأنهم يعرفون أنهم أمة واحدة تربطها أواصر وتحكمها أعراف وضوابط تضع حدا يحول دون وصول الأمور بينهم إلى درجة الفوضى المطلقة والمجازر. في ثقافة الصحراء منح الحياة أضمن لشيوع الصيت من إزهاق الروح. وعلى هذا الأساس فإن الخصوم لا يتركون بابا إلا طرقوه ولا دربا إلا سلكوه للحصول على مطالبهم بالطرق السلمية والمرافعات القضائية ويحاولون مدافعة العنف المسلح وحصر النزاع فيما بينهم على الجانب القولي والحرب الكلامية من شعر وخطابة دون اللجوء إلى سفك الدماء. وليس أدل على ذلك من ثراء الأعراف القبلية وما تتميز به من تشعب وتعقيد مما يعمل على كبح جماح العنف وحقن الدماء.

قاموس البدو مليء بمصطلحات الحرب والشجاعة والبسالة للدفاع عن شرف القبيلة وحماية مصالحها، لكن البدو يستهجنون العنف ويستبشعون القسوة ويؤثرون العفو عند المقدرة. ليس الهدف من الحرب القضاء على الخصم ولا استعباده أو إذلاله وإنما الهدف هو الاستيلاء على إبله أو احتلال مراعيه بأقل ما يمكن من الخسائر في الأرواح. ويحرصون على التقيد بأصول لعبة الحرب وقوانينها وعدم الغدر للحد من سفك الدماء ولأجل أن يكون الانتصار مشرّفا. لا أحد يعي مثل البدوي صعوبة الحياة في الصحراء وتقلبات الدهر وأحوال الدنيا لذلك لا يسكره النصر ولا تحط من عزمه الهزيمة. والغالب دوما يعامل المغلوب مثل ما يحب أن يعامله لو كان هو الذي تحت رحمته. وهم حريصون على الحسنى فيما بينهم وبين أعدائهم ميالون إلى التسامح معهم وتبادل الجميل وفلسفتهم في ذلك ودافعهم إليه هو أن الذي رمى بعدوك بين يديك اليوم قادر على أن يرميك بين يديه غدا فلتحسن إليه بينما هو في حاجة إلى جميلك ليحسن إليك حينما تكون في حاجة إلى جميله. ومما يقوي نزعة الإحسان هذه بينهم أن المحسَن إليه غالبا ما يخلد اسم من أحسن

إليه بقصيدة ينشدها في المجالس ويشيد فيها بموقفه ويزجي له الشكر والعرفان ويرفع له الراية البيضاء: **يبيّض له** في أحياء العرب.

تختلف قوانين الغزو بين المتحاربين حسب قربهم وبعدهم في النسب عن بعضهم البعض. إذا كانت الأطراف المتحاربة ممن يمتون لبعض بصلة القرابة والرحم أو لم تكن بينهم ثارات وعداء مستحكم فإن المتقاتلين من كلا الطرفين يحرصون على عدم إراقة الدماء ويصرف كل منهم همه إلى إعاقة المحاربين من الطرف الآخر وتعطيلهم بقتل خيلهم وركائبهم ودفعهم للاستسلام. ولا يجهزون على من يصاب ويسقط عن راحلته "**الصويب**"، "**الطريح**" إلا إذا كان من المطلوبين بثأر أو ذحل. كما أن الغزاة لا يتعرضون للنساء والأطفال والشيوخ أو أي شخص لا يحمل السلاح ولا يبدي أي مقاومة. كما يستنكف الغزاة من إلحاق الأذى أو نهب من ينقل الماء ويسمونه **الروّاي** أو الحدار الذي يمتار لأهله ويسمونه **النِقَذ**، أو المسافر ويسمونه **المدّاد**، وقد لخص أحدهم ذلك في قوله ممتدحا عفّة فهيد الصيفي من شيوخ سبيع الذي لا يتعرض إلا للإبل في الفلاة:

مــا ياخــذ الطارش ولا يقطع النقــذ   شَـــرْهٍ على سِــحْج البكار الجـــلايل

وإذا حميت المطاردة بين الطرفين في ساحة القتال تبدأ المساومات بين الطارد والمطرود على **المنع** وهو أن يتعهد الطارد بالكف عن المطرود وحمايته: **على رْقبْتَك ياولد، عليك الله وامان الله**، وذلك مقابل تخلي هذا الأخير له عن سلاحه وراحلته، أو أي جُعل يتفقان عليه، والذي يحدده مدى ثقة كل منهما بنفسه ومدى شعور المطرود بحرج موقفه وإذا ما كان له أي أمل في النجاة. وقيمة الجعل الذي يحصل عليه المانع من الممنوع تعتمد على أهمية ومكانة الممنوع. يقول ابن بليهد أن دهنين القحطاني من آل روق منع محمد ابن هندي واستلم مكافأته منه مائة وعشرين من الإبل (بليهد١٩٧٢/ ٢: ١١٩-٢٠). وإن كان طرادهم على الخيل يخيّر الطارد المطرود بين **المنع** ، أي أن يعاهده على **المنع**، أو **الشلع**، أي أن يجتثّه **يشلعه** من على ظهر فرسه ويقتله ويستولي عليها بالقوة. وقبل أن يستسلم المطرود يسأل الطارد من يكون: **من انا بوجهه؟** ليعرف مكانته في قومه وهل هو قادر على حمايته فعلا وتحمل تبعات المنع. وأحيانا قد يشتري شخص مغمور اسم شخص مشهور ليمنع به لأن المطرود لن يسلم نفسه إلا لشخص مشهور وله سمعة. والطارد، كما قلنا، يحاول إقناع المطرود بالاستسلام له ومنعه طمعا في سلبه راحلته وسلاحه. قال لي أحد الرواة أن فلان من الناس

> ما هو من العردان، من الضبْعان، مير شَرى ابوه العردانية يَمْنَع به وشراه شْرَى من رْميح ابن عردان بجملٍ اوضح. رميح خالٍ لجده وقال ابيك تسمح لي ياخالي امنع باسمك لأن اسمي ما هو معروف عند الناس. والا هم أصلهم يقال لهم المضينين من الضبعان. شرى العردانيه من خاله بجمل اوضح، شرى العردانيه يمنَع بَه علشان ان اسمه هو ما هوب مْعَروف عند الناس.

كذلك الطارد عليه أن يعرف المطرود قبل أن يمنحه الأمان فقد يكون واحدا من

اللذين نذر شيخ القبيلة أو أحد رؤسائها بأن يقتله إن ظفر به. ولشيخ القبيلة الحق في رفع المنع عن من تطلبه القبيلة بثارات: **فلان مرفوعٍ عنه المنع**. يقول موزيل:

> من يجد نفسه أمام موت محقق يطلب المنع بهذه الكلمات "امنع امنع ياخيّال."
> ويجيب الرجل المخاطب "جاي على رقبتك، منعٍ عليه الله،" أو "حوّل بوجه فلان"–ويسمي نفسه. ويقترب طالب المنع ويطلب "عطني الله،" أو "حط الله بيني وبينك!" إذا تم ذلك على هذا الوجه يقول المنيع "عطاني الله وعطيته الله عن البوق!"
> بعدها يسلم المنيع سلاحه وملابسه ويرمي المانع عليه عمامته أو عقاله قائلا "هاك قضاضتي (أو عْصابتي) واللي يجيك خبّرُه انا منيع فلان."
> والمنتصر له الحق في أخذ فرس المنيع أو ذلوله، وقد يسلمها في يد أحد أصحابه ويواصل القتال. ويلوح المنيع بالعصابة أو العقال ويصوت "أنا منيع فلان." وإذا كانت راحلة المنيع منعثرة أو هو مصاب فإن من منعه يأخذه إلى البيوت لمعالجة صوابه أو يسمح له بالعودة إلى أهله بدون تأخير. وإذا كانت منازل قومه بعيدة يعطونه راحلة وقربة ماء وزهاب ودليل يرافقه ولكن عليه أن يعطيهم عهدا موثوقا أنه سوف يعيد لهم كل شيء أو يخسره لهم (Musil 1928a: 529) .

ويقول العبيد في ثنايا حديثه عن هذال ابن فهيد الشيباني:

> أما فروسيته فحدث عنها ولا حرج عليك فمن ذلك ما شاهدته بعيني فقد حدث ذات يوم والعرب يرحلون وكانوا نازلين في نفود قريبا من ماء يسمى دلقان فاذا بالصايح يرفع صوته عند عرب من بني عمرو ورئيسهم احبيليص بن اعديس وبجوارهم فريق من الدغالبه ورئيسهم اسمه سعود بن ورّان وبيننا وبينهم كثيب رمل عالي يحجب الانضار فما راعنا الا والقوم ينحدرون علينا من الكثيب ولم يعلموا بمنزلنا هذا حتى خالطونا وقد غنمو ابلا وهم يسوقونها امام جيشهم فلما رآ هذال وعربه انهم خالطوهم ركبو على ضهور الخيل من ساعتهم فلما رأو أنهم خالطو العرب تركو الابل التي غنموها من موقفهم ذالك واقتصرت فتنتهم لحماية انفسهم وكان عدد خيل هذال الذين كرو معه خمسين فارسا وكان الغزو المذكورين يقال لهم الغييثات من قبيلة الدواسر وكان هذال لما ركب على فرسه امر على خيله بالركوب ثم امر على الجيش ان يركبون جيشهم ويحملون معهم قرب من ما ثم يقْفون اثر الخيل ثم تتابعت الافزاع من عرب هذال ومن العربان المجاورين له فلما علم الغزو انهم واقعين في خطر داهم عمدوا على جيشهم فقرنوه بارسانه وجعلو كل اربع من الركاب في قرن واحد ونزلو اهله عنه يمشون على اقدامهم خلف جيشهم وعن يمينه وشماله وبايديهم البنادق والخناجر وكانو يرزفون وراء جيشهم ثم افترقت خيلهم يمين الجيش وشماله ليحمون جيشهم من جوانبه واما هذال وفرسانه الذين معه فهو صبر عن الكر عليهم حتى تكاملت افزاعه عنده فجمع خيله وجعله كردوسا واحدا ثم انه امر على اهل خيله بان قال لهم ترانا نبي نكر على جيشهم كدة واحده ونضربه من الخلف حتى نشطره شطرين والحي منا لا يقف الا امام الجيش ومن مات منا فهو مرحوم وكان عدد غزو الدواسر ثمانين مطيه وثلاثين فارسا ثم انهم فعلوا ما امرهم به هذال فدفعو انفسهم كردوسا واحدا فشطرو الجيش شطرين على ما يريده ولكنه في كرته تلك هو وفرسانه سقط من فرسانه سبعه منهم ولده جهز اصابه سهم في رجليه الثنتين على قلب فرسه فماتت الفرس من ساعتها وسقط هو على الأرض مكسورة رجليه ومنهم ثقل ابن اموينع مكسورة فخذه ومنهم خدر بن سعيني قتيل ومنهم اخوه دحيم ابن سعيني كسرت رجله ومنهم هلال بن مصلح قتيل وهذال هو عم المذكور وغيرهم ومراده زال حين ما أمر فرسانه ان شطروا الجيش شطرين يريدون تعويقهم حتى يلحق بهم

> جيشه فحصل له ما قصد وكانت خيل الدواسر تطارد خيل هذال حتى لحق بهم جيشه الذي لحقهم من خلفهم وهم المدد وكان عددهم ما يزيد على تسعين ذلول وبايديهم البنادق وكل ذلول برديفها وقد وقع من الغزو عدد كثير بين قتيل وجريح وقتل من خيلهم خمس افراس فلما امر هذال على جيشه وخيله ان يحيطون بهم من كل جانب ففعلو فحين اذ علموا ان لا مفر لهم من ان يطلبو المنع من هذال فابتدرهم هو وناداهم بالمنع واول من انقاد الى المنع اميرهم ومعه عدت جيش من اصحابه وتتابع الباقون فامتنعوا وكان هذا المنع هو ان ينادي المتغلب ويقول للمغلوب لك وجهي وامان الله ان تسلم من القتل مني ومن قبيلتي وما كان معك من ذلول او فرس او بندق فهي لي فيمتنع على ذلك فهرب من جيشهم ما يقرب من عشرين ذلول واثنعشر فرس وما بقي عن هذا العدد من خيل وجيش فقد سقط بيد هذال وجنده بين قتيل واسير ثم رجع الى البيوت ومعه الأسارا ثم عمد الى ثنتين من الابل ونحرها للاسارا ولجماعته ثم قال للاسارا يادواسر اليكم جلود الابل حينما تسلخ فصّلوها لكم نعالا تحتذونها الى اهلكم وهانا قد ابرزت لكم جملين من شدائد اهلي التي يرحلون عليها وساحمل لكم فوقها زاد وما وهذا بن عمي اهميلان ابن فهيد يمشي معكم الى ان تصلون اهلكم ثم تردون جمالي علي مع ابن عمي وليس لكم فيها طمع فقالوا نفعل ما ذكرت وليس لنا فيها معروف بل المعروف يعود لك علينا فحين انتهى من ضيفتهم لبسو حذائهم الذي احتذوها من جلود الابل وساقو الجملين ومشو هم واهميلان وبعد ما مضى اثنعشر يوما رجع اهميلان بالجملين ولم يلحقها كلل واهميلان هو والد نوار الملحق بحاشية الوزاره السابقه (عبيد: ١٢١-٣).

وبدل المنع قد يقدم الطارد على أسر المطرود ليصبح أسيرا عنده "ربيط" يطلب منه الفدية، إلا أنهم لا يقرون الربط إذا كانت الجهتين المتقابلتين من نفس القبيلة. وقد يمن الطارد على المطرود ويطلق سراحه بعد أن يجز ناصيته، كما كانوا يفعلون في الجاهلية (جرمان ١٩٩٧: ٢١؛ فهيد ١٩٩٥: ٢٣٨؛ Musil 1928a: 116). وقد تتم عملية المنع بصورة جماعية يأخذ فيها المنتصرون ما بحوزة المغلوبين ولا يتركون لهم إلا الحد الأدنى الذي يبقي على حياتهم كأن يتركوا لهم واحدة من رواحلهم وقربة ماء يحملونها على الراحلة حتى لا يموتوا عطشا، وقد لا يتركون لهم شيئا البتة على أمل أن يموتوا جوعا وعطشا دون أن يتحملوا هم دماءهم. وغالبا ما يعثر الصلب، أو حتى البدو الآخرين، على مثل هؤلاء الغزاة التعساء الذين ربما مر عليهم عدة أيام يمشون حفاة بلا ماء ولا طعام فينهكهم التعب والجوع والعطش فيتساقطون من الإعياء ويغمى عليهم. وأول ما يجب عمله في هذه الحالة هو تنقيط نقط قليلة من الدهن في حلوقهم ثم تسعيطهم الماء من أنوفهم، حتى يفيقوا شيئا فشيئا من غيبوبتهم، عندها يعطونهم قليلا من الماء والطعام ليستردوا قواهم (Musil 1927: 228, 445). يقول موزيل في كتابه الذي يروي فيه رحلته في شمال الحجاز:

> في الساعة الثامنة أتينا إلى أربعة عشر كومة من أكوام الحجارة التي كانت قد كُوِّمت لتخليد ذكرى جميلٍ حدث في ذلك المكان حيث أنقذ الشيخ طويلع الخضري أربع عشرة من الغزاة الذين كانوا على شفير الموت. فقد خرج أولئك في غزوة إلا أنهم فوجؤوا بأن أحاط بهم من هم أقوى منهم فاستسلموا لهم وسلبوهم سلاحهم وركائبهم وكل ما معهم، بما في ذلك ملابسهم. وكان عليهم العودة إلى أهلهم مشيا على الأقدام. ولمدة ثمانية أيام

> كانوا يقتاتون على أعشاب الصحراء ولكن الوهن نال منهم في اليوم التاسع بحيث لم يعد باستطاعتهم مواصلة المسير. وظلوا في نفس المكان لمدة يوم وليلتين لا يسمعون شيئا في الليل سوى أصوات السباع ولا يرون شيئا في النهار إلا الطيور الجوارح تحوم حولهم. وهكذا ظلوا ينتظرون الموت. وأخيرا رحمهم الله بأن بعث لهم الشيخ طويلع الذي أنقذ حياتهم (Musil 1926: 204).

وبينما يفرق العرب الأواخر بين المنع والأسر، لم تكن هذه التفرقة موجودة في العصر الجاهلي وكانوا يستخدمون كلمة **المنع** و**المنيع** في ذلك العصر للإشارة إلى ما يسميه العرب الأواخر **الدخاله** و**الدخيل**، بمعنى أنهم يحمونه ويمنعونه من أن يصل عدوه إليه. كان المحاربون في الجاهلية يوجهون همهم إلى أسر الأعداء، خصوصا السادة والموسرين، طمعا في الفداء. وإذا استأسر المنهزم فلربما اكتفوا بجز ناصيته إن كان ذا مكانة في قومه وذلك طمعا في أن يبادلهم الحسنى بالحسنى والمعروف بالمعروف في قابل الأيام. ويكرمون الأسير إن كان قد قدم معروفا للقبيلة أو لأي من أفرادها قبل أسره. وتصل الفدية إلى مئتي بعير، وربما تصل إلى ألف بعير إن كان الأسير من الملوك. ومن حوادث الاستئسار هذه الحادثة التي يسجلها أبو عبيدة في يوم جدود بين بني بكر بن وائل بقيادة الحارث بن شريك الشيباني الملقب بالحوفزان وبين بني سعد من تميم بقيادة بسطام بن قيس:

> واتّبع قيس بن عاصم الحوفزان والحوفزان على فرس له يدعى الزَبَد وقيس بن عاصم على الزعفران بن الزبد فرس الحوفزان فإذا استوت بهما الأرض لحقه قيس وإذا وقعا في هبوط وصعود سبقه الحوفزان بقوّة فرسه وسنّه فلما خشي أن يفوته قال استأسر ياحارث قال الحوفزان ما شاء الزبد ثم زجر فرسه وجعل يقول اليوم أبلو فرسي وجدي (ويروى اليوم أبلو حلبي وحشدي) قال استأسر ياحارث خير أسير فيقول الحوفزان شرّ أسير فلما خشي قيس أن يفوته زرقه بالرمح زرقةً هجمت على جوفه وأفلت بها وقد حفزه عن سرجه فسمي بها الحوفزان وزعموا أن الحوفزان انتقضت به طعنته من العام المقبل فمات منها (عبيدة ١٩٠٥/١: ١٤٥).

وهذه حادثة أخرى من حوادث الاستئسار يسجلها أبو عبيدة والذي يُأسَر هذه المرة هو بسطام بن قيس نفسه وكان هذه المرة قد شن غارة مشتركة مع غريمه السابق الحوفزان الحارث بن شَريك على الثعالب من بني تميم فاستاق إبلهم ثم مروا على بني مالك الذين كانوا لهم بالمرصاد وكان مع بني مالك من الفرسان عتيبة بن الحارث بن شهاب اليربوعي والأُحيمر بن عبدالله وأُسيد بن حناءة، وقد لحق هؤلاء الثلاثة بسطاما يريدون أسره:

> وألح عتيبة وأسيد والأحيمر على بسطام وكان أُسيد أدنى إلى بسطام من الرجلين فوقعت يد فرسه في ثبرة (يعني في هُوّة وهي الوهدة تكون في الأرض كالحفرة) قال وتقدم بسطام وجعل يلتفت هل يرى عتيبة وقد صار في أفواه الغُبُط (وهي مسايل المياه) فلحق عتيبة بسطاما فقال له استأسر ياأبا الصهباء فقال له ومن أنت قال أنا عتيبة وأنا خير لك من الفلاة والعطش وكان الأحيمر محدودا لا يكون له ظَفَر وكان فارسا ذا بأس ونجدة ولا حظ له في ظفر. قال فأسر عتيبة بسطاما قال ونادى القوم بجادا أخا بسطام بن قيس كُر

على أخيك وهم يرجون إذا أبَسوه أن يكر فيأسروه (قال والأبْس أن يعيّروه حتى يغضب فيأنف من التعيير فيرجع فيؤسَر) فنادى بسطام أخاه إن كررت يابجاد فأنا حنيف وكان نصرانيا قال فلحق بجاد بقومه (عبيدة ١٩٠٥/١: ٢٩٤).

وعموما فإن معاملة الغالب للمغلوب تعتمد في المقام الأول على بعد الطرفين المتحاربين وقربهما من بعضهما البعض في النسب وعلى حدة العداوة بينهما والتي قد تصل إلى حد القطع، وتعني قطع الرقاب أو قطع الحسنى. وقد يكون المتحاربون أصدقاء على الصعيد الشخصي لكن العلاقات القبلية والصدامات بين القبائل تضطرهم إلى خوض الحرب ضد بعضهم البعض دون أن يترتب على ذلك أضغانا أو يحملوا عداء شخصيا أحدهما تجاه الآخر. فالمتحاربون في الغالب ليسوا غرباء بل يعرفون بعضهم البعض. والعداوة مسألة نسبية فحريبك اليوم قد يكون حليفك غدا. وأسيرك اليوم قد تكون أسيره غدا. ويتعاملون مع بعضهم باحترام وتقدير. وحينما تسمعهم يتحدثون في سوالفهم وقصائدهم عن حروبهم مع أضدادهم تجد أنهم كلما مر اسم فارس من فرسان الأعداء أو شيوخهم أو أحد فروع قبائلهم كالوا له المدح بما يستحق وما اشتهر به من كرم وشجاعة وإن كان ميتا ترحّموا عليه، ولا يذمونهم إذا كانوا لايستحقون الذم. يقول جلوب باشا عن حروب البدو "ولا مكان للحقد أو الكره في حروب تقوم بين طائفتين تحكمها قوانين صارمة واستعداد دائم للاعتراف ببطولات كلا الطرفين" (Glubb 1960: 8). ويقول ألاويس موزيل:

لما علم الأمير (نوري ابن شعلان) برغبتي في زيارة شيخ العمارات فهد ابن هذال وابنه متعب وعدني بأن يبعث معي خطاب توصية إلى صديقيه هذين.
لماذا أنت وهما أعداء؟ سألته.
نعم ياموسى، بصفتنا شيوخ لقبائلنا نحن أعداء ولكن كرجال نحن من أعز الأصدقاء. وأقسم لك بحياتك أنني أحب متعب كما أحب أبنائي لأنه فارس ونبيل ورجل نزيه. أقسم لك بالله أنني لا أقول إلا الحقيقة(Musil 1927: 22).

وقد روى لي عبدالله ابن ناصر ابن شيحان السبيعي هذه الحكاية الطريفة:

هنا واحد عقيد يسمونه فهيد ابن العاصميه، هو من العجمان وامه من آل عاصم، قحطان، ويندبونه ابن العاصميه، جدي يسولف عليّ يقول لحقت لي على شايب والشايب يسولف على جدي يقول لحقت على فهيد ابن العاصميه واني شايفٍ هشمٍ بجبهته واني يوم نشدته هالهشم في جبهتك هذا وشّو مْنِه؟ قال: من ثنيان جعل الله كل هبوب تهب عليه في الجنه. إي وعزّ الله العزيز. عنوه على ثنيان ابن هديهد شيخ عجمان الرخم من سبيع. الاولين طيبين وعلومهم زينه.

وقد يتقابل المتحاربون خارج أرض المعركة للسمر وشرب القهوة ويتبادلون الزيارات وربما ضربوا موعدا للقاء آخر على ظهور الخيل. يروي منديل الفهيد سالفة كون حصل بين عتيبة وقحطان على وقت محمد بن هندي ويقول "في المساء ما صبر محمد بن هندي عن الصلاة أرسل خيال هاجري قصيرٍ لهم اسمه برغش ابن حويدر قال رح لناصر جد ابن حجاب او ابوه كان يعرفه من أول قال للمرسال رح قل له نبي الأمان نبي نصلي بين الفئتين قال ادعه يظهر من ربعه وانا اظهر من ربعي

والاقيه وفعلا تسالموا ونزلوا عن خيلهم بالأرض كل معه ربعه وصلوا الوقتين الظهر والعصر سوا وربعهم ينظرون وكان الشجاع الشيخ محمد بن حشيفان من قحطان ما اجزل عن الطراد والباقين موقفين اغار على عتيبة معه سربه وذبحت فرسه واظهروه ربعه وعاد عليهم وذبحت تحته الاخرى وهم ينظرون محمد وناصر قال منهو ياناصر هذا الخيال قال هذا محمد بن حشيفان قال محمد: ياالله نجّه يامنجّى الطير. علما انه كان يغير على ربعه عتيبه وهذا من حبهم للطيّب ومن زين نيّتهم" (فهيد ١٩٩٢/ب: ١٩٦). والسالفة التالية توضح لنا أن شن الغارات بينهم لا يحمل في طياته بالضرورة أي عداء شخصي، فالغرض من الغزو فقط هو الكسب. تقول السالفة إن العجمان أغاروا على سبيع لنهب إبلهم لكنهم لم يفلحوا في مغزاهم فينظم عجران ابن شرفي السبيعي الذي كان لاجئا عند العجمان قصيدة عصماء يمدح بها جماعته ويلقيها على مسامع العجمان دون أن تثير حفيظتهم:

عجران ابن شْرِفي سبيعي، امير آل علي من بني عمرو، عَمَى، كِفيف. كان مْغَرّبٍ مع العجمان، زعلانٍ على ربعه وجلاويٍ مع العجمان بالديرة اللي حَدْرا، جارٍ عندهم هو وايّا منديل ابن غصاب من بني خالد، جيران عند العجمان اثنينهم، كل منهم من قبيله. يوم حْدَروا السبعان على وسميّةٍ بالصمان يبون يرعونها بمحَقّبه بِعْلُوّ الصمان قالوا حنا بِنْغَير على جماعتك ياعجران هالربيع الشويين اللي ما ياكلون الحِقّه من البل -هم ما غير ذْوابة بدو، شمشول عرب- حتى ثقلتهم مخلينها وراهم بالعارض، نبي ناخذهم نتقوّى بهم.. قال: ما هوب شوري عليكم، بني عمرو منصّرين. قالوا: حنا الاد المرزوقي مرزّقين. قال منديل: انا بَروح معهم. قال عجران: يامنديل ان طعتني فاقعد. قال: والله يقولون الاد المرزوقي مرزّقين ابروح معهم اترزّق الله. قال: ما هوب شوري عليك، انا واياك قْصَرا قاصرين. هالحين القصير الى صار من قبيله وصار قصيرٍ عند قبيلةٍ اخرى يسمّونه قاصر، يعني ما يِمِدّ يده. الى طقه احد والا ذبح احدٍ ولدٍ له والا هَه، ما يتقاضى، حتى يتقاضى له قصيره. قال: انا واياك قْصرا قاصرين، ان طعتني خلك على فراش الكرامه. قال: الاد المرزوقي مرزّقين ابروح اترزق الله معهم، مير تري بيتي واهلي بوجهك لين اعوّد، أما انا على هالعوده، فْرسي طارد ومطرود، لا بالله ما اناب في وجهك. قال: اجل ما بالوجه منك شَيّ، ما عليّ منك. غزوا على سبيع، أغارَوا على ابل سبيع عند مْحَقّبه وخذوها. تجاولَت الخيل ولحقوهم سبيع وردوا البل. والى هكالاثنين من خيالة سبيع قوموا لك يجربعون منديل ابن غصاب الخالدي، جار العجمان، خويّهم، وكزّوه لى هو طايح من فرسه وتروح فرسه مارج ويضف رسنها عبدالله ابن محيسن، جْدِعُه عبدالله ابن محيسن من الجمالين وخَذى فرسه. صوّبُه صواب لكن انه ما مات. لى صار ما بين العرب مقاطع ما يلحْقون على الصويب. زَهَم العجمان، قال: الاد المرزوقي خويكم لا تخلّونه. ودبّروا، راحوا وخلوه بالمعاره. جوه جماعتنا وزملّوه وزهّبوه وتجملّوا فيه وراح. شايبك العمى يوم اقفوا من عنده قام يتحسحس، ذل ان العجمان ياخذون ربعه. مرٍّ يقول انشا الله يبون يفتكون روحهم وفيهم بركه ومرٍّ يقول . . .آه، حواسيس. يوم خذى له يومين والى هذولا العرب جايينه ما معهم كسب. قال: ياسويّر -بنيّةٍ له عنده اسمه سوير- ياسوير روحي عند الغصاب توحّي لهالعرب اللي خْطَروهم وش يقولون. هو عمى ما يشوف. راحت سوير يوم عودت يا جايّةٍ تركض. يوم العبد شب لهم الضو وقام ينشدهم وشلونكم انتم يوم رحتوا لهالسبعان. قالوا: والله هالسبعان رحنا لهم طمعين في اباعرهم

وشلّعونا، اخذوا جيشنا. قال: عينتوا غصاب ابن منديل؟ قالوا: الله الله، عيّناه متْغاوزه عبدالله ابن محيسن وسعد الحرق من سبيع على خيلهم وطرحوه والخيل ارجدت عليه، والله ما ندري هو ذْبِح والا سلم، والله ما ونّوا عنا لين غاب قمر خمس، يطردوننا لين غاب قمر خمس.

يوم جا ابن منديل راح لابن شرفي قال: ياقصيري، ثِر لي. قال: ما لي مثار، انا نهيتك وانت ما انتهيت، فلكن ابروح لابن عمي. قال: من اللي قْلعك؟ قال: قَلَعني عبدالله ابن محيسن. قال: انا ابروح لابن عمي كان انه تجمّل معي جماله والا ما لي عليه مثار، لاجل انك معتدي. راح عجران العما ونوّخ على ابن محيسن. قال: يابن عمي انا ما نيب جايّك بمثار ولا لي عليك وجه فلكن انا جيتك ابْيَه جمالةٍ منك، قصيري قام يندبني، وحاشني بالزهم وبالنخوه وجيت ابي جمالتك يابن عمي. قال: لا بالله ما دام كذا ابشر باللي تبي، ما دامك جيت بالوجيه وتْوَكّد ان ما لك علي مثار فانا ابرد عليك الفرس. تجمّل وعطاه اياه وجابَه يقوده قال لابن غصاب تاع لفرسك يابن غصاب. السوالف بالتفطّن. تري يوم انكفوا العجمان من مغزاهم على عجران –هو كريم والله اكرم من خلقه، يقولون ما يثني الدله، كود يطبخها بِكِر، ولا يذبح العنز لضيفانه والى ذبحت له ما ياكلها– وهو يقوم لك، اللي هو عجران، وهو يذبح له قطعة من الغنم، يوم الفَوا عليه جيرانه يبي عاد يضيّفهم. هو جاوه الخبر ان سبيع غلبوهم وانهم افتكوا بلّهم. قال: تفضلوا يالاد المرزوقي، والله ان ابرك الليالي ذا الليله، تستاهلون يالاد المرزوقي هالشحم. قال عاد واحدٍ منهم مزّاح، يمزح معه: يجعل اللي اعمى عيونك يعمي قلبك، اي بالله ابرك الليالي عندك انت الليله وانّا ما هيب ابرك الليالي عندنا، ابرك الليالي عندك انت يوم ان ربعك مشلّعيننا وذابحينٍ رجالنا وخيلنا. قال: اسمحوا لي ابسمّعكم بيتينٍ عندي:

ظنيت في ربعي ولا خاب ظني	وانا احمد اللي يودع الظن ما خاب
تصاقلن هم اقبلن وادبرن	وغدى لهن في مقطع الجو ملعاب
وتصاقلن من حر ما يونْسنّ	من كف شغموم على الخيل معطاب
يوم ان منديلٍ عليهم يْشَنّي	ما منهم اللي ردّها لابن غصاب

يوم ان ابن غصاب ينخاهم ويشناهم، يوم يزهم العجمان، يقول: الاد المرزوقي خويكم لا تخلّونه. ودبّروا، راحوا وخلوه بالمعاره.

عليه زلبات الرمك صنّفنّ	وهلهن على عوج المناصيب قِضّاب
ورماحنا بظهورهم علّقنّ	في مقطع الدقّه من الكتف نشّاب
وذيدانهم عن الطنف ردِّنَ	وخليت عشب مْحَقّبه نرْت مرتاب

الطنف الخد الزين، العشب الجيد. محقّبه بعْلُوّ الصمان.

جموعنا بجموعهم دبّرنّ	ولا يمرحون الا قمر خمس قد غاب

يعني هاجّين النهار كله وبالليل ما ياقفون يمرحون الا إلى غاب القمر ليلة خامس من الشهر، ذالّين. قالوا: جعل اللي اعمى عيونه يعمي قلبه، والله انه كنّه يشوف، كنّه معنا يبارينا هالعمى. هذي يوم راكان ابن حثلين يقول:

بني عمرو جونا كما السيل دفّار	وانّا لهم نشدى لدمث الزباره
يستاهلون البن وقناده بهار	وان السنام معلّقٍ بالفقاره
نلطم شباهم دون حسكات الاوبار	بمطارق نلحق بهن الثباره

يوم علّم راكان علم عبيد الرشيد بقصيدته هذي، قال: بانت انها عليكم ياراكان، المطارق تلحقون به الثبارا منحاشين. قال: اي والله ذلّينا وانحشنا ولا غلْب الرجال بعيب.

وهذه سالفه أخرى سجلتها من سعود ابن ثامر ابن سعيدا كذلك تبين لنا أن

ممارسة الغزو بين القبائل لا تؤثر على علاقة الاحترام المتبادل فيما بينهم وأنهم يتحلون بالروح الرياضية ولا يحملون أي ضغينة تجاه بعضهم البعض:

ثامر ابن سعيدا من ذوي حمود من القلادان، رجال فيه خير، شاعر وفارس، لو مو هو شيخ عرب لكن انه رجالٍ يارى بروحه وهاقيٍ بنفسه ومهاويٍ غطوى بنت مزعل ابن شميلان وغطوى محجّرها ولد عمها اللي هو دهيليس ابن معيضه ابن رشيد ابن حمود ابن عايد ابن هادي ابن قلادان. جاك ثامر ونوّخ على صنيتان ابن شميلان، شيخ القلادان. يوم سوّوا لُه قراه قال: صنيتان: قم على عشاك ياثامر. قال: انا ما جيتك ياصنيتان ابملى بطني عندك، أنا جايّك أبي جاهك ووجاهك عند مزعل يخلّي لي غطوى. قال: غطوى لها رجالٍ أولى بها منك، لكن قم تعش. قال: الله يجيب اليوم اللي تعرفني فيه أنا من رجالها والا ما اناب من رجالها. وقام ثامر والى الجوخه مشمّرةٍ عن رجليه. يوم هب البراد عقب ثلاث شهور قامت تندى البل على ربع وعلى تسع، غزوان الباديه قَبل. ويشيّع ابن شميلان بالمغَزَى وتليّمت عليه الخيل والجيش وتليّمت الرجال النِّدَّر اللي يبون المطامع. معهم ابن حمد وابن حمود، أهل ميه وسبعين ذلول معهم سبع وعشرين خيال، يبون مطير. ثامر ابن سعيدا ما جا. ثامر يفقَد. نشد عنه صنيتان: وين ثامر ما جا؟ قالوا: ما هو جايّ. راحوا له خطاة الرجال اللي يحبّونه قالوا: والله ما نمشي مع صنيتان الا انت معنا والا ما نروح. جْبِرُه صنيتان على المغزى وغزى معهم على مطير. المغَزى على ابن شميلان هكالنهار، صنيتان، لوفان عطيّ الله، ثنا الله ما ينجحد، ومعه ابن حمود وابن حمد، أهل ميّه وسبعين ذلول، قلادان وما شبطهم من بني رشيد، معهم من الزبون ومعهم من كل بد، سبعين ذلول وميّه، ومعهم خمس وعشرين خيال، يبون مطير، جنوب، يم الحسو، حسو مطير. اثر مطير غزوينٍ لمّهم الله ومروّحينٍ لهم على عرب قطينٍ على الحسو، غزوين جابهم الله عند هالعرب، ابن درويش وابن شرار، مروّحينٍ على هالعرب اللي بوجه هالغزيّه، غزيّة بني رشيد. يوم اصبحم شدّم العرب وغزوانهم اللي معهم تورّوا يبون يرحلون يم لهم عشبة يقول يبرك الحوار ما تشوفه. واثاري سلفهم وسبورهم ناطَحوا غزيّة بني رشيد ما دَرَوا بها. بني رشيد اول شافوا البل بالفلاة وما لقوا عند البل هوش، اثر اهلها متجمعين على الحسو، علموهو بهم السبور وتزبّروا لْهُو على الحسو: سحلي ابن سقيّان وهويل ابن جبرين وجهز ابن شرار وقعدان ابن درويش. قاعدينٍ لهم يقولون خلهم ياخذون البل مَرَدّهم علينا ما لهم مطيرٍ عن الحسو، مردّهم يجوننا فحاما مظمين يبون الما وناخذهم من تاليهم. الرشايده قلّطوا لهم ركايبٍ يقلطن على الما. هل الركايب يوم شافوا جموع القوم تَزْبر قْلبَوا على ربعهم، شافَوا الريبه قدامهم، قالوا لربعهم: الموت الحمر هو هذا قدْمكم. نْسفَوا البل، تقفّوه العصّايه، زَخّوها، روّحَوا بها، وعْزَلَوا المركي، البل شنق والردفا شنق. يوم انباح الشوف الضحى لي يوم والله تلاعطت الخيل الصفر والبل، البيوت ما كد قامت. ويضيع مدّب المغيرة وهم يضربونهم. يوم شمّوهم الى والله انهم مطير، العرب والغزوين اللي عندهم. البل راحت، غدوا بَه اللي فضّوا بها، قفَّوا بَه العصّايه. وهم ينوّخون ويردّون الخيل والفزوع ويثوّرون، المحازم هكالحين على خمسين طلق من كبر القفوش، ما ياخذن غير خمسين طلق. وهم يتلابسون، يركبون على بعضهم. وهم الفرس يشكّرون له والذلول تْقَيّد وتختلط بلّها وخيلها، يحسبونها بس اباعر، ما كد قامت بيوتٍ يشوفونه. وهي تنقطّ عليهم المغيره على غير مدِّب، يغيرون عليهم بني رشيد. يوم شموهم والى والله هذي مطير، حمر النواظر. مطير جايين غازين وصاروا مغزيٍّ عليهم. وتصير الحبسه على الثمايل. تعاطَوا هو وايّاهو ضْحَويه. يوم شمت الخيل الخيل ويضربون لك حسو عليا، يتحابسون عليه. ويتحامسون هو وايّاهو. ابن درويش يقود له سربة من هنا وابن شرار بالمثل يقود له سربة من هناك. يوم

ضيّقوا بهم الرجال وهو يقوم لك صنيتان ينخى ربعه: بني رشيد ياربعي! اليوم ما غدى به! احتموا ركابكم! فكّوا اباعركم! وليا قولة ثامر: أهلكم لا شانوا بوجيهكم. شَلّ القوم واقفى، أعطى هزيمه. لا ياشين ياثامر! قال: اليوم من ايامك انت، انت وربعك اللي يستاهلون غطوى، اليوم انا ما استاهلها. ياثامر، ياثامر، ياثامر. ثامر ما هو صاقّ، ما هو كابٍّ ربعه. قال: ما والله احوّل، ياكود تجي طلقة من هالمطران براس دهلوس تفكّني منه يخلّي لي غطوى. قالوا: أبْك حوّل والعلم مردود، والله لا عن ياصل العلم غطوى. حوّل عاد وفكّهم. حوّل وحوّلوا الردفا. المركي الايسر تناغطت عليه بني عبدالله، رْكضوا عليهو بني عبدالله وذْبَحَوا خيلهو بني رشيد، ما خلوا الا القليل. ذبحوهن وهم قاعدين، منوّخين جيشهم. سبع واربعين مكعكعه اللي والله هذانا بليلة مباركه ان شيباننا يقولون والله انه ما يطير الطير بينهن، انه ما تْحَمله جنحانه غير من هذي على هذي، يحجل عليهن، وردن جميع ولا فيهن اعوذ بالله اللي نْكسَت، سدّحوهن. إلهن مع مدراج، محدار. يوم وردم عليهم. ويقصد عاد الله يرحمه ابوي. امرحوا بني رشيد على الما ومطير والله ما ذاقوه الا من باكر يوم رحلوا عنه بني رشيد. وذْبَحوا خيل مطير وانكسروا مطير. ردّوا بعض اباعرهم وبني رشيد راحوا ببعضها. يقول عاد ثامر:

لا عِـــدْت يايومٍ على تالي الجـــيش — بايمن شـعيب الحِسو فوق الثمـايل

الحبسه صارت على الثمايل، الثمايل قراح وهذاك ملح.

جـونا كـما العسكر فـزوع ابن درويش — وابن شـرار وكل سَـمْـو القـبـايل

جـونا على قبٍّ سـواة القـرانيس — بحظونهـو يازين روس الاصـايل

جـونا وجـيناهم سـواة الدراويش — هوش النشـامـا للنشـامـا هوايل

لولا القـفوش مْعَ العـيال النواحيش — رحنا ولا عنا عـريبٍ مـسـايل

نثني خـلاف اللي بقـينه عـوابيش — يوم الردي ضـاقت عليـه المحـايل

لعيون من رمشه كما صفّة الريش — رمشه جديد ولا برمشه سمـايل

ما قال ودّه الدكتور يقص عنها البثره.

يامـا ثنينا بالعـيـال المداغيش — لولا الفعايل ما عْرفَتنا القبايل

وهو يسكت الله يرحمه. والقصيده تجي جهز، مذبوحةٍ فرسه هكالنهار. لما سمعها جهز قال: أووووه، والله ان ثامر قصد ولا قصّر، عد الصحيح، مير غَرّ له عن بيتٍ ما الحقه لكن انا ابساعده به، اللهم اني معينه بهالبيت، هالبيت عونيّةٍ مني لُه ودّوه لِه، سلّموا لي عليه وقولةٍ له لزوم يِلْحِق هالبيت:

تريّحَم من كـدّهن ياحـواشـيش — تَحَلّبَـوا للي لهن من عـدايل

مجمّعات البل، الخلفات اللي هم يحلبونهن لخيلهم اللي ذبحن قاموا يشربون حليبهن هم. الله يرحمهم ويتجاوز عنهم ولا يعيد هكالوقوت ويعز الاسلام والمسلمين وآل سعود يطوّل عمارهم.

هاه، وهم مقفين جهز ابن شرار لحق دهيليس على فرسه ودهيليس منقطعة به ذلوله. قال جهز: بوجهي ياراعى الذلول، حوّل على رْقبْتَك. دهيليس محوّلينُه عن الذلول ويطردها عيّت تظهر عن الخيل وجهز يبي يمنعه وياخذ ذلوله. دهيليس ما رِبَع له، ما نابَاوه. قال: بوجهي على بارودك والذلول. ما ربَع له دهيليس. ولْيا دهيليس متلطّم ويشوف ان بني رشيد يبون ينوّخون والا كان يجنّب عن الذلول، مير يشوفون ان ربعه نَوَوا ينوّخون. والى الخيال ما يرِدْ على الطماعه وهو يشوف عندها بواردي، يشح بالفرس، يخاف تِذْبَح فرسه. دهيليس متلطم. يوم شاف ان الخيال ما هو وارد عليه، الخيل مردْفةٍ له، قبل الذبحه، يوم شاف ان الخيل ما هي وارده ودهيليس يجنّب عن الذلول. يوم زل عنها ويورّدها عليه جهز، على دهيليس الدويّخ، يرخي الحبال جهز يبي

ياخذ الذلول قبل الخيل اللي مردفةٍ له. ويتقعّد له دهيليس يوم زان له المرمى وهو يثور بالفرس، سريويلهِ، يطقّه وليا هي منخدمه، فرس جهز ابن شرار، يا كادّةٍ بالقاع، يضربه والى مصرّمٍ عضوده تحته، سحب جهز رجله من تحتها طايحه. الذبح صار قليل الا بالخيل. المركي الايمن ما جاه احد، الرِدفا، قْهَرَوا واحتَرَوا خوياهو رِجِل واركبوهو. عاد يقول جهز، جاز له فعل هالوليده:

لى واجـــوادي عند قـــشـــرا دهيليس   رصّـــيـــتـــهـــا يوم ان مـــا الله هداني

قشرا دهيليس ذلوله. دهيليس يطردها ولا هو مجنّبٍ عنها والخيال طمعٍ بها.

وقـــعـــد لهـــا اللي ضـــاريٍ للنوامـــيس   عـــــز الله انّه من مكانه كــــــواني

قـــعـــد لهـــا ولد الرشـــيـــدي بلا قـــيس   عـــفـــيت يمينه يوم هو مـــــا هداني

قولته بلا قيس يعني بلا عيار، صرمها فيها صرم. وقولته يوم هو ما هداني يعني يوم هو ما طاوعني يوم اضفيت عليه المنع. جايزٍ له فعله انه متلطّمٍ ولا ناباه يوم اضفى عليه المنع.

هذولا سلّمك الله مطير على شباط ابن درويش اخذوا طرش لنا عزيب، أخذوه من المرعى، من الفلاة، من قاعة الاسمر اللي ورا البنانه. والى تْخَبر مطير، حمران النواظر، ندخل على الله عَنهم، معَشّية الطير. أغاروا على الطرش من ايسر البنانه ويحيلون بها. وليا العرب، عربنا، على القحصيه، هكالوقت ما هْنيها قاعيّه، ولا هْنيها بَنانَه، ما بدّعَن هكاليوم، ويفزعون ويلحقونهم. ويشمون الفزعه، مطير شمّوا الفزعه، ويطردون الفزعه ويتقفّون البل. صايرينٍ على البل طابورين مع ايمنها ومع ايسرها وناسٍ تحوش البل، خيل وجيش. ويلحقهم الله يرحمه ابوي ثامر ابن سعيدا على فرسٍ لابن عجوين يسمونه الحرقا. قال: قصدتك الفرس. قال: ابشر. ويركبه ويلحقهم. فرسٍ مرهيةٍ بالجري، سابقٍ اصيله، تْطَبّح من مرابيع النجوم. ويجنب عنهم ثامر. وهو يضرب البل عرض وهي تقطعهم. وليا هو فاك البل – فكه الله ثم هو. وينخون مطير: تكفى ياشباط، ابا العادات! تكفى ياشباط، اذبح الخيال! اضرب ياشباط الفرس ياراكبةٍ راسه، يامْجَلْمْدَه، وهي تْعَفِر تحت ثامر. وليا البل بمواقفها. اظهرهم ثامر عن البل وافتكّها ويجيب فرس وذلول. قال: هذولي لك يابن عجوين عن فرسك اللي ماتت. قال: عساه فدوةٍ لك. يوم عوّدت الفزوع على اهلهم قالوا اللي فكّ البل ما هو ثامر لحاله، حنا معه. يقولونه الفزعه اللي مطرّدةٍ من اليوم. قال ثامر يركي على شباط:

واســابقي ياشــبــاط حــمــرا مــحــلاه   من كــونكم ياشــبــاط فــيــهــا ضــرايب

رصّــيــتــهــا من دون ملحــا مــزهّاه   لين اعطبــوها مــحــتــمين الركــايب

ياشــــبـــاط تفـــرق هوشنا وانت تاراه   بيــوم به المركي على الهــوش عــايب

يوم ان كل يلتـــــفت لك وينخــــــاك   يوم ان بك الحــمــرا خــلاف الركــايب

ياشــبــاط هذا الهــوش مــا هو مناجــاه   بيني وبينك كنه الســـــمن شـــــايب

ويرسل له شباط ابن درويش هالبيتين يشهد له يقول:

ان كـــان هو راعى الجـــواد المحـــلاه   ودك عـــلـــى يمـــنـــاه يـــرخـــى الايـــدام

قـــولوا لغطوى بنت حـــامى المخـــلاه   تشـــــوم له لو هو بدرب الحـــــرام

قال: سلموا لي عليه وقولةٍ له والله لولا الله ثم هو انّه بحظّنا حنا البل عن حظ اهلها، مير إهْو اللي افتكّها منا، لا يغابشونه الفزعه تراهم والله منْجِعْفٍ وثرهم لولا الله ثم لولاه. الله يرحمهم جميعهم ويتجاوز عنا وعنهم ولا يعيد هكالوقوت القشرا ويعز الإسلام والمسلمين ويحسن العاقبة ولا يغيّر علينا نعمة الإسلام.

وأحيانا نجدهم يكرمون الغزاة إذا وقعوا في أيديهم ويحتفون بهم، خصوصا إذا كان الأسير شيخا معروفا أو فارسا مشهورا، كما فعل قاعد ابن جرشان، أحد

شيوخ البقوم، مع بخيت ابن ماعز العطاوي، أخو شليويح في قصة معروفة. وروى لي سعيد ابن عواد الذيابي الروقي القصة التالية التي جرت على بخيت ابن ماعز مع الشيخ مقبول ابن هريس:

هذي قصه جرت على الشيخ مقبول ابن هريس، شيخ الشلاوى، وبخيت ابن ماعز العطاوي، اخو شليويح. غزوا الشلاوى مع شيوخهم مقبول وشيخهم الاخر نهاض ابن مْهَلّج الشلوي وعقيد القوم هكاليوم مقبول ابن هريس. غزوا يبون الروقه على كشب، شمال المويه ورضوان، قْريّب منها، ما هو بعيد عنها، حرّة كشب هذي هاللي فيها مرّان وفيها دغيبجه وفيها ام الدوم وفيها الحفر والمويه القديم، بادنى الحجاز، بين الحجاز وشفا نجد، في عْلُوّ نجد، من فوق الدفينه. غزوا الشلاوى ولاقوا لهم فريقٍ من الخراريص. الخراريص، طال عمرك، من ذوي عطيه من الروقه شيخهو هكالحين صنهات الخرّاص وعْليثه الخرّاص. فريق الخراريص اللي لاقوهم الشلاوى شْوَيّين، ما هم كثير، حول العشرين أو الثلاثين، ما يْتَعَدّون الثلاثين نفر. خيّروهم الشلاوى، خيّروا الخراريص، قالوا: امّا تقاسمونا حلالكم اللي معكم والا نبي نذبحكم. يوم شافوا الخراريص انهم ما لهم قدرة على القوم، على الغزو، عطوهم نصف حلالهم. تناصفوا الحلال واقفوا عن بعضهم ببلا هوش.[1] يوم جا بعده بسنه، على الحول، غزوا الشلاوى غزوٍ جديد، يبون الروقه. وهم عارفينٍ عن الروقه وعن منازلهم، يدرون عنهم انهم قاطنينٍ على ما مرّان أو شمالٍ من مران، في كشب. عقيد الشلاوى هكاليوم هو مقبول ابن هريس ونهّاض ابن مْهَلّج. يوم اقبلوا على ما مران اللي مذكورٍ لهم ان الروقه نازلينٍ عليه والى ما عليه احد، الروقه كانوا قد شدّوا من مران ونزلوا على ما الحفر، الحفر شمال مران تقريب ثلاثين كيلو. والله وياخذ لك مقبول وربعه اللي معه اربعة ايام نازلينٍ على مران، بديار عتيبه، شابّينٍ لك نيرانهم ويحمسون قهاويهم ويدقّون نجورهم، ولا احتسوا الروقه ولا ذلّوا منهم. روّح مقبول له سبر يقفرون له الارض ويدوّرون العرب والبل. راحوا اليوم الاول واليوم الثاني ما لقوا احد. اليوم الثالث جَوا مقبول قالوا: يالامير امسح وجهك بالفود ابشر بالبل وابشر بالعرب. قال: وين القوم؟ وش كثرهم؟ عساهم يْطَمّعون؟ قالوا: يطمّعون، لقينا البل مغاتير، ولقينا البل مجاهيم، والعرب بالمخاضير. المخاضير أودية ٍهي هذي من دون الحفر. العرب نازلين بالمخاضير. قال: اجل انتم ياقومنا ارحلوا ياالله هالحين نبي نمشي عليهم، نبي نصبحهم صباح وناخذ البل. مشوا يوم وصلوا حروتهم بالليل نْزَلوا يبون يصبّحونهم صباح. الروقه جاهم من جاهم وانذرهم. والله واحتزوا القوم، استعدوا لهم. ردّوا الروقه الراي بالراي: إلا نْهَجدهم بالليل، نبيّتهم بيات، إلا نصبحهم صباح. قالوا الا نهجدهم بالليل هجاد. هجدوهم واعانهم الله عليهم وذبحوا منهم اللي هم ذبحوا ومنعوا اللي هم مْنَعوا. من عرض اللي هم ذبحوا هكاليوم من الشلاوى نهّاض ابن مْهَلّج براسه. ومنعوا اكثرهم والباقين هجّوا، شردوا. يوم ردّوا العتبان لبيوتهم وشبوا النيران وتعَرّفوا وجيه الرجال، المْنَعا، والى والله احسن ما يشوفون وجه مقبول ابن هريس، ربيط، مع المْنَعا. يوم عرفوه وبساع يقومون ويذبحون له البل وكَرّموه الرجاجيل واعزّوه وحْشموه. قال عاد بخيت قصيدته.

(١) فيما يخص هذه الحادثة يقول ابن عبيد "جرى لمقبول وقائع كثيرة مع عتيبه فمن ذلك أنه غزى بغزوان كثيره وأغار على صايل الخراص عند جبل يسمى الرجم وهو بين الخرمه وبين اميّه هكران فحاصرهم فارسلوا له من يفاوضه بالصلح بينهم فابى بعد معركه قتل فيها عدة رجال وقتل فيها اربعة افراس. وكان مع العرب بخيت اخو شليويح اتاهم زائرا لاخته سكرا وهي زوجة صايل الخراص. فبعد ما تغلب عليهم مقبول ابن هريس اتفق معهم على قسم حلالهم الذي بايديهم بالمناصفه نصف يعطوه مقبول ونصف يبقى معهم واما البيوت وما تحتها فلم يلتفت اليها وابقاها لهم" (عبيد: ٢٣٠).

وهذه قصيدة بخيت بالمناسبة (وقد عدلناها حسب رواية الأستاذ عبدالله بن رداس في كتابه شعراء من البادية):

انا احمد الله ساع نومي هنانا — يوم اقتضانا في قطيع الخراريص
نهّاض خلّي طايحٍ في نحانا — ومقبول غب الكون يتلى المناقيص
تدفّقن دْمّيّهم من يدانا — من فوق قبٍّ كنّهن القرانيس
اربع ليال مْخَيّمٍ فوق مانا — باهل الحجاز منقّلين المهاريس
يشب ناره وزننا ما احتزانا — قِل عنك ياشبّابها ما معه قيس[1]
راحت على اللي يذبحون السمانا — حمّاسة البن الخضر بالمحاميس

ويورد ابن رداس رد مقبول على بخيت:

جانا من الروقي جوابٍ هجانا — بخيت مروي مرهفات العبابيس
من لابةٍ يروون حد السنانا — ليا التقت خيلٍ وخيلٍ مراويس
ليا اقبلوا يرخون حبل العنانا — والى اسندوا ما يبعدون المراويس
فرح بهيّة ساعةٍ من زمانا — والفود منّا خمس هجنٍ حراسيس
وش انت خابر يوم هكالمكانا — يوم انت عوّذت الشياطين وابليس
يوم انت فارقت الظعن والمبانا — وحم الشعاف ولابسات المواريس[2]
الصادره ما جاك منها الحنانا — والوارده نعجل عليها المراميس
نتلّكم تل الرسن للحصانا — اللي مساميره ببيضه غواطيس
ودموع اخو سكرا سواة الغشانا — صابر على ما به من الغبن ومكيس
لا بد من نمرا تجي مع بيانا — اطرافها تاطا الغبا والطعاميس
لو نحسب اللي فيكم اول وثانا — ما يحسبه كود القلم والقراطيس
وشيوخنا من مات منهم جْنانا — واللي بقى يِلْحق عليك المقابيس
الغِلْب ما يثني ياكود الهدانا — والا غلامٍ ما يعرف التقاييس[3]

ويكمل ابن رداس (١٣٩٨: ٨٧-٩) القصة كما يلي:

> أخذوا يداعبون الشيخ مقبول وهو في أسره عن طريق الاعتزاز بالنصر عليه وقالوا (هل تغزي بعد هذه النوبه ياشيخ مقبول؟) فأجابهم حددوا موعد ومكان معين وازبروها يعني الابل ومعها فرسانها (والله لغزي وانا ما بعد حطّيت زهاب ذلولي من عليها)- فواعدوه على مكان يسمى (ابرق الجلبه) وهو مكان معروف في نجد واطلقوا سراح الشيخ مقبول وجاءهم بفرسان بني الحارث فوجدهم على وعدهم ومعهم الابل وفرسانها ودارت المعركة وفي النهاية حالف النصر الشيخ مقبول وأخذ الغنائم ورجع وكان من جملة عتيبه فارس يدعى دليم الطر من الروقه تألم لهذا الموقف فتمثل بهذه الأبيات:
>
> يوم ابرق الجلبه جرى لي عشيّه — لي واهني اللي عن اسبابها غاب
> جونا على ابن هريس قومٍ لظيّه — على النقا ما هوب سرقٍ يالاصحاب

(١) **اقتضانا:** اقتضينا بلغة عتيبة. **المهاريس:** جمع مهراس، أي الهاون الذي يسحق فيه البن. **ما احتزانا:** لم يحسب لنا حساب. **ما معه قيس:** غير بصير بالأمور، يعوزه الفهم.

(٢) يشير في هذين البيتين إلى غارتهم على صايل الخراص وقومه حيث كان بخيت حاضرا تلك الوقعة.

(٣) **أخو سكرا:** شليويح وأخوه بخيت كل منهما يعتزي بأخته سكرا. **الغشانا:** المطر. **مكيس:** ذليل وخاضع. **الغبا:** منخفضات الأرض. **الطعاميس:** مرتفعات الأرض. **الهدانا:** الذليل، الخامل.

جونا وجيناهم على مخبريه ... وصار المصاحب بيننا علط الارقاب
ليا اعتزينا عزوة المزحميه ... نادى مناديهم ألا آلاد حطّاب
وليا خذوا شيخٍ خذينا لديه ... والبيض عقب الكون شقّن الاجياب
راحوا ورحنا كلنا بالسويه ... إلا الدبش يفداك يامرذى الاطلاب[1]
ياليت يوم الله جلبهم عليه ... ان بندقي مسلوبةٍ كنها الداب
ما هيب جبعا عزرةٍ في يديه ... ارمي بها رميٍ كثيرٍ ولا صاب

وعندهم عادة تسمى **العقلا** وهي أن المغلوب أو زوجته أو أحد نسائه أو أطفاله يتبع الغزاة ويطلبهم أن يمنّوا عليه ويردوا عليه شيئا مما نهبوه منه: **العِقْلا يالاجواد**، وما يمنحونه له يسمى رِفْده، أو حَذِيّه ومن أقوالهم: **كسب البنات عقلا الحلال**. يقول العبيد في معرض حديثه عن هذال ابن فهيد الشيباني:

> وكان هذال (بن فهيد الشيباني) معطافا متلافا يعطي الخيل والجيش والأبل ومن مغازيه غزى يوما على حرب واخذ عليهم ابلا واغناما كثيره فاتته امرأة من أهل الغنم فقالت (الحذيّه ياهذال ارفدني ياخو هملا من حلالي هذي غنمي اللي تساق) واشارت الى رعيه من احدى الرعايا فقال لها الحقي غنمك ثم الله عطاك ما لزمت يدك ولو حضنتيها كلها حضنا فاخذت تجمع روس الغنم بايديها وتضمها على صدرها فاذا رأتها قليله افلتتها تريد ان تضمن اكثر منها فتكررت منها مرارا وهو واقف ينظر ويضحك والغنم محجوز اولها عن المشي فلما فحمت وتعبت قال سوقي الرعيه كلها لك فاخذت تاخذ اقدامه وهو راكب على مطيته فتقبلها ثم شكرت له وساقت غنمها (عبيد: ١٢١).

ويقول أيضا في معرض حديثه عن ضيف الله ابن عميرة من فخذ المغايرة من ذوي عطية من عتيبة:

> وكان في بعض مغازيه قد أغار على عربان من بوادي حرب على ماء يسمى العرفجية في طريق المدينة للمسافرين من القصيم فأخذهم جميعا ولم ينج منهم أحد وكانوا مجتمعين فيها بكثرة وكان حرب يسمون تلك الوقعه سنة حطة الاوثار اي ان الوثر حذف في الارض فلم يجد ظهر بعير يرحل عليه ومعناه ان الابل اخذت كلها وكان البدو اذا دعى احدهم على الثاني قال له الله يحط وثرك وكان رأيس هذه العربان المذكوره ضيف الله بن عقاب الذويبي وكان زعيما شجاعا كريما فكانت عربان نجد كلها هذا دأبها من وجد الثاني في غرة اغار عليه وسرق ابله لانهم يرونها احل من الفقع وكانت القبيله اذا اغار عليها عدوها تقول بيّض الله وجه فلان يعني زعيم القوم اذ انه لم ياخذنا الا على وضح النقا اي انه وجهه خالي من لزمتنا لم يغدر بنا واغلب ما يجزع منه الاعرابي من ضده هو الغدر اذا عامله او جاوره او امنه فهذه هي الخصال التي لم ينساها البدوي من نظيره الثاني اذا اخذه بعد ان امنه باحدى الخصال التي ذكرناها قال فبعد هذه الوقعه ركب ضيف الله الذويبي قاصدا ضيف الله بن عميره يستعطيه شيئا مما اخذه منه تفضلا منه بما يعطيه وهذه عادة البادية فوصل اليه وهو على ماء يسمى سجا فاناخ عليه واكرمه وطلب منه الرفده فقال ابن عميره انا ارفدك يالذويبي ولكنك تروح لمحمد بن رشيد وتغزي به على عتيبه فقال له الذويبي يابن عميره ابن رشيد حاكم نجد وغصن جرار اذا غزا غزيت معه

(١) **عشيه**: معركة مهولة وقت غروب الشمس. **لظيّه**: متعطشون لدمائنا مثلهم مثل النار التي تتلظى لتحرقنا. **على النقا**: لم يغدروا بنا. **بوق**: غدر. **على مخبريه**: وفق اتفاق وتفاهم مسبق. **علط الارقاب**: الرماح، كناية عن طولها. **لديّه**: مثيله وقرينه. **يامرذي الاطلاب**: مدح للمخاطب بأنه إذا أغار على قوم وسلبهم وهرب أتعبهم وأرذى ركابهم فلا يستطيعون اللحاق به لقوة عزيمته.

انا وكل حرب طوع والا كره ولا لك علي شرهه في ذلك فقال له ابن عميره صدقت ترى رفدتك من عندي زمل بيتك وكان عدده ٢٥ جملا فقال له يابن عميره تجملت ولكن بقى لي عندك كماله فقال وما هي فقال هي عبدة لامي محرّصتني عليها اني لا اجيها الا وهي معي وهذه العبدة نفسها قاعدة في بيتك فقال والله ياعبدتك فلا لي فيها ملك قد اوهبتها لامي فقال يامّ ضيف الله خوذي زمل ولدك اللي اعطاني واعطيني عبدة امي فقالت له يالذويبي الا فرقاك انت وزملك وعبدة امك تستاهلها (عبيد: ٢٩٨-٩).

وهذه سالفة رواها لي معلّث المقوعي الرشيدي:

المقوعي صار بينه صدامات ومْقاوِمات هو وايّا عنزه، المقوعي، عويض ابن سالم المقوعي، نْذَرَوا عليه عنزه سبع فِطّر، وفعلا ذْبَحوه واوفوا نذرهم الرجاجيل. مْسكَم عويض وعويضه الاخوه وذْبَحوهو. نوّخوا الجيش، عويض وعويضه، وقالوا لخوياهو: اقعدوا عندَه، عند الركايب، وحنا نبي نْهَوي، خابرينٍ لنا مْعَذَر خيل هْنيْ. أثْر العنوز دارينٍ فيهم، خابرينهم ومْسَبّرينهم الرجاجيل. صَكّوا فيهم وذبحوهم. صار عاد علّوش ابن عويض أقشر من ابوه. قال انا اللي ذْبَحَوا ابويه ما اجَنّب عنهم. وقام ياخذ عليهم غارات. جاه من جاه قال: ياعلّوش! قال: آه. قال: عمْرات، نْياق فاعر ابن رْبيعَه، قالوا له ربعه: نْياقك عَمْرات لا ياخذهن علوش المقوعي. قال: واقوم! كل عْنزه بيني وبينه، ما هو متْعَدّيهم، ما هوب مْتَخَطْريهم كلهم وجايٍّ لِنْياقي. يوم سمِع علّوش هالكلام أغار على البل وتقَفّاهن. وافقت إن راعيهن فاعر الرْبيعَه هكالليله معْرِس وصار عنده رقص ولعب واخذوا البل من المْعَشّا. فقَد البل يوم اصبح، يوم جا مراحه ولْيا والله ايدُه والخلا، ماخوذات. هذا مجدال الرجاجيل يشوفه ولْيا راعيهن معهن. وهو يْتقَفّاه رِجْلي. يوم فَكّر ولْيا هذا الراعي ناطْحُه على قعود. قال الراعي: والله البل أخذهن علوش المقوعي. قال: علوش؟ قال: علوش، عطاني والله هالزماله وْرَوّح بهن. قال: والله انا أبَتقَفّاهن، ما عقِب عَمْره حياة. والى علوش اهله بالحويّط وعندهم ابن شلاح المطيري هكالحين مْحَقّق للباديه، طاغوت. هالقصه جتنا من ابن شلاح. يوم امسى الليل بَيّت بيت علوش بالليل، أنت يالعنزي، ابن رْبيعَه الخمشي، وبات على الدلال. يوم اصبح علوش ولوّذ ليا هذا الرجّال. قال: انت وش انت؟ عسى ما انتب ابن رْبيعَه؟ إلا ابن غبيره، ويقولون انك ولدٍ طيّب وان كسبك ما هولك وانا استَحَذيك من عرض خلق الله اللي يْتَحَذّونك. ليا شدّوا البدو باكر خلّوا ورعاني تصايح ما عندهم زمايل من اسبابك ياشيخ، عَطْهُم زمايل. قال: حسبي الله عليك، قم ترى الله عطاك اربع؛ ناقتين وجملين. عاد يقول العنزي:

البـــارحــــه هبّت هبـــوب الشـــمـــــالِ	برده يْذَرّف دمـــــعـــــة العـين تذريف
وانا بْحِـــضْن التـــرف زين الخَـــيـــالِ	مْكَيّف عند اريش العين تكيــــــيف
وجـــانا المقـــوعي فـــوق حـــيلٍ جْــلال	واخــذ نْيــاقٍ مكْرمــات مــشــاعــيف
وفـــرّيت مـــا يجـــري لك اللي جـــرى لي	آطا على صم الحـصـــا والحـــجـــاريف
وقــــالَم ســــرن في ليل ياهمّــــلالي	مـيـر انحـرف مــا لك بروحك تصــاريف
أقـــفى عليـــهن شـــوق زين الخَـــيـــال	مع ســهلةٍ تذرى عليـــهـا العــواصــيف
ولحِــقْـــتِـــهن دون الحـــوَيّط لحْـــالي	ومن دون عـــمـــره طَرّف العــمــر تطريف
وقـــعـــدت وسط البـــيت فـــوق الدلال	مــسـتـيـسـرٍ مـا لي بروحي تصــاريف
وطلبت من ريف الركــــاب الهْــــزال	رحـــايلٍ للبـــيت من مكرم الضــــيف
قـــــام وعطاني وزعـــــةٍ من حــــلالي	عـــزّ الله انّه تَوّ مـــا جَت على الكيف
أبي لْيـــا جـــيت المِره والعـــيــــال	أشْـتـالهم عن دجّـة البـدو بالصـيف[1]

(١) قالم: قالوا بلهجة بني رشيد. ياهمّلالي: تقال للتعبير عن اليأس وبُعد المنال. انحرف: عاد وانصرف. أشتالهم: أحملهم.

التدابير والإجراءات السلمية

الحروب والغارات والغزوات ليست هي الاعتبارات الوحيدة التي تحكم علاقات القبائل بعضها ببعض، بل إن هناك الكثير من التدابير والإجراءات السلمية التي يمكنهم الاحتكام لها للحد من وتيرة العنف. من هذه الإجراءات **العاني** و**العلقه** و**الملحه** و**العمله** و**الحسنى** وغيرها. فالحياة البدوية بطبيعتها تمتلك من الآليات ما يمكن القبيلة المنهوبة من النهوض من كبوتها واستعادة منهوباتها بالطرق السلمية عن طريق اللجوء للأعراف القبلية بدلا من شن غارة مضادة. من ذلك أن صاحب الإبل المنهوبة له الحق في استعادة إبله لو أثبت أنه مرتبط باتفاق سلمي، مثل **العاني** أو **العلقه**، مع أحد أفراد قبيلة الغزاة أو أن أحدا من أفراد قبيلة الغزاة سبق له أن شرب من حليب الإبل المنهوبة في اليوم الذي سرقت فيه، وهذا ما يسمونه **ملحه**. ويورد منديل الفهيد العديد من أمثلة الملحة مثل حادثة الدواسر مع نهار ابن شري وجماعته من المساردة (فهيد ١٩٨٣: ١٧٢) وحادثة العبيّات من مطير مع ابن رمحة العتيبي من الحناتيش (فهيد ١٩٩٠: ١١٣-٤). وهذه حادثة أخرى من حوادث المالحة يرويها منديل الفهيد:

> من قوانين المالحة أنه لو أن عابر سبيل مر بعرب وشرب من حليب إبلهم ثم أخذت ولبنها في بطن ذلك العابر "**الطرقي**" فإنه يؤديها إذا كان الآخذ من قبيلته. أما إن أطعمه أهل الإبل لحما فهو غارم لها إن أخذتها قبيلته خلال أسبوع.
>
> سير رجل مطيري على أخواله من عتيبة ولما عاد من عندهم أعطوه مطية ووضعوا وسمهم على عصا معه حتى لا يتعرض له أحد من عتيبة بسوء. وأثناء عودته مر بعتيبي من العضيان حلب له من إبله وسقاه. وبعد ذلك أغارت مطير على إبل ذلك العتيبي ونهبوها. ولم يكن العتيبي يعرف اسم ضيفه المطيري الذي سقاه اللبن وكل ما عرفه أنه من ذوي عون. فقال أبياتا يعم فيها ذوي عون ويهيب بهم لاسترداد إبله، قال:
>
> لي هجمة فيها المطارق تلوح   في كل بادي صبح تنخى ذوي عون
>
> حنّي بصوتك يالفتاة الطموح   لين ان اهل عوج المراكيض يوحون
>
> ذكرتها عند انتشار السروح   وذكرتها واهل المجمّع يحلبون[1]
>
> فأرسل المطران إلى راعي الإبل العتيبي وطلبوا من شيخهم ابن شرار الخصومة عند ابن ثعلي قاضي عتيبة لكن العتبان فضلوا التقاضي عند ابن شلاح، قاضي مطير. والعادة في مثل هذه القضايا أن صاحب الحق هو الذي له الخيار في اختيار القاضي الذي يريد. فلما حضروا عند ابن شلاح قال لشارب الحليب: ياولدي لا تحرم مطير من كسبها ولكن لا تحرم العتيبي من حلاله بالكذب، عليك بتحرّي الصدق فإنك تسلم ولن تندم. وطلب القاضي منه أن يقسم قائلا: والله العظيم ان أباعر العتبان يوم صابتها قضيتها ان في بطني ملحتها اللي ما زلّت حزتها ولا قطعتها بثالثتها. وأقسم المطيري فأعيدت الإبل إلى صاحبها العضياني (فهيد١٩٩٠: ١٠١-٢؛ ١٩٩٥: ٤٩).

وهذه قصة أخرى طريفة من قصص الملحة يرويها محمد العلي العبيد ويقول إنها جرت في عهد إمارة زامل السليم:

> صدف ذات يوم من الايام ان جاد الله على البلاد بغيث غبيط فاوضعوا اهل السانيه عن

---

(١) **المطارق**: وسم قبيلته. **أهل عوج المراكيض**: الرجال الشجعان المندفعين بحماس يقرب من التهور. **المجمع**: مفردها **مجمعه** وهي الخلفة التي يتركونها بدون حليب حتى يجتمع حليبها في ضرعها ليحلبوها للضيف والطارق.

سانيتهم واظهروا ابلهم للبر. وكان من بينهم ارشيد الدغيثر المشهور صاحب الدغيثريه قد اظهر ابله الى البر وعددها (١٦) ناقه. فصدف ان شمروخ بن صويان شيخ العرده من جماعة بن ربيعان قد صادف الابل وهي ترعى فاخذها. وكان في ذلك اليوم الذي أُخذت فيه الابل وعند زامل ضيف في القصر يدعى عبدالله الجلاوي وهو من الرباعين وقد تغدى من التمر التي في القصر وهو المعدود للضيوف. فلما علم زامل بمأخذ الابل وان الذي اخذها ابن عم لهذا فطلب زامل منه ان يؤديها بما اكله في القصر فقال مأكلي لك انت ليس لرشيد الدغيثر ان كان تحلف لي ان اباعر رشيد يوم اصابتها قرعتها ان في بطني ملحتها والا ما لك عندي شي يازامل لاجل احلف لبني عمي بحلفك انت يازامل والا فلا يؤدونها لي بدون يمين مني لهم. فذهب زامل الى الشيخ علي المحمد قاضي عنيزه يسأله عن ذلك. فقال له يازامل اليس مجموع تمر الضيوف اللي بالقصر من زكاة عنيزه. فقال له الا. فقال له اوليس زكاة رشيد داخلة في هذا المجموع. فقال له نعم. فقال له احلف له ولا تحنث ان ملحة رشيد في بطنك. ثم اتا بها كامله (عبيد: ٢٧٢-٣).

وهذه حادثة أخرى من حوادث الملحة يرويها العبيد ويقول إنها حدثت في سنة ١٣٢٨هـ مع الشيخ عواد ابن فلاح الذويبي من شيوخ بني عمرو من حرب حينما ركب من أهله قاصدا عبدالعزيز بن سعود بالرياض.

فلما كان في عرض الطريق وجد إبلا عازبة عن أهلها وهي لذوي بدير من مطير بني عبدالله وهم من جماعة محمد بن حوكه وكان معه خمسة من عشيرته فأوقف على اهل الابل وطلب حليب منهم كعادة المسافرين فاسقوهم جميعا حتى اكتفوا فمشى في طريقه هو واصحابه. فلما غاب عن الانظار قد اغاروا على الابل واجتاحوها جميعا فلم يسلم منها سواء جمل صغير وكان المغير هذا يدعى نافل بن غميض وهو شيخ البيضان من حرب بني عمرو. فلحقه صاحب الابل وقال له يالذويبي معزّبتك التي شربت حليبها اخذوها حرب حينما اقفيت. فرجع معه وثار على ابن عمه نافل فقال له نافل نمشي انا وانت الى سلوم حرب. فقال له والله لئن مشيت معك الى سلوم حرب في معزبتي اللي ينطف شاربي من حليبها والله اني ما اسوى عند حرب هذه الرماده البارده، والله ان تدّيها وانا ما قمت من مجلسي هذا. فلما عرف الجد ادّاها واستلمها صاحب الابل كامله غير منقوصه (عبيد: ١٧١-٢) .

والملحة عادة قديمة تعود إلى العصر الجاهلي حيث تورد كتب الأدب حكاية عن أبي الطمحان القيني أن أناسا سبق لهم أن شربوا من حليب نوقه سرقوها فقال يطلب منهم أن يعيدوها له بحكم أنهم مالحوها وارتووا من حليبها حتى استردوا عافيتهم ونضارتهم:

وإني لأرجو ملحها في بطونكم — وما بسطت من جلد أشعث أغبر

ويروي الشيخ منديل الفهيد (١٩٨٣: ١٨٠) أن أحد البقوم استجار بسعيد ابن مقنزع من الحمارين من العصمه بوسيلة تسمى العلقه. وبعد مدة سافر البقمي فلقيه جماعة من العضيان وأخذوا ما معه فعاد إلى جاره سعيد وأثار نخوته بهذه الأبيات:

يافاطري حِنّي ونادي الحمارين — وابدي لهم في كل راسٍ يبينِ
ان سنّدوا وان جوك من فرع مِنحين — وان واردوك المـا مع الواردينِ
خِصّي بها صامل نحاز المعادين — لى درهمن به مسرعات القرين
ثم انخي الشفعان هم له موالين — هم ولحقاهم كان هم جازعين

وخِصّي جزا حامي عقاب المتلّين   ليا رفّعوا لقطيّها بالمدينِ
ياولاد عصمه يالرماة المتاقين   ياما ايتمن ايمانكم من جنين
ياعنك ما انتم عن مِشارَه بمزرين   والا ترانا نعذر العاجزين

فسعى شيخ العصمه جزا أبا العلا في رد ما أُخذ من البقمي بتدبير حكيم دون حصول أي فتنة. وهذه قصة أخرى حدثت لسلطان المريبض العتيبي من الروسان (عصيمي ١٩٩٥: ٣٨٠). بينما كان سلطان مسافرا علّق جماعته على البصايصه من مطير وفي أثناء تغيبه عن جماعته نهبت منه ذلوله، نهبها غزو من الدياحين، فطلب من البصايصه أن يسعوا لأداء الذلول من الغزاة وقال هذه القصيدة ليثير نخوتهم:

لى ياشعيله وايقي راس مزبان   صيحي لْوَسّام الهلال أجمعينِ
انخي وخِصّي كل من قيل صعران   بافعالهم كل العرب خابرينِ
وانخي ذوي عالي دحيم وسلطان   وصيحي لماجد شوق موضي الجبين
وانخي ذوي عليان عطبين الاكوان   هل فرسةٍ تعرف وفعلٍ يبين
يانايف ابن حسين يرجيك سلطان   رجوى غريبٍ عن هله له سنين
وخالد يجيب الحق من كل ديّان   غير الفرود مْولّمٍ زرجتين

وإذا لم يستطع صاحب الإبل استردادها بهذه الوسائل السلمية فقد يستنجد بفرسان وأعيان قومه لاستردادها له إما بالتوسط وبذل الجاه أو بالقوة إذا لزم الأمر. فهذا أحد أبناء قبيلة بني رشيد سُرِقت ذلوله فاستنجد بفرسان وشيوخ بني رشيد ليسعوا في استردادها، ومن الذين نخاهم هديبان الجحيش وحنيّان الضعيّف، شيخ الشعيّب من المشاعله، ومرزوق المشوش المهيمزي وسعيّد الذكري الحربي، يقول:

واسابقي تنخى الضعيّف حنيّان   لو المردّف مثل طيّ القليبِ
والا على ذيب الغداري هديبان   حوّاف لين ان الثريا تغيبِ
والا فمرزوق المشوّش على لان   اللي يوردّهن ديار الحريبِ
والا سعيّد شوق ميّاح الاردان   ياما قطع من جل ذودٍ عزيبِ

كذلك فإن القبيلة إذا أمحلت بلادها ليست مضطرة إن لم تكن قادرة أن تلجأ للقوة للرعي في مراعي قبيلة أخرى. إذا نزل الغيث على ديرة القبيلة "ربّعت" رياضها وفياضها وغطاها العشب وامتلأت الخباري والغدران من المطر. وإذا توفر المرعى للإبل اكتنزت شحما وكثر نتاجها وامتلأت ضروعها بالحليب وعم الخير وابتهج الناس. لكن إذا أمحلت "أخطت" ديرة القبيلة ولم يصبها الغيث أجدبت مراعيها "أمحلت" وتحولت إلى صحراء جرداء شهباء "مِسِنْيِه" ليس فيها ما تقتات عليه الإبل فتصبح هزيلة مما يؤدي إلى هلاكها ويعاني أصحابها أشد العناء. في هذه الحالة، ليس أمام القبيلة المنكوبة من شيء تفعله لتحسين وضعها إلا إما أن تلجأ إلى القوة لاجتياح ديار قبيلة أخرى أوفر حظا منها أو، في حالة عدم قدرتها أو عدم رغبتها في ذلك، أن تذهب إلى القبيلة وتطلب منها بالطرق السلمية أن تشاركها في مراعيها مقابل عدد يتفق عليه من الإبل أو الأغنام عن كل ذود تدفعه القبيلة المتضررة إلى

القبيلة الأخرى مقابل الاستفادة من مراعيها، وهذا ما يسمونه **تعليق العاني**، ويقولون في اصطلاحهم أن القبيلة المتضررة **تسوق الشاة** أو **تقود الشاة** للقبيلة الأخرى لتحصل منها على حق **الرِتْعَه** أو **الرتاعه**، أي ترتع بإبلها في مراعيها. وهذا مجرد اصطلاح لا يقصد منه تحديد عدد أو نوع ما يُدفع، فقد يكون المدفوع من الغنم أو من الإبل، وقد يفوق الواحدة عددا، كأن تدفع القبيلة المتضررة **العقال مثني**، أو كما يقولون في عبارة أخرى **عقالين على كل مراح**، أي ناقتين على كل مراح، والمراح هو المكان الذي تروح إليه الإبل وترتاح فيه ليلا أمام بيت صاحبها، ويقصد به هنا الذود بكامله. أي أنه ينبغي على كل صاحب بيت أن يدفع على حسب حجم ثروته من الإبل، أو الغنم.

تعليق العاني على المستوى القبلي يبرم بين شيخي القبيلة وعادة يشفع شيخ القبيلة المتضررة طلبه بهدية "هَدُو" من الخيل الأصائل أو الإبل النجيبة إلى الشيخ الآخر. يقول الشيخ محمد بن بليهد:

> حدثني عثمان الهاجري -وهو إمام يصلي بمحمد بن هادي وجماعته- قال: كنا مقيمين في فيضة وادي أوراط في العتك أيام الربيع، فجاء في يومٍ واحدٍ خمس من الخيل هدايا كل فرس واحدة مع وفد على حدَته يطلبون الجوار والامتداد في نجد، قال؛ وكنا يوما عند "المضباعة" أيام الربيع، فجاء "تركي بن حميد" من رؤساء قبيلة عتيبة، وأناخ عند محمد بن هادي بن قرملة يطلب الجوار، فسأله عن أهله، قال: تركتهم على ماءة بريم الماء المعروف في أسفل جبل حضن، وحدثني فراج بن طويق الحافي قال: كنا مع مصلط بن ربيعان، وأهلنا في ماء الشماس الواقع في حوى كشب، وأتينا ابن هادي ومعنا جيش وخيل هدايا، أتيناه على ماء الشعرا نطلب منه الجوار، فقال لنا: أنتم في وجهي ارعوا حيث شئتم إلا جبل النير، من دخله فهو خارج من الأمان الذي طلبه، وظني أن هذا الأعرابي يخشى أن يدخلوا هذا الجبل فلا يخرجوا منه (بليهد ١٩٧٢/٢: ١٢٠-١).

وخلال فترة العاني تقوم هدنة، أو ما يسمونه **صِحْب** أو **عمله** بين القبيلتين ويكفل كل شيخ جماعته ويتعهد بإعادة ما ينهبونه من القبيلة الأخرى. يقول الشيخ محمد ابن هادي مفتخرا بأن قبيلته تفي بالتزاماتها تجاه من تعطيهم العاني أو العمله:

عـــاداتنا لطم المعـــادي على النقـــا   والا العـــميله راتعــه مـــا نذورها

ومثله قول مريبد العدواني الذي شن غارة على أحد حلفائه لأن الحليف، واسمه عايض، نقض العهد الذي بينهما وأغار على أذواد شخص علّق العاني مع مريبد:

ياراكبٍ من فـــوق حـــمـــرا سْـــجِلّه   تركـــز بحـــرّه واصل ابوها عـــمـــاني

تلفي لعـــايض ريف من جـــا مـــحله   دويلان زبن الجـــيش لى جـــاك واني

والله مـــا جـــا حلفنا مـــا يفله   ياكـــود بوقك ياقليل الحـــســـان

أخـــذت عـــانينا على غـــيـــر مله   إلا ومع هذا قطعت العـــــواني

جـــيـــتك بربعٍ مـــا ســـعـــوا بالمذلّه   واصل القـــضـــا من مطلقين اليـــمـــان

ويمكن أن يتم اتفاق العاني بشكل فردي كأن يطلب رجل من رجل آخر صاحب منعة ونفوذ في قبيلته أن ينضم إليه ويرعى معه من مراعي قبيلته، أو كما يقولون **يْعَلّق العاني** معه. وعدد البيوت التي يمكن للرجل أن يحدّر عنوتهم ويرفقَهم يعتمد على

قوة ذلك الرجل ومكانته في قبيلته، وقد شرح لي ذلك خضير الربوض في مقابلة أجريتها معه في منطقة الجوف يقول:

تحدير العنوه، يقال له محدّر العنوه. انا اجنبي رويلي انا وربعي نبي شمر تَرْنا بوجهك يافلان عن ربعك شمر، يمشّيهم مع كل شمر، سبع بيوت، الثامن يوخذ عليه شاة، وسبع البيوت لا ما يوخذ عليهم شي. الا ابن غازي من شمر يحدّر اربعين بيت، يوم هو يقول يوم سمع رجال الجربا وهم جالين عنده يقول لهم ياسمرمد:

العنك يارجل بدارٍ تلزّيت	مقلوبٍ اسمك مودعٍ سرمداني
عقب الشميط ورفعنا كاسر البيت	وترحيب بالطرقي بعيد الاهالي[1]
رفيقنا ما هم فريقٍ ولا بيت	خطو الجهامه نرفقه بالكمال

وتنتهي مدة الهدنة بين طرفي العاني بانتهاء موسم الرعي، بعدها كل قبيلة **تنفض العاني** على القبيلة الأخرى، بمعنى أنها تعلن تحللها بصراحة عن الالتزامات التي أخذتها على نفسها تجاه القبيلة الأخرى خلال فترة العاني. ونفض العواني هو الخطوة الأولى نحو إعلان انتهاء الهدنة والعودة إلى حالة الحرب بين القبيلتين، أو كما يقولون: **رد البرا، رد النقا**. ويعد من العار والبوق أن تشن قبيلة حربا على أخرى قبل أن يرسل شيخها إلى شيخ تلك القبيلة ينذره بحرب: **يرد النقا عليه**. هذا إعلان يطلقه شيخ القبيلة ليبرّئ نفسه من تبعة ما يحدث من أفراد قبيلته تجاه ممتلكات وأرواح القبيلة الأخرى وأنه يعتبر نفسه غير مسؤول عن إعادة المنهوبات أو تسليم المجرمين. بمعنى آخر، لم يعد من الممكن التقاضي بين الطرفين بالطرق السلمية وتحكيم الأعراف المتبعة أيام السلم.

وقد تستنكف القبيلة المتضررة **سوق الشاة** أو **تعليق العاني** لأن ذلك ربما يفسر على أنه ضعف منها. يقول الزناتي التويجري من قصيدة له يحث ربعه العمارات بعد هجرتهم إلى العراق ويطلب منهم العودة إلى نجد ويحرضهم على القتال لحماية ديارهم هناك وإلا فإنهم سيضطرون إلى سوق الشاة بما في ذلك من عار وذل:

إما حميتوا داركم سوقوا الشاة	**يسوقها اللي خاف من كل عايل**

ويقول تركي ابن حميد مفتخرا بأن قبيلته لا تقود الشاة وإنما يرعون أذوادهم ويصلحونها غصبا من على ظهور الخيل المغيرة:

حنا إلى كلٍّ تمصلح بقوده	**نصلّح بقبٍّ كنهن الشواحيف**

ويقول من قصيدة أخرى:

في نجد نرعى ما نعلق عاني	**بسيوف هندٍ ماضيٍ برهانها**

ويقول سمير ابن فرحان السيحاني الروقي:

نرعى لقطعان تقز المقاهير	**ترعى مشاهيها بليا عواني**

وفي نفس المعنى يقول شاعر مقاطي يرثي الشيخ محمد ابن هندي:

اميرنا لى كلٍّ اصلح بقوده	**يصلح بشلفٍ فوق قبٍّ مغذاه**

(١) **الشميط**: الشحم.

ويقول خلف الاذن يصف هزيمتهم لبني صخر الذين اضطروا أمام هذه الهزيمة إلى ترك ديارهم والالتجاء إلى أهالي حوران ودفع الرتاعة لهم:

اللي نحر حوران قاد الرتاعه والـلي تقلّع من ورا الهيش من غاد

ويقول عدوان القحاز الزميلي يمدح فهد ابن رمال:

خيّال سبلا والرِّفَق هزّة العود خيال سبلا يا ارزمت له وحنّه

وعبارة تعليق العاني مصطلح له صفة العمومية حيث يشير إلى أي اتفاق سلمي أو اتفاق حماية بين طرفين، سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي. وهناك مصطلحات أخرى يستخدمونها تكاد تكون مترادفات مثل العِلْقه أو عْلاقه (من قولهم تعليق العاني) أو العمله، ويسمى أحد الطرفين عميل للآخر. ويعرف منديل الفهيد العلقة كما يلي " إذا أعطى شخص شخصا آخر جزءا من شاة أو نحوها وقال هذه علقتي عندك فمعنى هذا أن الآخذ ملزم بأن يرد للمعطي ما تأخذه قبيلته منه" (فهيد ١٩٩٠: ١١٠). وليس من الضروري أن تكون العلقه ذات قيمة مادية كبيرة، لأن المهم هو القيمة الرمزية التي تربط الطرفين بعلاقة تبادلية وتؤكد اعتراف من يطلبها بمكانة وأهمية من يمنحها واعتماده عليه وتبعيته له. فقد ذكر ابن بليهد أن قيمة العملة بين عماش الدويش ومحمد ابن هندي كانت وزنتين قهوة (بليهد١٩٧٢/٢: ١١٨-٩)، وبين ابن بليهد نفسه وهميل ابن مغلب الشيباني وزنة قهوة وعصا من الخيزران (بليهد١٩٧٢/٢: ١١٨-٩). وهذا مثال من أمثلة العلقة يسجله العبيد ويبين لنا أن القيمة المادية للعلقة قد تكون شيئا بسيطا لا يذكر:

> وقد لطف الله بعباده خصوصا الحاضره منهم سكان المدن والقرى حيث جعل الله لهم خفارة من الباديه يسيرون بها في القفار البعاد وتحميهم من ما يحاذرون منه. ومصلحة الخافر نزر قليل من المال فقد يكون يحول دون شيء كبير بشيء حقير كثوب أو عمامه أو عصى. فقد شاهدت ان رجلا من اهل عنيزه يدعى سليمان الحمد الدعيجي ظهر من عنيزه مع هبط من اهل ضريه فوصل معهم في ضريه واجّر معهم رفق من الدلابحه اسمه ملوح يسير معه في الخفاره عن قبيلته اعتيبه كافه. فمشى من ضريه هو ورفيقه قاصدا مكه ومع الرجل المذكور من المال ما يساوي ثلاثة آلاف ريال وهي كلها خاصه عبدالله الجفالي والرجل المذكور مأجور لعبدالله الجفالي. فصدف ان وافقهم غزو من مطير ذوي شطيط وليس معهم من مطير رفيق فأخذوا ما معهم جميعا وسلبوا ثيابهم. وكانوا قريبا من الشعب الذي يسمى شعب العسيبيات وكان على الشعب عرب من الروقه وهم المراشده الذي رئيسهم ابو خشيم. فكان من حسن الصدفه وسبب عقيلة هذا المال على اهله ان رجلا من المراشده يسمى مطلق بن عسير وكان هذا الرجل معه بضاعه يبيعها لعبدالله الجفالي. وكان هذا الرجل له جار من ذوي شطيط فصدف انه قبل مجيء الشخصين للعرب بيوم واحد وكان بيد مطلق بن عسير عصا خيزران تساوى ربع ريال فطلبها منه جاره المطيري الشطيطي فاعتذر قائلا والله ياجاري انها حلال الجفالي من بضاعته وليست لي والا كان اعطيتك اياها ولكن كان تبيها دخله ادخل عليك حلال الجفالي من مطير بني عمك فخذها فأخذها وحفل وكفل. فما راعهم بعد غروب الشمس الا والرجلين ينزلون عليهم فأخبروهم بما جرى وان الذي اخذهم بن مزنان الشطيطي.

فقام مطلق بن عسير على جاره وقال هذي السيره وهذي السيره ويلزم اننا الليله نسري ونطلبهم قبل ياصلون العرب فان وصلوا العرب قبل ندركهم تمزق الحلال الذي معهم. فركبوا وسروا بليلتهم وادركوهم قبل ان يصلون اهلهم بنصف يوم وردوا ما معهم بيمين حلفها المطيري لابناء عمه انكم يوم اخذتوها انها في وجهي فردوها ولم يغدر من المال شيئا. ولولا لطف الله بعباده بهذه وامثالها مما يسمونه (اسلوم) لكان جميع الحضر منحصرين في مدنهم ولا يسير للحواضر قوافل لان الحكام منشغلين عن تأمين الحضر بالنزاع فيما بينهم في ذلك الوقت وليس لهم سلطان واسع ينشر على الباديه (عبيد: ٣٢٢-٣).

ومن قصص العلقة قصة رواها منديل الفهيد لأحد البقوم مع سعيد ابن مقنزع العصيمي العتيبي (فهيد١٩٨٣: ١٨٠). وهناك قصة سجلتها من خلف العبيد من أهالي بقعا حدثت مع عيد أبا الروس من عنزة الذي كانت تربطه علاقة علقة مع رجل من أهل بقعا (وقيل من أهل المستجدة). وذات مرة عارض القحص -وهو عنزي من جماعة أبا الروس- عارض راعي بقعا في البر وأراد أن يأخذ منه عنزا ليذبحها لضيوف حلوا به. فحذره قائلا له أنا بوجه ابا الروس فما كان من القحص إلا أن لطمه فقال الملطوم ينخى أبا الروس:

القحص من سم الافاعي سقاني … واسقان من مر الحريشا مقاصيد
ومّنت انا احسب الوجيه تحماني … والا الرفاقه تدرى الانقاد ياعيد
ياعيد خبّرته بكم يوم جاني … ياطخّة طخّن على الوجه ياعيد
اقطع يدُه ياشوق صافى الثمانِ … والا اذبحُه كان انت تدرى المناقيد

وبما أن القحص لطم ولم يقتل وبما أن الشاعر ابتدأ بقوله اقطع يده وجعل الذبح خيارا ثانيا فقد قام عيد ابا الروس بقطع يد القحص بالسيف.

وشبيه بذلك قصة مخلف ابن هديرس الذي كانت له علقة مع رجل من المواعز من حرب اسمه زيد يحميه من حرب. وأغاروا حرب واخذوا غنم ابن هديرس فتلكأ زيد في ردها فقال ابن هديرس يستحثه على الأداء ويذكره في البيت الأخير بقصة أبي الروس التي مر ذكرها وبقصة مماثلة حدثت لبدّاي ابن حمد من بني رشيد:

يازيد زل الحول وانا اترجّاك … كبرت قراقير الغنم خاب راجيك
يازيد انا صلّيت دلوي بمدلاك … ودلو اللزم ما يظهرنّه مداليك
تقصر عن الفنجال يازيد يمناك … لى صار ما تدّى الحسب من بناخيك
يازيد من روس المواعز جذبناك … نبي ليا جا طاري البدو نطريك
لو هو مع الاقصين ما كان لمناك … مير البلا اخّاذه قصيرك بناخيك
ان كان ما دمّيت سيفك بيمناك … من راس غضبانٍ فلا اديّت عانيك
البيض تنصى غاديٍ وانت تنصاك … السود عقّبْتَه لتالي ذراريك
عند الوجيه تعرّض النفس الادراك … افطن لبدّايٍ وابا الروس يفتيك

والقبائل الضعيفة التي لا تستطيع مقاومة الغزاة وحماية أذوادها تحتمي بقبيلة أقوى منها وتدفع لها الخاوه مقابل هذه الحماية. تختلف الخاوه عن تعليق العاني في

أن تعليق العاني علاقة ندية ومؤقتة بين طرفين متساويين، أو على الأقل متقاربين في المكانة، والعلاقة بينهما علاقة تبادلية؛ فهذه القبيلة قد تطلب العاني من تلك القبيلة هذه السنة وقد تمنحه لها السنة القادمة. أما الخاوه فإنها علاقة تبعية ممتدة تحط من منزلة القبيلة وتهز مكانتها بين القبائل لأنها علاقة طرف ضعيف بطرف قوي. ولا يدفع الخاوه إلا القبائل الضعيفة، أو من يسمونهم عَوَج دخان. والذي تدفع له الخاوه عادة شيخ أو شخص قوي لديه من القوة ما يمكنه من الوفاء بهذا الالتزام. وعادة ما تفرض الخاوة فرضا على القبيلة الضعيفة التي تدفعها لاتقاء هجوم من تدفعها لهم. وحيث أن القبائل التي تدفع الخاوه قبائل ضعيفة عادة لا تمتلك الخيل والإبل فإنها غالبا ما تدفع خاوتها على هيئة رؤوس من الضأن أو أصواع من السمن. والقصة التالية سجلتها من دبيس ابن مهلهل العلوي من عبدة من شمر تبين لنا التعقيدات التي يمكن أن تحدث جراء التعدي على الأخت، أي القبيلة التي تدفع الخاوة:

صار ذبحه بين الحسين والغوانم صاروا جميع وصاروا الغْيثه والعليّان جميع ضد بعض. ياخذون خاوات الاجناب، عَوَج دخان، ياخاهم سكران ابو جوختين ابن عتقا شيخ الحتْمول من الحسين. وهم يغيرون هكالغزو من عوج دخان على الغيثة وياخذونهم الغيثه. واركبوا يالحسين ونوّخوا عليهم. وش تبون؟ قالوا: نبي هالجيش اللي انتم اخذتوا. قالوا: الجيش اغار علينا ولا حنّاب معطينكم اياوه، هذا ماعر، كشّافة فخذ ولا حناب معطينكم اياوه. طرّدوا سكران ابو جوختين ابن عتقا شيخ الحتمول من الحسين، طرّدوه الغيثه واللي عندهم من العليان بشنق موقق من جاي. ركبوا منه ويمرّون صبيح ابن صرّان من العليان يا مير حريمه يَبِقْلِن ويَقرْطونه بالبقل أدَب لكم انتم يالغيثة انتم والعليان، ليه تعيّون بالجيش. وينوّخون على هكالتريباني، انتم يالحسين بْشَنَق جَرَار، خمس وعشرين ذلول. ضيّفهم دغيّم المناره من التريبان. قال: ياسكران الرجل اللي طابخٍ ابن عمه بالبقل ما ينام، يقولون الرجال شبْرٍ من البيدا نكاد للعدا. قال: والله ما انا ساريٍ بهالليل، باكر نبي نضرب مع الْمسلْكه مع صيحان. ويَقعْدون لهم بالمسلكه العليان والغيثه ويذبحونهم كل الخمس والعشرين. يوم انه طلع يقول يا مير هاكالواحد يغني قال:

وجـدي على دلهـان ياوجـد مكسـور كسره حدى الساقين غاد سعوف

قال فضل ابن قُبال: فال وقبِلته عطون اياوه. قالوا: لك. وطخّه يا ذابحُه. ما ادري هو فالح والا ابوه فضل اللي ذبحه. وهم يذبحونهم. واركبوا يالمناره على جيشهم صلُّوه على اهلهم حول رْكان هاللي دون حايل وهم يرحلون الحسين، يجلون ورا الحسا. وياخذون قيمة خمسطعش سنه وهم جلاويه. ويوم المعركة بظفره هم غياب هكالوقت. دليله يقول التبيناني:

وين انت ياخـو نوف يوم الزحـام يوم الدخن غـاد علينا تقل سـيب

اخو نوف الدوح. بعدين يجون ويْعَدُون على العليان والغيثة ويذبحون رعيانهم على سَقْف متعاملينٍ هم والعمود ومتراتعين العليان والعمود والغيثه، وراي البل هكالوقت مع ابن عمود. وين تمدّ البل؟ قالوا: تمد هنا. وهم يحبّرونَه. قال: فَرّق لنا شوفة الدغيرات، اعْزل الدغيرات عن الخَرصه يابن عمود. ابن عمود خانهم. قال: باكر ما يجيكم الا دغيري –وهم منوخين بصبيحا شعيب يسمونه صبيحا دون سقف هالحين– باكر ما يجيكم الا دغيري. يوم مَدّوا رعيان الدغيرات قال ابن عمود: غديكم هالظما تريّحون سلْعَكُم وتستريحون، خلوا حلالكم بينكم وبين هالضلع. وهم ما يَخَبْرون غيره. اثر ذولا جايّين عادِين من ورا الحسا، مندّسينٍ عليه، على ابن

عمود. وفرّق شوفتهم هالتفريقه هذي وهم يذبحونهم قْضا. ويصير الذبَحا والله ان بعض الحكي لو هو صدق انك تكابرُه، أحدٍ يقول اثنين وثمانين بين القبلتين واحدٍ يقول اربعين. لكن الدليل الوكاد ان الاولين خمس وعشرين والظاهر انهم لادوهم خمس وعشرين. آه، تَلادَوا. يوم هذا وهم يجونك ويْحَضِر صحن ابن علي ويحضر هجهوج ابن رمال ويحضر كتاب ابن طواله ويحضر الرثيع ابن سعيّد ويحضر فلان وفلان من شيوخ الشمرين كله. وينوّخون لهم ما هم عند العربان. قالوا: نبي نْتِشَطّر عن جاهل عن شي، بشنق دَيم، ضليعٍ هو هذا بشنق ابو نمر، بس مركوبه وهذا. ويتلادون: فلان لديّه فلان، فلان لديّه فلان، فلان لديّه فلان، تلادَوا الرجال بينهم. بِقي سكران ابو جوختين مخلّينُه الحسين يبون يذبحون به شيخ من شيوخ الدغيرات. هذولا خلّوا جابر خِبِل. قالوا: سكران ما له لِديّ. قالوا: كيف ما له لدي! سكران يلداوه جابر. ويغصبونهم ويلداوه جابر الخبل. دليله يقول الحسيني:

مـــا الديرع المقـــعي لِدِيٍّ لرمّـــان   ياحـــيف سكران لِدِيٍّ لجـــابر

الديرع ضليع هو هذا بشنق النازية هذي.

إضافة إلى كل الاحتياطات والتدابير السلمية التي ذكرناها مثل **المنع** **والعاني** **والعلقه** **والملحه** **والعمله** وما في حكمها، هناك عندهم أيضا ما يسمونه **العيافة** **والعرافة**. فلو أن فارسا من الفرسان أعتق شيخا من الشيوخ ظفر به في ساحة المعركة أو أن شاعرا امتدح أحد الشيوخ بقصيدة عصماء شهرت اسمه واسم قبيلته بين القبائل فإن الشيخ المعتق أو الممدوح يمنح لمن أعتقه أو مدحه **العيافة** **والعرافة** بمعنى أنه يطلب من قبيلته أن يعافوا إبل ذلك الشخص ولا يطمعوا فيها ولو فُرض أنهم نهبوها من ضمن منهوبات قبيلته وتعرفوا عليها أنها إبله ردوها إليه، مثلما حصل للشاعر فجحان الفراوي مع سلطان ابن سويط (عبيد: ٣١٨-٩؛ فهيد ١٩٩٢/أ: ١٣٤). وهم عموما يكرمون الشاعر ويتقون لسانه ولا يطمعون في حلاله رغبة في مديحه واتقاء لذمه. وهنالك أيضا ما يسمونه **الحسنى**، بمعنى أن يتبادلوا الجمائل فيما بينهم وعمل المعروف ويحسنوا إلى بعضهم البعض. فلو أن شخصا قتل شخصا آخر من قبيلة معادية فإن أهل المقتول ربما بادروا بالحسنى إلى القاتل والعفو عنه شريطة أن يتكفل بأن يرد إليهم ما تنهبه قبيلته منهم، مثلما حصل مع غريب ابن معيقل الشلاقي من الزميل من شمر حينما قتل ابن نصير من الكواكبه من الرولة في سالفة طويلة سجلتها من عدد من الرواة. وقد أفرد كل من أبي حسان (١٩٨٧: ٤٢٦-٣٠) وعارف العارف (٢٠٠٤: ١١٩-٢٢) فصلا كاملا لموضوع الحسنى وأوردا الكثير من الأمثلة والتفاصيل عنها بين بدو الأردن وفلسطين.

والمعاملة بالحسنى تعود إلى العصر الجاهلي، فقد ذكر صاحب **العقد الفريد** أن كنانة أسرت دريد بن الصمة في غارة لها على قومه بني جشم فأخفى دريد نسبه، وكان قد خلى سبيل حامي الظعينة ربيعة بن مكدِّم سيد وفارس كنانة، وتعرفت على دريد إحدى النساء فصاحت: هلكتم ماذا جر علينا قومنا؟ ثم ألقت عليه ثوبها وطلبت من قومها إطلاق سراحه، فأطلقوه بعد أن أرضوا آسره وكسوه وجهزوه، فلم يزل

كافًا عن حربهم حتى هلك عرفانا بجميلهم (عبدالرحمن ١٩٨٤: ٥٥). ومثل ذلك حدث حينما أطلق بسطام بن قيس بن مسعود أسيره أبا مليل التميمي من بني يربوع على ألا يبغيه أبو مليل غائلة ولا يدل له على عورة ولا يغير عليه ولا على قومه أبدا وعاهده على ذلك وأطلقه بسطام بعد أن جز ناصيته (بياتي ١٩٨٧/٢: ٣٥٩).

وعموما فإنه ليس من مصلحة الغزاة، من الناحية الاقتصادية وعلى المدى البعيد، أن يبيدوا رجال القبيلة الأخرى الذين يشكلون قوتها العاملة أو أن يقضوا على ثروتها الحيوانية بالكامل. فلا بد أن يتركوا لها من المال والرجال ما يكفي ليمكنها من النهوض من كبوتها واستعادة قوتها ومن تنمية ثروتها من جديد لتشكل بعد تنميتها مرة أخرى هدفا لغزوات لاحقة يكسب الغزاة من ورائها. فكل قبيلة في الواقع لا تعمل لنفسها فقط بل إنها بشكل غير مباشر تعمل أيضا، دون قصد منها ولا وعي، للقبائل الأخرى التي تغزوها لتنهب ما تنميه من حلال، مثلما أن القبائل الأخرى تعمل لها بنفس الطريقة.

الثلاث البيض

ومن التدابير السلمية بين القبائل ما يسمونه الثلاث البيض. ولا أعتقد أن الرقم ثلاثة هنا يشير تحديدا إلى عدد حسابي ولا إلى أشياء عينية بذاتها متفق عليها، وإنما هو مجرد رقم من تلك الأرقام المفضلة عند الثقافات الشفهية مثل الرقم سبعة أو الرقم أربعين، ولذلك تختلف التفسيرات بخصوص الثلاث البيض وعلى ما تشتمل. فمنهم من يرى أنها الجار والخوي والضيف: ترى الخوي والضيف والثالث الجار// مثل الصلاة الفرض وتزاد سنًا؛ ومنهم من يرى غير ذلك. فابن بليهد لا يذكر الخوي من ضمن الثلاث البيض وكذلك بدلا من الضيف يذكر البطن، والكلمتان على كل حال تكادان تكونان مترادفتين. ويتفق ابن عبيد (٢٧١) في تفسيره للثلاث البيض مع ابن بليهد الذي يفسرها على النحو التالي (بليهد ١٩٧٢/١: ١٢٥-٦):

> عند عرب نجد ثلاث يسمونها "الثلاث البيض". فإذا قلت ما الثلاث البيض؟ قالوا: الضيف السارح والطنب السابح والبطن، أما الضيف السارح فيعنون به أنه إذا أضاف رجل من مطير رجلا من عتيبة، ثم سرح من عنده واعترضه قوم من أقصى عتيبة منعه منهم صاحب الخباء الذي سرح الضيف منه، ويرد عليه جميع ما يؤخذ منه، وأما الطنب السابح فهو الجار، إذا كان رجل من مطير مثلا قد جاور رجلا من عتيبة، وجاء المطران وأغاروا عليهم، وأخذوا إبل العتبان، فإنه يجب على الجار أن يرد إبل من أجاره من قبيلته مطير وما أخذوا له، وأما البطن فإذا كان رجل من عتيبة قد مر على رجل من مطير فناوله فنجال قهوة أو كأس حليب وأخذت عتيبة إبل صاحب الخباء الذي شرب العتيبي فيه القهوة أو الحليب فإنه يجب على العتيبي أن يثور بما في بطنه ويؤدي الإبل إلى صاحبها، وله حق الثأر ما دام لم ينقض هذا الطعام أو القهوة بمثله، حتى أن بعضهم قد يصنع حيلة إذا جاءه أجنبي يظن أنه قد يحتاج إليه، وذلك أن يخلط بهار القهوة بنوع من اللبان الذي يظن أنه يبطئ فقد تمس الحاجة إلى ذلك الرجل بعد شهر.

قلنا في فصل سابق أن الكرم مؤسسة اجتماعية نظرا لما يحيط بالضيافة من طقوس وما يترتب عليها من التزامات متبادلة بين الطرفين تطرقنا لبعض منها أثناء حديثنا عن الملحه، وهي ما يسميها ابن بليهد البطن. المالحه، أي تناول الطعام، أو الشراب، مع شخص آخر شعيرة لها حرمتها عند أهل الصحراء لأن الإنسان هو الوحيد الذي يضيف الملح إلى طعامه، تمليح الطعام ذلك الرمز الذي يفصل الإنسان عن الحيوان ربما أكثر من الطبخ، الذي يرى الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي شتراوس Claude Levi-Strauss أنه الرمز الفاصل بين الإنسان والحيوان كما يقول في كتابه *Le Cru et le Cuit*. ولربما يمكننا الربط بين مفهوم المالحه وبين أخوة الرضاعة التي لا توجد عند أي شعب آخر غير الشعب العربي ومن تأثروا بهم عن طريق اعتناق الدين الإسلامي. ونعني بأخوة الرضاعة أن الرضيع إذا أرضعته امرأة غير أمه التي ولدته تصبح أما له ويصبح أبناؤها وبناتها أخوة له.

المضيف يمنح ضيفه الحياة ليس فقط بسقيه وإطعامه وإنما بحمايته من السلب والقتل ما دام في ضيافته ولمدة ثلاثة أيام بعد مغادرته بيته، على أساس أن آخر وجبة تناولها الضيف عند مضيفه تبقى في بطنه تغذي جسمه وتمده بالحياة لمدة ثلاثة أيام. حق الضيف على المضيف لا يقتصر على الطعام والشراب فقط، وإنما الحماية. ومن العار أن يخون الرجل ضيفه أو يخذله ولا يقدم له الحماية اللازمة. وهذا التزام متبادل، إذ أن الضيف بدوره خلال إقامته ضيفا لا يحق له أن ينهب شيئا من إبل النجع، بل إنه لو حدث أنّ أحدا من عشيرة الضيف نهب إبل المضيف أو إبل أحد من جماعته أثناء إقامة الضيف معهم أو طالما أن طعامهم في بطنه فإنه ملزم برد المنهوبات، حتى لو كانت ضيافته مجرد فنجال من القهوة أو قدح من حليب النوق. إذا رأى ابن الصحراء غريبا قادما من بعيد ومتجها نحو البيوت جرى خلفه ليلح عليه بالنزول عنده وقبول ضيافته. رفض مثل هذه الدعوة أمر يدعو إلى الريبة والحذر. رفض الضيافة في الصحراء بدون سبب وجيه لا يعني إلا احتقار من يقدم الضيافة أو تبييت سوء النية وعدم الرغبة بالالتزام بما تفرضه شعيرة المالحة من الدخول في هدنة مؤقتة لا يجوز فيها القيام بأي عمل عدواني بين الأطراف المشاركة في هذه الشعيرة. ويورد روبرتصون سميث العديد من الشواهد التي جمعها من المصادر القديمة مثل كتاب الأغاني وتاريخ الطبري وكتب الجاحظ عن عادات الجيرة وعادات المالحة والضيافة عند عرب الجاهلية والشعوب السامية القديمة. من هذه الشواهد حادثة زوجة مسعود بن عمرو التي احتالت لإطعام عبيدالله بن زياد لإنقاذه من زوجها (Smith 1903: 48-49). ومن عادات المالحة أنه إذا قصد شخص شخصا آخر في أمر مهم فإنه يرفض أن يذوق "يمالح" ما يقدم له من طعام أو شراب حتى يلبى طلبه، أي أنك إن لم تجب طلبي فاعتبر نفسك عدوي. ويبدو أن هذه عادة سامية

قديمة حيث نقرأ في الإصحاح الرابع والعشرين من سفر التكوين أنه لما شاخ النبي إبراهيم وكان لاجئا في بلاد الكنعانيين لم يشأ أن يزوج إبنه إسحاق من بنات الكنعانين وإنما أوصى رئيس خدمه أن يذهب إلى عشيرته في أرض حاران ليخطب لابنه زوجة من أبناء عشيرته. ولما وصل رئيس الخدم إلى حاران وحل ضيفا على لابان ابن ناحور الذي هو ابن عم ابراهيم ليخطب ابنته لإسحاق قام لابان "ثم وضع الطعام بين يديه ليأكل، لكنه قال: لن آكل حتى أخبركم بما يجب أن أقوله" (**التفسير التطبيقي للكتاب المقدس** ٢٠٠٢: ٦٤).

ولا تقتصر الممالحة على تناول الطعام بل تشمل أيا من مراسيم الضيافة والإكرام، بما في ذلك تبادل التحية والسلام. يقول منديل الفهيد:

> إذا قرب الوافد من الديار وسلّم ورد عليه السلام أحد ممن في البيوت، حتى ولو كان طفلا أو امرأة، وسواء عرفه أو لم يعرفه، أصبح بذلك آمنا حتى لو كان مطلوبا من أهل البيت أنفسهم بثأر. وكذلك من شرب حليبا من رعية الإبل يصبح آمنا ولو كان عليه دم حتى يتناول الوجبة التالية. وقد حدثت حروب وثارات بين بني سعد وبين بني الحارث قُتل فيها العديد من الأنفس منهم ابن مقبول عقيد بني الحارث. وقد قال بهذه المناسبة بنو سعد قصيدة استفزازية منها
>
> ياراس ابن مـــقـــبـــول قـــبلك راس مـــا راسك اطيب من بني ســـعـــد
>
> فاغتاظ بنو الحارث وأقسم مستور بن مقبول أن يثأر لأبيه ويقتل عقيد بني سعد المدعو ابن محفوظ. وصدف في أحد الأيام أن ابن محفوظ كان عابر سبيل ورمى به الفأل إلى بيت غريمه مستور وهو لا يعلم بذلك. فلما قرب من مناخ الضيافة قال: ياراعي البيت جاءك ضيف جوّدُه (أي أعطه الأمان). فأعطاه الأمان وذبح له وتعارفا. وفي الصباح مشى مستور مع ضيفه ابن محفوظ متحزما ببندقيته، وكان ابن محفوظ يظن أن مستورا سيغدر به إذا بعدوا في البر. فلما انتهت حدود بني الحارث وبدأت حدود بني سعد قال مستور: هذه بلادك اذهب سالما فهذا ما تقضي به عادات العرب واعلم أنني وراءك مستقبلا ولن أترك ثأر أبي (فهيد ١٩٨٥: ٤٢).

ويورد ابن بليهد الحادثة التالية عن الضيف السارح:

> عند أعراب نجد العاني له شأن إما أن يقتل المعتدي أو يقطع خشمه. ومن أمثلة ذلك ما حدثني به خاتم بن مسعد أمير الدلابحه الساكنين في بلد القرين وهو ضيف عندي في بلد الشعراء فبحثنا في العواني وما يتعلق بها عند أعراب نجد، فقال: أحدثك عن أمرٍ واحد شهدته. جاءنا تاجر من أهل الشعراء، ونحن على ماء من مياه النير وهو يبيع من تجارته على الأعراب. فرحل منا ذات يوم ومعه رجل من العضيان يمنعه من جميع عتيبة. فلما سافرا مسافة ثلاث ساعات جاءهم قوم من جماعتنا فأخذوهما وأخذوا جميع ما معهما. فرجعا إلينا فقال الحضري صاحب التجارة المأخوذة لوالدي حمدان بن مسعد: أنا في وجهك، أخذوني جماعتك الدلابحة. فقال له والدي: الذي أخرجك من بلادك واحد من عتيبة وهو الذي يمنعك منهم. فقال إن مسألتي من الثلاث البيض وهو الضيف السارح. فركب والدي على راحلته وركبت معه وأنا غلام وركب الحضري التاجر وخويه العتيبي على راحلة أخرى. فلما سرنا قليلا التفت الحضري إلى والدي وقال: ياحمدان جيت بعد مسيري منكم رجلا من الغبيات وحلب لي ناقة فهل لنا وجه نأتيه نثوره؟ فقال والدي: نمرّه ونأخذه معنا ونضعه لنا ثوير. فجئناه فأخذناه معنا. فلما طلعنا على منزل القوم الذين

أخذوا التاجر وعرفنا أخبيتهم عرّجنا عند غيرهم وأنخنا ركابنا عندهم وكلهم قبايلنا الدلابحه وبتنا تلك الليلة ضيوفا لهم. فلما كان من الغد بعثنا للذين أخذوا التاجر فجاء خمسة من الأبطال يرأسهم رجل منهم. فلما شرعوا في حديثهم قال الحضري جئتكم بثلاثة (مشاعيب) حمدان بن مسعد، أنا ضيف سارح من عنده وأخبرتكم بذلك قبل أن تأخذوني، وهذا رجل من العضيان اخرجني من بلادي لحمايتي منكم وغيركم من عتيبة، وهذا رجل من الغبيات حلب لي ناقته قبل أن تأتوني بقليل. فكثر الخصام بينهم. ثم قالوا لصاحب المال: اختر رجلا واحدا من الثلاثة، واعف الاثنين وهذا هو السلم القائم بين قبائلنا. فقال لهم قد اخترت حمدان بن مسعد. وكان حمدان محتزما بخنجر في بطنه فعزموا على رد ما أخذوه. فقال والدي للتاجر تفقد بضاعتك وما جاؤوك به منها. فلما انتهوا من جمعه قال والدي للتاجر: هل بقي لك شيء؟ فقال نعم بقي لي كيلة دقيق في خرقة بيضاء وشيلة امرأة سوداء. فتلفت والدي إلى رئيس القوم فقال له: قم فأتينا بها. فقام سريعا وأتى بها وسلمها لوالدي فقال: هل بيّضت وجهك ياحمدان؟ فقام والدي وقال: بل سودت وجهي لأخذك ضيفا سارحا من بيتي. وجذب الخنجر من حزامه وضرب بها أنفه فقطعه وقال: هذا الذي يبيض وجهي (١٩٧٢/٥ : ١٩٢-٣).

أما **الطنيب**، ويسمى أيضا **الجار** أو **القصير** فهو الجار الذي تتماس أطناب بيته مع أطناب جاره، والمقصود به شخص من خارج العشيرة جاء لأي سبب من الأسباب ليبني خباءه بينهم بعدما اتفق مع أحدهم أن يكون طنيبا له. والجيرة، مثل الضيافة، يترتب عليها التزامات متبادلة بين الطرفين بحماية أحدهما الآخر ورد منهوباته. ومن الأمثلة على ذلك هذه الحادثة التي يرويها ابن بليهد وترينا أن الطنيب الأجنبي عليه نفس الالتزامات التي للطنيب المحلي فيما يخص الدفاع عن طنيبه ورعاية مصالحه:

كان فارس الدويخ من الروسان من قبائل عتيبة قد جلا عن وطنه من دم وغرم كانا عليه، فنزل جارا . . . لمحمد بن حشيفان، وكان فارسا زريّ الهيئة قبيح المنظر، وبعد نزوله عليهم بخمسة أيام أصبحوا فإذا الطرقاء (جواد محمد بن حشيفان) ليست في مربطها. ثم وجدوا أثر رجل علموا أنه قد أخذها بليل واتجه بها إلى بلاد عتيبة. وكان من عادتهم أن هذا العتيبي يمنع عنهم في سلمهم. فالتفت ابن حشيفان إلى ابنه فقال: ما ظنك بهذا الجار؟ يعيد إلينا الطرقاء أم لا؟ قال: لا أعلم، وإن جارك لا يعجبني. والكلام كله في أذن جارهم فارس الدويخ. ولما أتاهم في مجلسهم قالوا: ما رأيك في الفرس؟ قال: سنتبعها، ونسير على قواعدنا. فركب الولد والجار على رواحلهما، وأخذوا يتبعون أثرها حتى أدركوها عند الشعراء، عند رجل من الدعاجين من جماعة ابن عقيل يقال له ابن عرويل. فلما كانوا في وسط منازلهم رأى فارس الدويخ ابن عرويل يقود الطرقاء قاصدا حوض ماء يريد أن يسقيها منه. فلما رآها قال لصاحبه صاحب الفرس: أنا رأيت الفرس ولا أحتمل أن أتركها، ولكن اندفع أنت إلى تلك الأخبية فإنها أخبية قومي الروسان وانتظرني عندهم حتى آتيك بفرسك أو تأتوني ميتا فتنزلوني قبري. وهو محتزم بخنجر، وهي من سلاح الأعراب كالسكاكين. فاعترض سائق الطرقاء قبل أن يصل الحوض، فأمسك بزمامها، فقال له ابن عرويل: ما شأنك؟ قال: شأني أن أفتكها بيدي أو تقتلني أو أقتلك، وقانون قبائلنا بيني وبينك. فلما رأى ابن عرويل الجد، وخصمه شاهر خنجره بيده فك حبلها بيده، وقال: بيني وبينك سلم القبيلة. فركبها واندفع إلى قبيلته فقال عند ذلك أبياتا نبطية منها:

مـــا اروح والطرقـــا تبــــوج الدواوير   والله مــا اجنّب عن قــصــيـرة عــيـــالي

والله مـا اجنّب عن رسنهـا ولا اسـيـر   إلا حــــدينا للمـــــقـــــابر يشــــال

فصح عندهم أن الفرس جارة له فلم يداعوه، فثبت أنه جار لأصحاب الفرس وتركوا مطالبته. ورجع الولد القحطاني إلى أبيه ومدح الجار عند والده وذكر ما رأى منه من الجد. وبقيت كلمة الولد التي يقولها لأبيه حين سأله عن الفرس في نفس الرجل. فلما رجعوا ووصلوا منزلهم استأذن ابن حشيفان الدويخ أن يرحل إلى جهة أخرى ولم يخبره السبب. فأعطاه ناقتين إكراما له ورحل عنهم (٢/١٩٧٢: ١١٣-٤).

ومن القصص المشهورة التي يتناقلها الرواة عن وفاء الجار لجاره ما حدث لعقوب ابن عفنان ابن سويط حينما عجز عن حماية جيرانه من الكلخه من بني علي من حرب حينما قام سعود ابن رشيد ومعه ابن سعدون شيخ المنتفق بمهاجمة الظفير وأخذوا أذوادهم، بما في ذلك أذواد جيرانهم من حرب. ولما سمع عقوب ابن عفنان بما حدث لجيرانهم وعدم قدرتهم على منعهم وحمايتهم صاح معتزيا "أنا سويطي" ومات لتوه كمدا وقهرا (فهيد ١٩٩٢/أ: ١٤٣؛ ١٧٤:١٩٨٣). وقبل ذلك كان صنيتان ابن سويط قتل ابنه الذي خفر الجوار وقتل جارهم ابن منديل، وهذه هي القصة كما أوردتها عدد من المصادر (عبيد: ١١٨؛ بليهد ١٩٧٢/٥: ١٩٣؛ إنغام ١٩٩٥: ١٥٨-٩):

بعدما زال حكم بني خالد في الأحساء وتفرّقوا لجأ أحدهم وهو عبدالله الفارس بن هتيمي المنديل الخالدي شيخ العمور عند قبيلة الظفير وصار جارا للشيخ صنيتان ابن سويط وإخوانه حمود وجعيلان على حشيمة وتقدير، كالمعتاد بين القبائل. وكان برغش ولد عبدالله بن منديل عقيدا مظفرا يجر الجيوش ويغزو بها ويعود ظافرا غانما محملا بالكسب والغنائم الكثيرة من إبل الأعداء فأحبته الظفير وتبعوه بعدما رأوا أفعاله. وفي أحد غزواته رغب ضاري ولد الشيخ صنيتان ابن سويط أن يصحبه طمعا في الكسب. وكانت العادة أنه إذا مد الغزو وكانوا أخلاطا من الناس وساروا لمدة ساعة أو ساعتين ينيخ عقيد العموم الذي يسمونه "المنوّخ المثوّر" ومن يريد أن يتبعه ينيخ معه علامة على الرضا بنفوذه والانصياع لأوامره والقبول به قائدا مطلقا له الحق في إعطاء الأوامر لمن يشاء وتقسيم الغنائم كما يشاء. وبعد أن ساروا برهة من الزمن قال برغش لضاري: أنا جار عندكم وهؤلاء جماعتك لا يجوز لي أن أترأسهم وأنت معهم فإما أن تنيخ للقوم ومن يرضاك تبعك وأناخ معك وأنا وربعي نفوت أو أنا أنيخ لربعي وأنت وربعك تفوتون ويذهب كل منا وشأنه. ولما أناخ ضاري تركه جماعته لوحده وتبعوا برغش. فلحق به ضاري وقال لا بأس كلنا تبع لك وجميعنا نبحث عن الكسب. ولما أغاروا على الأعداء كسبوا منهم إبلا كثيرة. فأراد ضاري أن يكون عَزْلُه، أي نصيبه من الكسب، مثل نصيب العقيد، على أساس أنه ابن الشيخ فرفض برغش وقال أنت شيخ وأنا شيخ مثلك وأنا أعزل على جماعتي وأنت تعزل على جماعتك. وهكذا تفاقمت المشكلة واحتد النزاع بين الأثنين وأضمر ضاري الشر والحسد لهذا الجار المحظوظ الذي صار نجمه يعلو واستأثر بالإسم والشهرة والغنيمة. فلما وصلوا منازل أهلهم سيّر برغش على مجلس الشيخ صنيتان بن سويط وابتدأ يقص على الحضور أخبار غزوتهم. وكان بيت ضاري مقابلا لبيت أبيه يرى ويسمع ما يجري في المجلس. حينها أكلت الغيرة صدره وقرب الشيطان منه وزين له قتل برغش ووسوس له قائلا: كيف ترضى لهذا الأجنبي أن يترأس على قبائلكم فلو قتلته لصفا لك الجو. فقام إلى بندقيته وصوبها نحو جارهم وأطلق رصاصة اخترقت صدره ومات في الحال ولم يدزك إلا أن يقول "جاركم على ناركم". وفي الحال قامت نساء بني خالد بهدم بيوتهن وأخذن بالنواح والعويل والدعاء بالويل والثبور. وهَمّ بنو خالد بالرحيل

يريدون النزوح إلى قبيلة مطير. ولما اكتظّ مجلس ابن سويط بالرجال كعادته قامت أم الولد القاتل وخاطبت زوجها صنيتان بين الرجال بصوت مرتفع تحرّضه تقول: ياصنيتان والله لإن لم تقتل ولدك وتبيض وجهك عند العرب والله لن يتجوز الرجال من نسائك بعد اليوم ولا يأتيك المظيوم لاجئا لبيتك وإذا ما صاحن السويطيات على ولدهن مثل ما يصيحن الخالديات على ولدهن فإنك لن تفرح بالعز بعد اليوم. وكان صنيتان بن سويط شيخ كبير، فلما سمع كلام زوجته وكان من قبل ذلك متأثرا في نفسه بما حدث قام وندب أخيه حمود قائلا: اقتل إبني وإلا قتلت نفسي، والله ما ينحن جاراتي على قتيل كريم إلا وينحن نساؤنا مثلهن. وألح أبو الولد على أخيه أن يسرع في قتل إبنه قائلا له: لا أحب أن تبقى في تاريخنا شامة سوداء ولن يغسل هذا العار إلا قتل القاتل. فنفذ حمود رغبة أخيه الشيخ وقتل القاتل وضحى به دون وجههم. وصار لهذه القصة صدى كبير وأصبحت مضرب المثل في الوفاء. يقول الشاعر ابراهيم بن جعيثن:

الطايله خذها الصويطي صنيتان	من دون جاره صار للشبل ماحي
يوم انتهض فرخٍ من الوكر سكران	صاده حمود وبرقعه واستراح

وفعلة صنيتان ابن سويط حدث ما يشابهها في الجاهلية إذ ينقل يوسف خليف (١٩٦٦: ٩٦) نقلا عن المحبر لابن حبيب قوله "وفي أخبار أوفى بن مطر المازني أن رجلا جاوره ومعه امرأة له، فأعجبت قيسا أخاه، فجعل لا يصل إليها مع زوجها، فقتل زوجها غيلة، فبلغ ذلك أوفى، فقتل قيسا أخاه بجاره". ومعلوم أن حماية الجار عادة قديمة عند العرب تعود إلى أيام الجاهلية. يقول يوسف خليف عن الجوار "وقد قدّس المجتمع الجاهلي هذا القانون تقديسا كبيرا، وكان مما يفخر به العربي أن يكون ملاذا لكل خائف، وملجأ لكل طريد، لأن في ذلك اعترافا بقوته ومروءته وكرمه" (١٩٦٦: ٩٥-٦). وربما نشبت بينهم الحروب بسبب التعدي على الجيران وامتهانهم. فقد نشبت حرب سُمير بعدما قتل سُمير من بني عمرو بن عوف الأوسي حليف لكعب بن العجلان الخزرجي، ونشبت حرب فارع بعدما قتل رجل من بني النجار غلاما قضاعيا كان عمه مجاورا لمعاذ بن النعمان الأوسي، ونشبت حرب حاطب بسبب كسع يهودي لرجل من بني ثعلبة كان نازلا عند حاطب الأوسي بإيعاز من الحارث بن فُسحم الخزرجي (عبدالرحمن ١٩٨٤: ٨٨-٩). وقد صورت الأشعار الجاهلية ما يحظى به الجار من حماية كما في قول قيس بن زهير الذي استجار بقبيلة النمر بن قاسط وقال يمدحهم:

إن للنمر في إجارتها الجا	**ر وأمن الطريد حظا عظيما**
يأمن الجار فيهم وترى وسـ	**طهم ذا خؤولة معموما**
يملأ الدلو قبل دلو أخي النمـ	**ر وما حوض جارهم مهدوما**

ويقول الحطيئة يمدح بغيض بن عامر بن شماس التميمي من أنف الناقة:

قومٌ إذا عقدوا عقدا لجارِهِمُ	**شدّوا العناج وشدّوا فوقه الكربا**
قومٌ يبيت قرير العين جارهم	**إذا لوى بقوى أطنابهم طنبا**

ويقول شاعر آخر:

ومن تكرّمهم في المحل أنهمُ	**لا يعلم الجار فيهم أنه الجار**

كـــأنـه صـــــدعٌ فـي رأس شـــــاهقــــةٍ من دونـه لـعـــــتـــاق الطيـــر أوكـــار

ويبين رميح الخمشي في البيتين التاليين حقوق القصير، أي الجار، مؤكدا في صدر البيت الثاني أنه معفى من كامل الالتزامات والمسؤوليات القضائية، فهو عفو الظهر، منفوه ويقوم مقامه في ذلك بدلا عنه مجيره الذي هو في حماه وكنفه، ما عدا حالات الاعتداء من القوم المغيرين الذين يصبون غارتهم على الاثنين؛ القصير وقصيره، وهذا ما يشير إليه عجز البيت الثاني:

قِـصـيـرنـا مـا حـشـمـتـه عندنا يوم يـزيد مـع زايـد سنـينـه وقـــــــاره

عِـفْـو الظهـر منفـوهٍ الا عن القــوم قــومٍ تَخَلْط جـمـارنا مع جْـمـاره

ويشرح خضير الربوض معنى البيت بقوله:

الضيف ما تمشي به حق. لو انا اطلب ضيفك هذا ما اخلّيك تاخذ حقك منه، يا منه جا هله اتبعه وخذ حقك منه، هذا ضيف لي والا خوي لي والا جار لي، ما تجيه، منفوه الذمه مثل ما قال رميح الخمشي، إلا القوم اللي قوم لي انا واياوه، والا من ربعنا منفوه.

فالجار أو الطنيب أو الضيف لا يؤاخذ على أي خطأ يرتكبه أو أي جرم يقترفه في أثناء نزوله طنيبا ولا ينادى للمحاكمة بل يقوم مقامه جاره أو شيخ العشيرة التي يكون طنيبا لها ويدافع عن حقه ويدفع ما يلحقه من تضمينات (قسوس ١٩٧٢: ٦٦؛ Musil 1928a: 267-9). ويقولون عن القصير إنه "قاصر ما يمد يده" أي لا يتقاضى من غريمه وإنما يتقاضى له قصيره (حسنين ١٩٦٧: ٣٠١-٢).

وحماية الضيف والجار من العادات السامية الموغلة في القدم حيث نقرأ في الإصحاح التاسع عشر من سفر التكوين أنه حينما احتشد أهالي سدوم في المساء أمام بيت النبي لوط وطلبوا منه أن يخرج لهم ضيفيه الملكين ليفعلوا بهم الفاحشة خرج إليهم بعد أن أغلق الباب خلفه وقال "لا ترتكبوا شرا ياإخوتي، هُوَذا لي بنتان عذراوان أخرجهما إليكما فافعلوا بهما ما يحلو لكم، أما هذان الرجلان فلا تسيئوا إليهما لأنهما لجآ إلى حمى منزلي" (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ٥٠).

الخوي

الخوي، ويسمّى المسيِّر عند بعض القبائل، أو الخوة شكل من أشكال الأخوة التعاقدية تقوم مقام أخوة الدم وهي، مثلها مثل الجار والعاني والعلقة، مصطلح فضفاض يغطي أنواعا متعددة ومتنوعة من العلاقات والتعاملات شبه التعاقدية بين طرفين كأفراد أو جماعات. فهناك الخوة التي تدفعها بعض القرى والقبائل الضعيفة مقابل دفع غائلة القبائل القوية واتقاء هجماتها أو مقابل ما تحصل عليه منها ومن زعمائها من الحماية، والتي سبق لنا الحديث عنها. وهناك الخوة التي تدفعها القوافل التجارية لشيوخ القبائل التي تمر عبر ديارها وتشرب من آبارها لألا تتعرض للنهب والسلب. وهناك الخوّة التي يدفعها المسافر للخوي والرفق من أبناء القبيلة

الذين يتعهدون بحماية روحه وممتلكاته من أبناء قبيلتهم والتكفل برد ما ينهبونه من ماله. فلا يمكن للمسافر أن يعبر ديار قبيلة من القبائل إلا إذا اصطحب معه رفيقا من القبيلة يخفره ويحميه مقابل جعل معلوم يتفقان عليه. يقول جون فيلبي:

نحن الآن على مشارف ديرة عتيبة. من الشاطئ الغربي وحتى هنا لم يكن من الضروري اتخاذ أي احتياطات لإخفاء وجودنا أو لحراسة مخيّمنا، أما الآن فالوضع مختلف. فقد انحرفنا عن الطريق الرئيسي لنتحاشى لقاء عابري السبيل. وخيمنا في منخفض من الأرض لنخفي نارنا، وكان هناك بيننا أربعة رجال من قبيلة عتيبة الذين أخذوا على عاتقهم من الآن مسؤولية حمايتنا. وبين كل فينة وأخرى يتقدمون باتجاه الكثبان المحيطة بنا ويعتلونها ويرفعون عقائرهم ينادون "اسمعوا ياعتيبة أنا جرمان من برقا، فلتعلموا أننا رجاجيل ابن سعود ذاهبون إلى الشريف وليحذر أي منكم أن يتعرضنا بأذى ومن يسمع صوتي فليأتي إلينا على الرحب والسعة ليشاركنا عشاءنا ويتناول معنا القهوة لكن لا يمسننا أحد منكم بسوء وحذاري أن تقولوا أنكم لم تعلموا من نحن ومن نكون". لكن الدعوة لم يسمعها أحد في ظلام الليل ولم نتعرض لأي أذى (Philby 1922/I: 131).

ويقول ابن بليهد (١٩٧٢/٢: ١٥٣-٥):

ومن اللصوص المعروفين شنبر بن كاحل، من الشيابين أيضا، من قبيلة ذوي خليفة، وهو لص محنك. قال لي بعض أصحابه من الحاضرة ممن يستعمل طريق مكة للاتجار ويأخذ شنبرا رَفَقا عن قبيلة عتيبة، إذا ورد الحضري صاحب شنبر ماء سجا وجد شنبرا في انتظاره، قال لي: فإذا دخلت مكة غاب فلم أره فإذا قرب رحيلي أتاني وواعدني منهل البرود الواقع في وادي المغمس النافذ على طريق جدعان، فإذا أتاني كان معه أربعة جمال أو خمسة أو ثلاثة موقرة من الأرز وغيره من المواد الغذائية. قال كاتب هذه السطور حججت سنة ١٣٣٢ وحينما دخلنا أول ركبة ونحن نحرس، ولا يمضي علينا ليلة إلا وقد طردنا فيها اللصوص نحن ثلاث مرات أو أربع، إلى أن دخلنا الريع ووصلنا الأرضين المحفوظة بضمانة أهلها، ويقال لها المدارك: مدرك بني فلان، ومدرك بني فلان. فلما انقضى الحج تأخر حاج مدينة شقرا، وعزمنا نحن على الخروج من مكة، فتواعدنا منهل البرود. فلما اجتمعنا عليه جميع أهل قرى الوشم وأهل الشعراء والدوادمي مشى بعضنا إلى بعض، وبحثنا في مسألة الخوي الذي من عتيبة نربط به العاني حتى نصل بلادنا. فقال بعضنا لبعض: كل خبرة معها عتيبي وتربط عانيها به، فلا تعلم الأعراب أن ليس معكم أحد. فنفّذنا هذه الرغبة. وكان الذي معي من عتيبة هزاع أبو تنية من قبيلة الروسان، وليس له قبيلة حجازية وعندي شك في أنه يستطيع أن يمنعنا فصرحت له، فقال: لا تخف، سلم قبيلتي سأمشي عليه ولو أني رجل واحد. وكان شنبر اللص الذي مر ذكره مع صاحبه عبدالكريم الخراشي من أهل أشيقر، وأنا أرغب في أن أعلق عانينا عليه، وهو مع رفقائه أهل بلد أشيقر يبلغ عددهم ثمانين رجلا وإبلهم يبلغ عددها مائتين تقريبا، وكان روساؤهم يركبون الركاب نحو عشر من الهجن، وشنبر ورفقاؤه مع الحملة . . . فمررت بهم وهم في وادي أم الخروع بين الريع وماءة عشيرة، فما شعرت إلا وهو يدعوني، فأتيته، فوجدت رجلا طويل القامة قد وخطه الشيب عاريا من اللحم، كأنه سبع، فقال: إني قصدت لي قصيدة وأحببت أن أسمعكها. قال ذلك وهو راكب على جمل بين كيسين من القهوة. فقلت أسمعني إياها. فنهض واعتدل ثم رفع صوته بها حتى أتى على آخرها. فسمعت قصيدة لم تكن لتصدر إلا من شاعر بليغ. فقال بعد انتهاء القصيدة: تراني داخلٍ على الله ثم عليك، اتركني أنا وأهل أشيقر. قلت: على شرط أن نكون في وجهك أنا ورفقائي حتى نصل الشعراء. قال: لا، بل حتى تصلوا بلدكم ذات غسل. وكان

معنا خبرة حاج من أهل حوطة بني تميم ليس معهم رفيق، وعند شنبر خبر بذلك. فقال لهم: علّقوا عليّ أنا أمنعكم من اللصوص. فأبوا. فلما وردنا ماء عشيرة، وكانت عادة منزلة الحاج كالحلقة للتحفظ، وكان منزل أهل الحوطة في جهة المنزل الشرقية، وكان وراءهم ثنية تطلع على الحرة على طريق نجد يقال لتلك الثنية "سنيد" ومنزل أهل الحوطة بين منزل شنبر وبين ريع سنيد- فلما صلينا المغرب ارتفع شنبر ونحن على ماء عشيرة على أكمة صغيرة ورفع صوته قائلا: يامن حولنا بالشعيب، إن كنتم تبغون العشاء تراه بيننا وبين سنيد، إشارة إلى الخبرة التي بيننا وبين سنيد أنهم ليس معهم رفيق. فلم يكمل صوته إلا ولأهل الحوطة صياح من كثرة اللصوص. ثم نادوا شنبر فقالوا له: نحن في وجهك. فنادى نداء ثانيا فقال: ليس بيننا وبين سنيد لكم عشاء، بل العشاء عندنا. فأتى اللصوص من كل ناحية نحوا من عشرين نفرا، وأكلوا معنا، وباتوا عندنا.

وتشكل الخاوة مصدر دخل لا بأس به ولذلك كثيرا ما ثارت النزاعات حولها واحتد التنافس بين أبناء القبيلة بخصوص من هو المخول منهم لتقديم هذه الخدمة للغرباء وتقاضي ما يترتب عليها من أتعاب. وهذا لا يختلف عن الصراعات التي كانت تقوم بين أبناء القبيلة الواحدة حول الصرة التي كانت تدفعها الدولة العثمانية في العصور الماضية لشيوخ القبائل التي تقع ديارها على طريق الحج. ولا يستطيع الوفاء بالتزامات الخوة وما يترتب عليها من مخاطر إلا رجل شجاع له عصبة قوية تحميه وتدافع عن مصالحه التي هي بالتالي مصالحها. تبذل عشيرة الرجل الأقربين أقصى جهدها لمساعدته في الوفاء بالتزاماته تجاه الخوي حتى تكسب ثقة الآخرين ولكي تؤكد أهليتها للاضطلاع بهذه المهمة المربحة. لذلك لا يستغرب أن تتخذ القبيلة أقسى العقوبات الممكنة ضد من يتجرأ من أبنائها ويقدم على مخالفة القواعد المرعية في هذا الخصوص كما تؤكده هذه الحادثة التي يرويها العبيد (٣٢٣-٥):

واذكر للقراء قصة شاهدتها بعيني وذلك ان رجلا من جماعتنا اهل عنيزه اسمه سليمان القبلان وهو متوفي رحمه الله. فمن ذلك انه سافر معه دراهم ليشتري بها ابلا من عتيبه وذلك في سنة ١٣١٦هـ. وكان قد سار بخفارة اعتيبي من عرب بن ربيعان ومعه رجل مطيري اسمه مغلث بن عنيزان. فاشترى ابلا كثيره تساوي خمسين جملا وبقي معه ٦٠٠ ريال. فكان يتجول بين البوادي ليكمل مشتراه. فبات ذات ليله في البريه وليس عند الباديه. فهم المطيري بقتلهم وهم سليمان بن قبلان ورفيق لهم آخر اسمه عبدالله بن طاسان والعتيبي الذي معهم رفيق من عتيبه من جماعه بن ربيعان وهو روقي. فقام من ليله المطيري وقتل الاثنين الروقي وابن طاسان وانتبه سليمان القبلان مذعورا وأراد الهرب فلحقه وطعنه بسكين كانت معه وتركه وهو يظن انه مات مثل رفقائه. فانقلب ووضع الرحل فوق مطية سليمان لانه يعلم انها نجيبه وهي خير ما معهم من الابل وحمل عليها النقود وانهزم في ليله وترك ما وراءه الابل بعقلها ورحلهم ملقى على الارض. اما سليمان المذكور فهو بعدما غشاه الدم الذي خرج منه من طعنات السكين فزحف الى غار قريب منه فدخل فيه ذاهلا نفسه واقام في الغار يومين وليلتين. فاتاح الله بعرب من الروقه ضاعنين يتقفرون لابلهم مواضع العشب. فبعد يومين عثروا على الابل في عقلها وبعض منها متفلت. فجمعوها وجمعوا شتات رحلهم اللذي في الارض ووجدوا الرجال الاثنين ميتين. ونظروا الى الغار واذا فيه رجل حي فعمدوا اليه وحملوه معهم وانقذوه بان اسقوه واعطوه طعاما. وكان مما قص من قصته وهو في الغار فيقول عناية الله حمتني من

الذئاب التي تدور علي في الليل كله بسبب ملح البارود الذي معي[١]. اما ما كان من الرجل الخائن المطيري الذي قتل الرجال واخذ المال والراحله فانه نزع ولم يأت قبيلته حتى نزل مع حرب القاطنين باعلى المدينه المنوره. فبلغ الخبر اخوه وابناء عمه وانه هذه قصته مع زملائه فركبوا على ستة ركائب والفو عليه وكان كبيرهم ابن عم له يدعى غازي بن ضبعان فبلّغوه عنهم بخلاف ما فعل بهم بان قالوا له ان الرجلين الذي قتلتهم فانهم احياء ولم يموتوا الى الآن وان الرجل الثالث فهو حي وقد وصل عند اهله بعنيزه ولا حاجه من جلاك مع الاجناب عنا يا ابناء عمك وعشيرتك فسر معنا فنناضل دونك ونصلح كل ما احدثت حتى تأمن ونأمن معك. فما زالوا به كذلك حتى اذعن للسفر معهم. فأتوا جميعا الى اهلهم واتوا على ماء يسمى ترب كان اهلهم نازلين به. فلما تمكن اخوه منه اتى بحمار اسود بعدما اوثق يديه على ظهره واركبه على الحمار وربط رجليه على بطن الحمار كل رجل بأختها وسوّد وجهه من موقد النار واخذ يطوف به بين البيوت وينادي هذا جزاء الخائن. فلما طال التطواف به رماه ببندقية كانت معه فقتله وسلخ جلدة وجهه بعيونه وبأنفه وبفمه ثم علقها في رقبة الذلول. فما شعرنا الا وهو ينيخها عند قبلان ابو سليمان القبلان والدراهم معه ٦٠٠ ريال لانه لم يذهب بالدراهم معه بل اودعها عند عجوز من قرائبه فوجدوها كامله غير منقوصه. فأخذ سليمان الذلول والدراهم. فقال هذا جزاء الخائن وهذا نقائي منكم ياأهل عنيزه. فشكر منه سليمان القبلان وشكره واعطاه جائزه.

سبق لنا القول في فصل متقدم أن الكرم سلوك تبادلي فالإنسان يتوقع من الجميع أن يبادلوه كرما بكرم. لكن الشعر رفع الكرم من مجرد ضرورة عملية تمليها طبيعة الحياة البدوية إلى قيمة إنسانية مما ساعد على تترسيخها حتى تحولت إلى سجية وطبع، إلى سمة ثقافية متأصلة وقيمة اجتماعية تلازم حياة البدوي. بمعنى أن البدوي لا يحسب بشكل واعي للربح والخسارة حينما يمارس شعيرة الكرم. ويمكن تعميم هذه المقولة على الخوة أيضا. **الرفيق قبل الطريق** من الأقوال المأثورة عندهم. السفر في الصحراء محفوف بكل أنواع االمتاعب والمخاطر ورفيقك إما أن يكون عونا لك في مواجهة هذه المتاعب والمخاطر أو عبئا عليك. ولذلك فهم يرون أن الطريق هو الذي يكشف لك معادن الرجال. يقول برترام توماس (Thomas 1932: 259-60) :

توقفنا وسط تلك التلال الحمراء المتموجة عند مورد بنيان. قافلتنا تجر خطاها، مثلها مثل كل القوافل المتعبة، والمنهكون منا تخلفوا في المؤخرة. كان شهر رمضان شديد الوطأة على الرجال مثلما كان العشب مالح الطعم شديد الوطأة على الإبل، ناهيك عن المسافات الطويلة وعن ريح الشمال الباردة والتي كانت شديدة القسوة على الجميع.

اشرب ياصاحب من ماء بنيّان العذب! قال لي حمد والذي حتى لو لم يمنعه من ذلك صيام رمضان لامتنع من الشرب حتى مجيء الرفاق. هذا هو ديدنهم، فحينما نصل إلى الموارد عطشى بعد سفر يوم طويل لا تلامس شفاه الرواد قطرة من الماء حتى يصل من في المؤخرة. ولا أذكر أن أحدا منهم شاركني أكل البسكويت في الطريق ما لم يكن بقية الرفاق معه ليشاركوه في الأكل. إن كانت هذه الحياة القاسية تولد الوحشية في التعامل بين الأعداء فإنها مع ذلك تولد شعورا إنسانيا لا يجارى بين الرفاق.

حماية الرفيق لرفيقه وعدم الغدر به من الشعائر المقدسة في الصحراء، حتى لو أن اجتماعهما على نفس الطريق جاء بمحض الصدفة وبدون ترتيب أو اتفاق مسبق.

---

(١) الروله يعتقدون أن الضبعة هي التي تخيفها رائحة ملح البارود (Musil 1927: 169)

خيانة الرفيق "الخوي" أو التخلي عنه خطيئة لا تُغتفر، وهذا ما توضحه السالفة التالية التي وردت في عدة مصادر (عبيد: ٣٣٥؛ فهيد ١٩٩٥ : ٢٩؛ مارك ١٩٦٣/٤: ٥١-٦).

حدثت هذه الحادثة سنة ١٣٢٦هـ. هناك حايف عتيبي يسمّى عويهان الصل من العرده من جماعة ابن ربيعان تسلل إلى أحد نجوع الأسلم من شمر ليحوفهم، كما هي عادة أعراب ذلك الزمان، وسرق منهم فرسا أصيلا. وفي طريق عودته صادف رجلا من مطير يدعى ذعار بن نمش بن دعسان الديحاني فترافق الإثنان ومروا في طريقهم بمدينة الزلفي وضافوا أميرها محمد الراشد البداح وناموا عنده ليلتهم. وفي الصباح واصلوا رحلتهم يقودون الفرس. ولما وصلوا مكانا يدعى الضويحي ناموا هناك. ولما غط العتيبي في نوم عميق عزم المطيري على الغدر به فالتقط صخرة كبيرة وهوى بها على رأسه وأسال دماغه من جمجمته ومات في لحظته. هرب المطيري بالفرس متجها إلى قبيلته وادعى أنه سرق الفرس من الأسلم. وبعد أن شاع في قبيلته كسبه لهذه الفرس الأصيل صار فرسان مطير يتوافدون لمشاهدتها ويبدون إعجابهم بها. وبطبيعة الحال شعر أهله بالفخر لشجاعة إبنهم وصنيعه حيث لم يكونوا يعرفون حقيقة الأمر. ولما سمع الشمريون بالخبر ردوا على المطران قائلين على رسلكم لا تفخروا بفعلكم لأن الفرس التي سرقتموها منا تحت جنح الظلام نحن أصلنا كنا أخذنا أمها منكم في ساحة القتال بعدما رمينا عنها راكبها من الدوشان. ولما سمع الدوشان بذلك أخذوا الفرس من صاحبهم المطيري الذي ادّعى حيافتها لأن أعراف القبائل وسلوم العرب تجيز لهم ذلك. أما العتيبي المقتول فإن أهله افتقدوه بعدما مضى على غيابه عنهم مدة طويلة وطفقوا يبحثون عنه. ولما جاءوا إلى مدينة الزلفي أكد لهم أميرها أن ابنهم كان ضيفه منذ مدة ليست طويلة بصحبة شخص من الدياحين. فذهبوا يبحثون في الطريق التي سلكاها فما راعهم إلا أن وجدوا جثة ابنهم مقتولا. ولما تبين للغادر أن فعلته الشنيعة تكاد تنكشف فر هاربا والتجأ إلى الكويت واختفى هناك. ونتيجة لفعلته جر على أهله الخزي والعار وصاروا منبوذين ومحتقرين من الجميع، فلا أحد يتحدث معهم ولا يجلس معهم ولا يأكل معهم مما اضطرهم للجوء إلى مدينة عنيزة ليبتعدوا عن قبيلتهم التي قاطعتهم. وانتدب الأب أحد أبنائه إلى الكويت وشدد عليه أن يجد في البحث عن أخيه وأن يقتله حالما يعثر عليه ليبرؤا من غدره وأن لا يعود إلا بعد تنفيذ هذه المهمة. فركب الولد ذلوله ولحق بأخيه ولما وجده لم يُظهر له ما يريبه وتظاهر بأنه مسرور للقائه وأكد له أنه تم تسوية الموضوع وتم الصلح مع أهل المقتول بعد دفع الدية لهم، وحيث أن الأمور تمت على هذا الوجه لم يعد هناك ما يخشاه وما يبررابتعاده عن أهله وطلب منه وترجاه أن يعود معه إلى قبيلته لأن أمه وأباه اشتاقوا له ويتحرقون لرؤيته. وبعد الإلحاح اقتنع القاتل بكلام أخيه وامتثل لطلبه. وحالما خرجا من الكويت بادر الأخ بتنفيذ وصية أبيه فقتل أخاه عقابا على خيانته لرفيقه وما جره عليهم بفعلته المشينة، وحز رأسه ولفه وذهب رأسا إلى مجلس الدويش شيخ القبيلة ورمى بالرأس في المجلس ليثبت لهم براءة الأهل من فعل الولد. وبعد ذلك عاد الأب إلى القبيلة وطلب من الدويش أن يرد له الفرس ليعيدها إلى أهل المقتول من عتيبة لأن الدويش لم يعد له حق في الفرس حيث اتضح أن سارقها من قبيلة أخرى. ولما تم تسليم الفرس للعتبان رزوا راية بيضاء للمطيري في موسم الحج لثلاث سنوات اعترافا بجميله.

وقد أورد العبيد في مخطوطته (٣٣٢-٨) العديد من قصص الخوة التي لا يتسع المجال لإيرادها. وقد يتعذر على الرفيق مصاحبة رفيقه في الطريق لذا فإنه في هذه الحالة يكتفي بأن يضع وسم قبيلته على عصا الشخص المسافر، ولو أن أحدا من

قبيلة ذلك الشخص الذي تعهد بحماية المسافر تعرض للمسافر فإنه يكتفي بأن يريه الوسم على عصاه ليكف عنه أذاه. يقول ابن بليهد:

جئت من الحناكية في سنة ١٣٢٧ هجرية، وليس معي خوي، فصحبت عيرا قاصدة القصيم. فلما كنت عند طمية عجت إلى قرية مسكة فجئت قبيلة من الدلابحة رئيسهم رجل يقال له ملافخ، فبت عند غيره. فلما أصبحت قلت عند توجهي: أنا رجل منقطع، وليس معي رفيق من عتيبة، وما معي الا رفيق حضري، ونخشى أن يعترضنا أحد من عتيبة قبل أن نصل مقصدنا ولكن خذ عصاي فضع وسمك عليها. فوضع عليها الوسم (T) على هيئة المغزل وهو وسم قبيلته. فانطلقت إلى بلد مسكة ومعي صاحبي الحضري. فلما كنا في عريق الدسم أغار علينا جيش فناديتهم: ليس فينا طماعة. فقال رئيسهم: إن كنتم من عتيبة أو في وجيه عتيبة فأنتم آمنون. فأتونا فإذا ركائبهم عليها هذا الوسم (T) وإذا هم من قبيلة الحماميد التي يجمعها هذا الوسم كما يجمع قبيلة طلحة (١٩٧٢/٢: ١٢٧).

ومن القصص المشهورة في هذا الخصوص قصة نصار القعشيش المطيري مع ابن قريان العازمي (سريحي ١٩٨٣: ١١١-٥؛ فهيد ١٩٨٣: ١٧٠-١):

خرج نصار بن القعشيش المطيري من المحالسة من الهفتا من الكويت متجها إلى "قريه" برفقة ابن قريان العازمي. وفي عرض الطريق قابلهم مديد متجهين في الطريق المعاكس وأخبروهما أن جماعة نصار المحلسي تركوا "قريه" ورحلوا إلى النعيرية. فاضطر نصار إلى مفارقة رفيقه العازمي واتخذ طريقا آخر، ولكن قبل أن يودّعه وضع وسم قبيلنه على عصا العازمي حتى لا يتعرض له أحد من مطير بسوء. وبعد أن تفارقا أغار غزو من مطير بزعامة فارس العميل الجبلي على العازمي وأخذوا ذلوله وبندقيته وملابسه غير آبهين بوسم ابن عمهم المحلسي. وقام العازمي فبعث قصيدتين إلى أمراء واصل وهم مجموع قبائل بريه، جماعة المحلسي، الذين وردت أساميهم في القصيدتين، يلزمهم بأداء ذلوله حسب السلوم فأدوها له. يقول العازمي في قصيدته الأولى ينخى شبيب الهفتا:

ياراكبٍ من عندنا فوق مذعار	سفايفه مثل الملاويح تومي
ملفاك الد واصل وعلّم بالاخبار	واشهر بصوتك في طويل الرجوم
فكّاكة المظهور بالموسم الحار	ومطوّعة راس الحصان العزوم
قل الاد واصل لا تلومون نصار	الله يلوم اللي بعد له يلوم[1]
كان الخوي كد فك من لاهب الحار	الله خلقني له خويٍ لزوم
جاني وجيته يوم لمّتنا الاقدار	ووخذت ذلولي والتفق والهدوم
يافاطري وارجيك مع كل مرار	وارجيك لو ني في غطاليس نومي
يازينها وان ردّوهن للاكوار	في لاهب الجوزا وحامي السموم
انخى شبيب ان كان سو البلا ثار	ليا ردّوا وسط المجالس علوم
يفزع بشلفا سَنّها كل بيطار	يوم ان ولد اللاش يفزع بشوم

وهذه هي القصيدة الثانية:

يافاطري عيفي ردي المحاليف	ما كان يرضى بالحقوق الهوافي
حنّي وعيدي عندهم بالتواقيف	اظن لافيهم من البعد لافي
صيحي لهم من نجد لى ماقف السيف	وانخي بصوتك لابسات الغداف
وانخي رفاعي وان كبى النذل ما شيف	شبره علي شبر المناعير وافي
مقدم هل الجدعا حرار المشاريف	من فوق قبٍ مثل وصف الطخاف
وانخي عنان العزم ريف المواجيف	مطلق ليا جا في مجاله سنافي

(١) الد: أولاد بلغة مطير والعوازم. الاد: أولاد.

زيزوم الد صندل ليا جو مزاهيف — ليا صاح مجليّ الثمان الرهاف
وطامي ولد شباب ريف المناكيف — ليا جن هزلى والمزاهب خفاف
ربع القريفه مفرّقين المواليف — ليا جا نهار فيه ما من عوافي
وصيحي لَلَد منّاع قرّاية الضيف — ذبّاحةٍ للحيل هي والهراف[1]
وانخي متيّهة البكار الشاعيف — هوامل يروون حد الرهاف
نعمٍ ليا ركبوا مْهارٍ مزاهيف — ليا جا طلبهم فازعٍ ما يفافي
اهل مهارٍ ما تعرف المحاريف — يردون يوم ان اشهب الملح صافي
وانخي هل الحيزا رماةٍ ذواريف — ولا تنهمين الا صبيٍ سنافي
وانخى المريخي بالمثل كنه القيف — مريخات يسقون العدو العياف
وان كانها راحت علوم وسواليف — انخ العوارض لين حقّك يشافي

وهناك قصص وأشعار كثيرة لا حصر لها يتناقلها البدو وتدور حول الخوي والخوة وتبين حرصهم الشديد على سلامة الرفيق وحمايته وعدم التعرض له بأذى. وأكبر ضرر يمكن أن يلحق بسمعة الشخص هو أن تتواتر الأخبار بأنه أهان رفيقه أو تعدّى عليه، كما في القصتين السالفتين، أو تقاعس في حمايته، كما في قصة محمد الحرقي القحطاني من عبيدة الذي ذبح خاله بخويه (فهيد ١٩٩٥: ٨٢-٣). ومثلها قصة نويشي ابن ناشي القبع الذي ذبح خاله أيضا لنفس السبب (بليهد ١٩٧٢/٥: ١٩٣؛ فهيد ١٩٨٥: ٥٦) والتي تقول:

حل عند نويشي بن ناشي القبع الحربي من المشاعله من بني عمرو خوي مطيري من ذوي بدير يدعى اليتيّم. ولسبب ما قام جماعة نويشي بقتل خويه المطيري. فلما علم نويشي بتقطيعهم لوجهه وخفرهم لذمته اختبأ بمغارة وقام يقتنص جماعته ويقتلهم واحدا بعد الآخر. وبعد أن قتل العديد منهم وأرعبهم وعجزوا عن الإمساك به صوت له شيوخهم بالكفالة والأمان على أن يكف عنهم. وبذلك تمت تسوية الأمور بينهم ودفع الديات. وبعد مدة كان نويشي يسير مع خاله مطلق ولما مرا بالمكان الذي قتل فيه خوي نويشي أشار الخال بيده قائلا ياعونة الله، يذكر الشر ولا يعود، هذا هو المكان الذي قتلنا فيه رفيقك. قال الخال ذلك على أساس أن المسألة تم تسويتها وانتهى الأمر. ولم يكن نويشي يعلم قبل ذلك أن خاله كان من ضمن الذين قاموا بقتل رفيقه. فطلب نويشي من خاله أن يخبره ما قال خويه قبل ذبحهم له. فأجابه خاله: قال أنا خوي نويشي. فقطع نويشي يد خاله التي أشار بها إلى المكان. فقال أحد الشعراء يتمثل بتلك الحادثة:

لى واهنيّ نويشي اللي قضى الدين — متْقَبّلٍ نصف الشهر من قمرها
عقب اربعه واثنين يسلم من الشين — غير اليمين اللي نويشي كسرها

ويورد ابن بليهد قصة أهل شقراء مع خويهم ابن سجوان الرويس وهي كالتالي:

أهل شقرا أخذوا ولدا لعبدالله بن سجوان من قبيلة الروسان خويا من عتيبة، وهم على جمال وحمير يجمعون الكلأ. فجاءهم ركب من الحناتيش بطن من الروقة ورئيسهم رجل يقال له حنيّان. فأغاروا عليهم فاعترضهم ولد ابن سجوان وقال: إن هؤلاء خوياي. فلم ينتبهوا وأخذوا ما كان معهم من زاد وماء فقط وتركوا الركاب والحمير. وأبو هذا الغلام الذي أخذوه خويًا كبير السن. فركب إلى قبيلته وقال لرئيس القبيلة حسين بن جامع: إني لا أرضى حتى تقتل حنيان. فقال: إنه لم يأخذ إلا زادا قليلا وماء قليلا وقد دفعه إلى ذلك

(١) للد: لأولاد.

الجوع والظمأ. فغضب الشيخ ورحل إلى بلد قحطان وجاور في قحطان سنتين ومعه ابن له آخر يقال له دحيم، وقال قصيدة نبطية وشكا حاله إلى ابنه دحيم منها:

يادحـيم ديران الجـمـاعـه مـريفـه ... واللـي مـع الاجـنـاب كـنّـه عـلـى نـار
والطيـر بالجنحـان مـا احـسن رفـيفـه ... والى انكسـر حـدى الجناحين مـا طار
ويمنىً بلا يسـرى تراها ضـعـيـفـه ... ورجلٍ بلا ربعٍ على الغبن صـبـار

فلما سمع ابنه دحيم شعره قال له: ارجع ياأبت إلى وطنك وأنا الذي أقتل حنيّان ولا تستشير حسينا في ذلك، وهو يريد حسين بن جامع رئيس القبيلة. فأعجب ما قاله ابنه وجاء إلى بلاد قومه وسكن الشعرا لتصيد الفرصة في صاحبه لأنه بلد تنتابه الأعراب لأغراضها. فما شعروا إلا برجل أتاهم فقال: انظر حنيان الحنتوشي في قصر الرفائع يتغدّى عند صاحب القصر ابراهيم العجاجي. فندب الشيخ ابنه وندب معه ابن عم لهم يقال له حمود. فركبا راحلة وقصداه فوجداه قد مشى من قصر الرفائع وهو على جمل ومعه رفيق له ليس من قبيلته. فأدركاه قائلا تحت شجرة ومعهما سيف ورمح. فقالا لصاحب حنيان الذي ليس من قبيلته: إن أحببت السلامة فأعرض عنا وإلا فإنا نصنع بك مثل ما نصنع به. فتناولاه بالسيف ولم يبق فيه موضع إلا أكل السيف منه قسما، ثم ارتدا على راحلتهما وتركاه على أنه ميت. فمرا على العجاجي وقالا له: قتلنا حنيان، انظره هناك، ادفنوه. فرحل أهل القصر فوجدوا فيه رمقا، فحملوه إلى قصرهم. فبقي سنتين بين الحياة والموت، ثم سلم. فرأيته يركب الخيل وقد جعل في كفه الأيسر كلاليب يمسك بها حبال الفرس (بليهد ١٩٧٢، ٢: ١٢٦-٧).

والقصة التالية تبين لنا إلى أي مدى يمكن أن يذهب الإنسان لتبرئة ساحته من مثل هذه التهمة التي لو ثبتت عليه لشوهت سمعته وسببت له ضررا اجتماعيا واقتصاديا بالغا وربما حرمته من مصدر دخل لا يستهان به. القصة رواها لي خلف ابن غالب الجنفاوي الذي يمت بصلة قرابة للشخصية الرئيسية في القصة:

من عرض السوالف اللي صارت وعلّمونا بَه هذي قصة صارت بين خلف ابن فالح الجنفاوي وسعد الوجعان امير الفايد من الاسلم، تشوف، لان خلف صار عنده له حضريٍ من اهل المدينه، لانه صار عنده والحضري تاجر يبيع ويشري وتعزّبُه، سنع معزّب، يوم ان الناس تجي برفق، تسمعن، واكرمُه، وصار عند خلف واكرم الحضري وورّاوه كرامتُه وحْشمُه، وسوّى معُه يعني علمٍ غانم، سوّى معُه معروف. ايضا نوى يروح لديرتُه وصفّى، انت يالحضري، ونوى يروح لديرته. وقال: ياخلف ابيك تخاوين ليا المدينه. خوي والحضري له به يعني مرام، نوى يعني يجازيه بسبب كرامته له. وخاواوه خلف ليا ما عدّاوه شمر ووصل معه المدينه. وجازاوه عاد باللي ظهر من خاطره، الكل منهم ظهر من خويُّه منسمح. وراحت الدنيا بْهَلَه وخذوا خمس سنين بعد ذلك، يعني اقفت الحصرة عن الحصرة وحضري، تسمعن، خلص من الجنفاوي وعلاقاته. بعد خمس سنين، طال عمرك، غزى، غزى الوجعان، والحضري تقوّت سالفته، غدى تاجرٍ قويّ، غدى تاجرٍ قويّ، ما هي التجارة اللي على عهد خلف، وتقوّت سالفته وطلع له بحمله، طلع له بحمله، انت يالحضري،طلع له بحمله من المدينه ووافقْهُ الوجعان وخذاوه. هاه؟ خذاوه. يدري انه خوي الجنفاوي لكن ان الدعوى مبطيه ولا له يعني علاقة به، مْصَفّينٍ حساباتهم الاوّله ولا بالوجه من الوجه شين. وخذاوه الوجعان. ويوم انه جا الاسلم والفى على شمر هذي قالوا: وشو فودك هذا، هالتاجر اللي انت خذيت؟ قال: حضري الجنفاوي. هـاه. حضري الجنفاوي. يوم تواتر العلم واركب خلف وحول على الوجعان، صلّب عليه الجنفاوي، على الوجعان. قال له: الله دعاك الحق يابو ثامر. قال: وش يجيبك لي؟ ما لك بي علاقه ولا تلزمن بشين، هذا حضريٍ له خامس سنه

جاك ونهج بحدُّه وحديدُه ولا لك بي سنع. قال: انت اللي جبتُه وحطّيتُه بحلقي. تمشي مع وسط شمر وتقول هذا رفيق الجنفاوي. ويا مير هكالوقت ما من شرع، حقوق، قوانين، طواغيت، عوارف. وكل ما جوا عارفة فْلِجْه الوجعان. ويجلس هو وايّا سعد الوجعان، يجلس هو وايّاوه عند خمس حقّان، خمس جلسايْه، ويقلطون هو واياوه عند خمس حقان وفلجُه الوجعان. كل ما جلس هو وايا خلف فلجُه الوجعان. لان خلف ما لُه حق، ما من مْوَهّلٍ يوهّله اياوه الجنفاوي. وكل ما جلس فلجه الوجعان. خمس حقان، خمس جلسايْه اللي يجلس هو وايّاوه ويفلجه الوجعان. بعدين، تسمعن، ترّك الطلايب، افلس من الطلايب. يا خلف رجلٍ مشهور ومعه له خنجرٍ يسمونه هيفا تِعْرَف، تَعَرفَه الاسلم كله، وعنده عمٌ له اسمه عبهول، عمى، كفيف. الحضري دري بهالدعاوي هذي ودري بهالطلابة اللي بينهم وجا وحوّل على خلف وصار ببيتُه، عند الشايب، عبهول، عم خلف. جلس الحضري عند الشايب. وخلف يقفي ويقبل. يوم جا مروّحٍ هكالليلة خلف، مفلس من الطلايب والبلشات، هاه بشّر ياخلف؟ قال: والله ياعمي فْلِجْت. قال: ار اخو ميثا حلالاة والله اللي يشوف، يقوله الشايب. يا مار خلف هو وايا ابوه هم اللي مْسنّعينٍ عبهول، لكن عاد سالفة اللي يقول. قال: وش تبي تْعَمَل عاد يا صرت تشوف؟ لا انت اطيب مْني ولا اطيب من ابوي، حنا اللي مْوَهّلينك العلم الغانم وحاطّين لك ذنبٍ تقعد عليه. يقول يوم اصبحوا يا مير خلف ما هوب بهذا. ركب ذلوله ومشى. ترّك الطلايب وعَدَى على الوجعان، أيّس من درب الحق، وعَدَى على الوجعان. يوم انه طلع على عرب سعد الوجعان وهو يجي عند هكالفريق وهو ينوّخ. يوم تعشّى ونامت الناس وهو ينسبت لك عليهم. يا بيت الوجعان معروف من بد عربه، رجال زعيم ومنصى وبيته ما ادري على خمس قْطاب ما ادري على سبع قطاب. يوم عدى عليه ويلقاوه نيمٍ هو وايا هَلُه لُه بزوليّةٍ من زوالي الحضري، من الفود اللي هو جاب. وهو يقْعي عند راسُه، يقعد عند راسه، وهو يقضب شْفاة الزوليّة، الشفة الحدري والفوقى، من قدّام راسُه هو وايا هلُه وهو يخلَّه بالخنجر ياما نشبت الخنجر بالزوليه وْيَثْبْتَه بالارض، كل اطراق الزولية، نشبت بالارض من تْحَتَه، وْسَرَه للارض. وهو يسري يم معازيبُه. يا مير الخنجر تِعْرَف، يسمونَه هيفا، خنجر خلف ابن فالح الجنفاوي. يوم جا يبي يثور الوجعان يا والله انه مثبوتٍ له ما يقوى يجلع الغطا. وهو يطلع من قَفُو. يوم طلع وهو يبحّر يا والله ان الخنجر مْخَلولةٍ للزوليه. وهو يمصع الخنجر وياخذه ويشب النار يا هذي خنجر خلف وهو يلفزه تحت الفراش اللي هو قاعدٍ عليه.وهو ياخذه وهو يشيلَه وهو يشب نارُه ويسوّي قهوته لياما اجتمعوا ربعه. يوم اجتمعوا ربعه وهو ياخذ الخنجر قال: تعرفون هذي؟ قالوا: نعرفَه، هذي خنجر الجنفاوي، هذي هيفا. يا خلف هكالوقت يعْرَف، رجلٍ يعْرَف، له فِعل. قال: هذا خالٍّ بَه هالزولية من قدّام راسي انا ويا هلي، لكن تدرون وشّو يقول؟ قالوا: ما ندري وشّو يقول. قال: يقول البارحة بهالزوليّة والليلة او القابلة أو قفيّتَه بظلوعك، ولا هي مْني وجايّ، لو ان الحد بيني وبينه عاد ربما اننا نتذارع الخام، لكن انا ذالٍّ يلحق الاسلم عِلْقَة شرٍّ بسبب هالحضري هذا. ويوم انه صار هذا لونه ترك الحقّان ويبي يفعل، وانا اللي بليتُه، جبت هالحضري وحطيتُه بحلقُه، فوّهتُه قلت هذا حضري الجنفاوي وبوجه الجنفاوي، لكن انا هالحين ابَدِّي، ذالٍّ اصير قبْسَة شرٍّ على الاسلم. هالحين قضى من الطلايب ويبي يذبحن او اذبحه. والجنفا هكالوقت يهابونهم الاسلم لأنهم رجالٍ قوييّن واهل فِعل. لكن قم يافلان اركب هالفرس ودوّر الجنفاوي عند حَدَى هالفرقان، تراك تلقاوه عند له معازيب، وخلُّه يجي. ويوم انه طال عمرك استدار على النجوع اللي وزنهم يا هذا الجنفاوي عند ابن فلان. ويتسالم هو واياوه قال: ياحيّاك، الوجعان مِسْتَلْحْقَك للادا. ويوم جا قال: ياخلف نويت تذبحن؟ قال: ما ذبحتك انا يوم هويت بيتك وقعدت عند راسك اني ناويٍ اذبحك لكن شحّيت بك ابيك للاسلم، لانك انت شيخ

الاسلم، مـا فـوق ٍمْنَك الا ابن طواله، وانت اللي ذبحت نفـسك والا انا مـا نويت اذبحك ولا انا اطيب مْنَك، لكن انت اللي ذبحت نفسك، جبت هالحضري من المدينه وحطيته بحثلي، ويوم انك حطيتُه بحلقي ما انا مخلّيه، انا وجهي ما يجي شبر، والا الحضري ناهجٍ مْني لُه خامس سنه، واليوم انا انذرتك نذاره. قال: ياخلف انا ابدّي اللي عندي، ما الله موزي. الله يرحمه زعيم وفهيم وعاقل. قال: انت العقيد، انفض الادا، هات اللي عندك واحلف انك ما تقّيت ولا بقّيت والاسلم ما انت مثْوَرٍ لهم، انا اعرفهم واعرف لهم وادلّهم واللي يبي يعيّي هذاك سالفة اللي يقول ناشدٍ ابوه عن خاله. العقيد بقوانينهم هكالوقت يامن العقيد ادّى ادّت الناس اللي تْبِعُ العقيد لان العقيد يا نِفَض الادا ما صار للغزو شيّ. وجب اللي عندُه وهو يكوّمه قال: هذا اللي عندي وخط لُه مْسَبّعه وحلّفُه، هكالحين يِسْتَعَقْدون البدو، وخط لُه مْسَبّعه وحلّفُه انه مـا تقّى ولا بقّى. قـال: احلف بالوجعان، والله ما هوب تقصّيٍ عليك، لكن ابي الى منّك حلفت انت ما احد يجحد شين. قال: عاد انتم يالاسلم اللي يبي العافية يسوّي سواة العقيد، ما انتم اطيب من الوجعان، واللي ما يبي العافية انا اعرفكم وانا وراكم. ايضا طال عمرك ادَّوا، نفض الادا العقيد وادّوا، كلٍّ جاب اللي عنده. قصَد خلف له قصيدةٍ قَبل، يوم نوى يْعَدي، قبل يفعل، وانا والله ما اكملّه لكن عاد من الشاهد يعني للسالفه. يقول الله يْسَلّمَك خلف ابن فالح الجنفاوي، يقول:

ياراكبٍ حـــمـــرا زواهـا الحـــيــــالي	مـــا تْداني المحـــجـــان يلمس نحـــرها
ترعى طرى قـــفـــرٍ من الخـــوف دالي	مـــــا ذيّرَه عن واد قـــــفـــــرٍ نذرها
بيظرّ خـــــيـــــالٍ يفك المتـــــالي	جـــلاب روحـــــه مـــــا يداري خَطَرها
مـــا فـــوقـــهـــا الا كـــورها والدلالِ	ومـــامـــون ســـرٍّ راكبٍ بيظهَـــرها
سلم على عـــــمي وراعى الحـــــلالِ	ياعـمّي اصـبـر لا تبـاطا شـــهـرها
اصـــبـــر عَلَيّ ياعم قطعـــة ليـــالي	ولازم يجـــيكم يالنشـــامـــا خـــبـــرها
ملزوم تســـمـع عـــرصـــــةٍ له ظْلال	تلحق بَهـــا النفس العـــزيزه دورها
امّـــا فـــرس والا خـــيـــار العـــيـــال	ملزوم من يمناي يدفق حـــمـــرها
بالسـيف الاملح عـمـدتي واحـتـمـالي	ولا عـــاد لي حقٍّ بغـــضّـــة نظرها
خـــــويّنا بالحق مـــــا به جـــــدال	وعـيبٍ على اللي قـالتـه مـا قـدرها
اصـبـر كـمـا تصـبـر عـواصي الجـمـال	لو طالت الفـــرجـــه وطول ســـفـــرها
لو هو من الربع القـــــريب الموالي	اخـــيـــر عندي من تجـــرّع كـــدرها

القضاء العرفي

مثلما أن الدولة على الصعيد السياسي تعتبر مرحلة متطورة من التنظيم يتجاوز التنظيم القبلي ويلغيه، كذلك على المستوى القانوني تعتبر الشريعة التي تستمد مرجعيتها من النصوص المقدسة تجاوزا للقضاء العرفي الذي يستمد مرجعيته من العادات والتقاليد العرفية ومن السوالف والسوابق والنصوص الشفهية. ومثلما تختلف الأسس الشرعية التي يستمد منها الشيخ في القبيلة سلطته عن تلك التي يستمد منها الأمير في الحاضرة سلطته، كذلك تختلف المرجعية المعرفية الشفهية التي يستند عليها العارفة عند البدو عن تلك المرجعية المعرفية الكتابية التي يستند إليها القاضي والفقيه عند الحضر.

الإجراءات والمرافعات العرفية

القانون العرفي لدى القبائل البدوية نتاج ثقافة شفاهية. في هذه المرحلة الشفاهية من مراحل التطور الثقافي لأي مجتمع بشري تتداخل مكونات المركّب الثقافي ومختلف الأنساق الاجتماعية والثقافية مع بعضها البعض بالشكل الذي يساعد على بقائها بمجملها ماثلة في الذاكرة وعلى استحضار الكل بمجرد أن يرد إلى الذهن أي من جزئيات هذا الكل. أما تلك الحواشي التي تقع على هامش المتن الثقافي ولم تتغلغل فيه وتتداخل مع بقية الأنساق بشكل مكين ولا ترددها الألسن بشكل متكرر فإنها سرعان ما تنمحي من الذاكرة الجماعية وتسقط من دائرة الترداد الشفهي. هذا الترابط الوظيفي والتركيب المتداخل بين المكونات المختلفة للثقافة القبلية يجعلها تبدو لمن ينظر إليها من خارجها كما لو كانت كتلة هلامية مضطربة غير محددة الشكل وتفتقد للنظام. تشابك المكونات المختلفة للبناء الثقافي يجعل من الصعب فرزها وفصلها إلى مؤسسات واضحة المعالم ومستقلة عن بعضها البعض. فليس من السهل مثلا تحديد الممارسات والمعارف القانونية والتعرف عليها وفصلها كجسم مستقل دون النظر إلى الثقافة ككل وإلى بقية الممارسات والمعارف الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فلو أردت الكتابة عن القانون العرفي فلا مندوحة لك من أن تتنقّره وتتلقّطه على شكل أشتات متناثرة وشذرات مبعثرة منبثّة في ثنايا المأثور القبلي، والتي تشكل في مجموعها ما يسميه اللغويون "سنن العرب" ويسميه البدو **سلوم العرب** (ويسمى **سوادي** عند بدو الأردن **وسواني** عند بدو العراق). ولكن علينا أن نتنبه إلى أن كلمة "عرب" في اللهجات البدوية لها معاني عديدة ليس من بينها المعنى الحديث الذي يشير إلى العرب كجنس أو قومية. حينما يستخدم البدو هذه الكلمة فإنهم، اعتمادا على السياق، قد يستخدمونها للإشارة إلى جماعة من الناس ينتمون لشيخ معين، كقولهم: عرب ابن جندل، وقد يستخدمونها للإشارة

إلى عموم الجنس البشري. ولو تتبعنا استخدام البدو لهذه الكلمة لوجدناها تشير بشكل ضمني إلى البشر بحكم تمتعهم بالخصائص الإنسانية مقابل الحيوان الأعجم والكائنات التي لا ترقى إلى مستوى الإنسان الذي يتفوق عليها بحكم امتلاكه للقوانين واللغة (ومن هنا ربما جاءت كلمة "أعرب" من العرب، بل ربما حتى "عبّر" من العبراني، أي أفصح عما في خاطره).

القانون العرفي نشأ وترعرع ليتلاءم مع حياة البدو الترحالية ونظامهم القبلي، لذا فإنه من الطبيعي أن يبدو لنا هذا القانون شاذا وغريبا حينما يطبق في بيئة حضرية مستقرة تحكمها سلطة مركزية. فنظام الجلاء مثلا والذي يشترط على القاتل وخمسته الجلاء عن ديارهم واللجوء عند قبيلة أخرى حتى يتم الصلح بينهم وبين أهل المقتول لا يمكن تطبيقه في مجتمع مستقر ممتلكات أفراده ثابتة غير منقولة. مثل ذلك أيضا الوساقه وهو أنه إذا رفض المدَّعَى عليه التقاضي يقوم المدعي بحجز بعض ممتلكاته من الإبل والخيل ووضع اليد عليها ليجبره على الإذعان للحق ويدخلها بوجه شخص ثالث على سبيل الأمانة حتى يحصل منه على حقه (Murray 1935: 134, 238).

القضاء من أهم المسائل التي يتضح فيها التباين بين ثقافة الحضر وثقافة البدو ويحتد فيها التوتر بين الدولة والقبيلة. وتختلف حدة التوتر من دولة لأخرى. فالدول التي لا يشكل فيها البدو نسبة كبيرة من السكان قد لا تمانع في تطبيق القضاء العرفي بين أبناء القبائل البدوية، كما في بلاد الشام والعراق (Stewart 2006: 270ff). أما في الدول التي تتألف غالبية سكانها من البدو وتشكل سلطة القبيلة فيها تحديا حقيقيا لسلطة الدولة، كما هو الحال مثلا في المملكة العربية السعودية، فهناك رفض قاطع للقضاء العرفي وعدم اعتراف بشرعيته، خصوصا أن هناك بعض البنود في العرف القبلي يتعارض تطبيقها مع وجود سلطة الدولة، مثل قضايا الوجه والجيرة والدخالة والخاوة والوساقة وما شابهها. وفي العصور الماضية، حينما كان الصراع لا يكاد ينقطع بين الدولة والقبيلة، نجد أنه إذا كانت الغلبة للدولة طبقت الشريعة أما إذا تغلبت القبيلة طبقت القانون العرفي، أو ما يسمى الفريعه، حتى بين أهل القرى الذين ينكصون إلى التنظيم القبلي والقانون العشائري في ظل غياب سلطة الدولة.

والبدو الأقحاح لا يعترفون بقوانين الدولة، أي أنه لو اقترف بدوي جرما، أيا كان، وقبضت عليه سلطات الدولة وحاكمته وعاقبته فإن الطرف المتضرر، ماديا أو معنويا، لا يلقي أي بال لهذا الحكم والعقوبة المترتبة عليه ولا يرضى إلا بحكم صادر من قاض عشائري ويتم تنفيذه وفق القوانين العرفية (عارف ٢٠٠٤: ٨٦؛ Kennet 1925: 30-1). من الجانب الآخر نرى أن الكثير من الدول لا تعترف بالأعراف القبلية الشفهية ولا تعتبرها قوانين صالحة وترى أنها تتنافى مع القوانين المدنية والشرائع

السماوية المكتوبة. وقضاة الدولة الحضر يسمون عوارف البدو وقضاتهم "طواغيت" من باب الازدراء وعلى اعتبار أنهم يحكمون بغير ما أنزل الله وعلى اعتبار أن وظيفة العارفة تمثل امتدادا لوظيفة الكاهن في العصر الجاهلي، خصوصا وأنهم يصدرون أحكامهم القضائية بألفاظ مسجوعة على هيئة سجع الكهان، علاوة على لجوئهم إلى إجراءات قضائية وأساليب في القَسَم والتثبت من صدق المتهم لا يقبلها الحضر مثل أساليب البشعة بالنار وما شابه ذلك. والقضاة الحضر أصلا ينكرون الممارسات القبلية من سلب ونهب والتي يتعامل معها القضاء العرفي على أنها قضايا مشروعة وصحيحة بينما تعتبر في الشريعة أمورا محرمة وغير جائزة. كما لا يقرون حرمان النساء من الإرث ولا يقرون العادات القبلية في الزواج والطلاق ويرفضون التعامل معها ومع غيرها من الممارسات التي يحرمونها أساسا، مثل تحجير بنت العم وزواج الخطف والزواج من امرأة مطلقة قبل استكمال عدتها أو امرأة ناشز "طامح". هذا بالإضافة إلى المسؤلية الجماعية التي تجيز لأهل القتيل إذا لم يظفروا بالقاتل بأخذ الثأر من أي من خمسته، والتي تتنافى مع الآية: ولا تزروا وازرة وزر أخرى.

وبينما تستند الشريعة (القضاء الشرعي) في مرجعيتها إلى الكتاب والسنة ومؤلفات الفقهاء ويتم تأهيل القضاة الشرعيين في المدارس الدينية فإن الفريعة (القضاء العرفي) تستند إلى **السوالف** وإلى **سلوم العرب** أي الأعراف القبلية وعادة ما يرثها الخلف عن السلف وتبقى متوارثة في نفس العائلة.

وعن قضاة البدو يتحدث محمد بن عبدالله بن بليهد عن قضية كان هو طرف فيها وذلك حينما حل عند نجع من قبيلة الشيابين. يقول ابن بليهد "وطال النزاع بينه وبينهم وانتهت الدعوى بقبول رجل عارف لأمورهم من الشيابين من غير قبيلتهم يقال له عبيد ابن جري، فاجتمعوا عنده وذهبت عنهم لأني أعتقد أنه طاغوت" (بليهد ١٩٧٢/٥: ٢٩٧). وهذا رأي حضري آخر عن قضاة البدو هو محمد العلي العبيد:

> وكان عندهم قضاة منهم يحكمون بالطاغوت ويرضونه حكما بينهم لأنهم لا يتحاكمون عند قاضي شريعة عادل في حقوق شرعية، بل إن مخاصماتهم كلها في محرمات وفي كسب أخذوه ظلما من غيرهم. فلو تخاصمو عند قاضي شريعة عادل لقال لهم كل هذا حرام عليكم أكله ردوه على أهله الذي أخذتوه منهم. كل ما يحكم فيه عارفتهم الذي يرضونه فهو محرم على كل الخصمين. ومثال ذلك ما رواه لي الشيخ ناصر بن حسين في سنة ١٣٢٩. وكان في ذلك الحين قاضي للشريعة في رنية. فروى لي بقوله "إني قبل سنتين سافرت إلى بيشة وقت حصاد الزرع لعادة يجرونها لي سهما من زروعهم." قال "فقبضت منهم ما تيسر ورجعت إلى رنيه. فلما كنت في عرض الطريق صادفني ركب من قحطان فأخذوا ما معي أنا وأصحابي وسلبوا ثيابنا. فلما حانت صلاة العصر قالوا تقدم وصل بنا. وكانوا قد أبقوا على ثوب لا يسترني. فقلت ردوا علي ثوبي وأصلي بكم فردوه علي. فصليت بهم قصرا وجمعا. فلما فرغت من صلاتي يممت وجهي إليهم حسب العادة. فقالوا: ذاكرنا، ومعناه عظنا وحدثنا. فقلت: أول ما أحدثكم به ردوا علي حلالي. فقالوا: إن الله كاتبه لنا ياشيخ وإلا كان صدك عنا يمين أو شمال. فقلت: إذا كنتم تأخذون حلال

المسلم بدون حق فلا تصلون. فقالوا: هل تريد أن نعاديك ونعادي ربنا؟ إلا نبي ناخذ حلالك ونصلي لربنا." قال "فما وجدت معهم حيله." وكان جميع من يحكم بينهم بين خصمين لا يحكم إلا بعوائدهم ولا يعلم بالشريعة ولا فطر عليها (عبيد: ٢٧٩).

العقاب في القضاء العرفي، على خلاف القوانين الوضعية، لا يستهدف الإصلاح الأخلاقي وتقويم سلوك الفرد وتأديبه وردعه وجعله عبرة لمن اعتبر، إذ لا يوجد مفهوم الحق العام أو القانون الجنائي. العقاب في القضاء العرفي أقرب إلى مفهوم قانون الأحوال الشخصية، إذ أن هدفه الأساسي هو رد الشيء إلى أصله وإعادة التوازن المختل وذلك بالقصاص والتعويض عما لحق بالمجني عليه من ضرر أو أذى أو خسارة، جريا على مبدأ العين بالعين والسن بالسن، دون أخذ المصلحة العامة بعين الاعتبار (حسنين ١٩٦٧:١٣٢-٣، ٢١٥-٦؛ Kennet 1925: 30; Murray 1935: 229) . الإجراء الوحيد الذي يمكن أن تتخذه القبيلة ضد من يسيئ لها كجسم اجتماعي هو الخلع، كما سنرى أدناه. كما يختلف القانون العرفي عن القانون الوضعي في اعتماده في إجراءاته ومرافعاته على الطقوس والممارسات الشعائرية. فنلاحظ بادئ ذي بدء أن المتقاضين يصوغون دعاواهم وحججهم بكلام مسجوع، وكذلك القاضي يصدر حكمه في العادة مسجوعا. فلو أردت مثلا أن تطلب من شخص أن يقول الحقيقة تخاطبه بهذه الصيغة: **حاطّها في شليلك، وما جا من حليلك، وفي بِشَرْك، وما جا من ذكَرْك، بالولد الفالح والمال السارح، وفي البل زينات الحليب، والخيل نثّارات السبيب، وبالمِره وما تجيب**، أو بهذه الصيغة: **حاطّها لك بالفَرْش، وتصعَد للعَرش، تحلب البرغوث من قل الرغوث، ان كميتها تضرك، وان اظهرتها تسرّك**. وللحصول على الاعترافات والدلائل وللتأكد من صدق أقوال الشهود فإنهم يلجأون إلى ممارسات لا تقرها الشريعة مثل **البشْعَه** ومثل اليمين المغلّظة التي يسمونها **الدين اللويّه قطّاع الذرّيّه** (حسان ١٩٨٧: ١٧١-٦، ١٩٣-٢٠٠؛ شقير ١٩١٦: ٤٠١-٢؛ عارف ٢٠٠٤: ٧٨-٨٠، ١٠٠-٥؛ عبادي ١٩٨٣: ١٢٢-٧، ١٣٧-٦٤؛ Burckhardt 1831/I: 121-31; Musil 1928a: 430) . ومن أيمانهم التي يقسمون بها: **حلف الشمله والنمله والمسبّعَه والحزام** (Musil 1928a: 430). يقول بوركهارت وموزيل وزكريا وغيرهم في وصف حلف الشملة والنملة أنه عبارة عن دائرة تخط بالسيف وترسم داخلها خطوط متقاطعة ويوضع داخلها نملة وشملة، والشملة كيس يوضع على ضرع الناقة لمنع حوارها من رضاعها. ويدخل الشخص الذي يطلب منه القسم إلى داخل الدائرة ممسكا بسيف يُغرز في وسطها ويقسم القسم المطلوب منه (زكريا ١٩٨٣: ٢٦٧؛ Burckhardt 1831/I: 127-9; Musil 1928a: 430) . ولتعزيز القسم في القضايا الخطيرة قد لا يكفي حلف المتهم لوحده بل لا بد أن يردد القسم معه عدد من عصبته الأقربين يتحدد عددهم بحسب خطورة القضية، وإذا لم يتوفر العدد الكافي من عصبة المتهم أقسم الموجودون أولا ثم يُقْسِم منهم مرة أخرى العدد الكافي لإكمال النصاب (Kennet 1925: 40-3; Murray 1935: 230-2). وللتأكيد على أن شهادته شهادة

حق وصدق يقول الشاهد أن الدافع وراء شهادته هو إظهار الحق وليس لأخذ الثأر أو لأجل المال: **لا غيظ شافيه ولا مالٍ راجيه الا حق الله مِدّيه** . وللمدّعى عليه الحق في رفض شهادة الشهود وتحليف المدعي يمينا لو حلفها ربح الدعوى، وهذا خلاف القاعدة الفقهية: البينة على من ادعى واليمين على من أنكر.

ويصف موزيل المسبّعه بأنها دائرة يخطها القاضي بخنجره ثم يخط قطرها ثم يخط داخل الدائرة خمسة خطوط تتقاطع مع قطرها ويطلب من الشاهد أو المتهم أن يدخل هذه الدائرة ويقسم اليمين بالإثبات أو الإنكار. ويؤكد موزيل على مدى الجدية التي يأخذ بها البدو هذا القسم ولا يلجأون له إلا في الحالات التي يتعذر فيها الحصول على أي بينة أخرى، وقد يطلب المدعي من المتهم أن يحلف اليمين عند قبر ولي من الأولياء، وقد يملي عليه أيضا صيغة اليمين الذي يقسم به (Kennet 1925: 40-1; Musil 1928a: 430). وحلف اليمين عادة سامية قديمة حيث جاء في الإصحاح الثاني والعشرين من سفر الخروج "إذا أودع إنسان ثورا أو حمارا أو بهيمة أمانة، فمات أو تأذى أو سرق في غفلة يحلف صاحب البيت بالرب أنه لم يمد يده إلى ملك جاره فيقبل منه صاحبه اليمين ولا يأخذ تعويضا" (**التفسير التطبيقي للكتاب المقدس** ٢٠٠٢: ٦٢). أما **البشعه** أو **لحسة النار** فهي معروفة ويرد ذكرها ووصفها في العديد من المصادر (حسان ١٩٨٧: ١٩٣–٢٠٠؛ عارف ٢٠٠٤: ١٠٠–٥؛ عبادي ١٩٨٣: ١٣٧–٦٤؛ Burckhardt 1831/I: 121-2, Murray 1935: 161)، ويلجأون لها عادة في القضايا الخطيرة لأن الحكم الصادر بموجبها حكم قطعي نافذ لا رجعة فيه، إما بالبراءة أو ثبات التهمة، ولذلك يقولون: **ما عقب النار معيار**، ويسمون من تثبت عليه التهمة بهذه الطريقة **موغوف** أو **وِغيث**. والبشعة من الممارسات الشائعة عند الأقوام البدائية وتتخذ أشكالا مختلفة وتسمى بالإنجليزية trial by ordeal. ومن الأمثلة عليها أن البعض منهم يرمون المتهم في الماء فإن غرق ثبتت عليه التهمة ونال العقاب وإن كان بريئا قذفه الماء. وأحيانا يؤدون أقسامهم عند الينابيع التي يشربون من مائها فإن كان القسم كاذبا تسمموا من الماء وإن كان صادقا لا يصيبهم أذى. وكان العبرانيون إذا شك أحدهم في زوجته أجبرها على شرب جرعة من الماء المقدس.

ويلاحظ أن الكثير من الدعائم المادية التي يستندون إليها في تأكيد هذه الأيمان ذات صلة بالأعضاء التناسلية ورموز الخصب والنماء والتكاثر، مثل الشملة التي سبقت الإشارة إليها، ومثل قسم الحزام الذي يتلفظ به الشخص بينما هو يمسك بحزام غريمه والذي يرمز إلى عضوه التناسلي، أداة الإخصاب. وهذا شبيه بما نقرأه عن عرب الجاهلية حيث كان الرجل يعوذ بالرجل ويتحرم به فيأخذ بحقوه ويقول: عذت بحقوك، وهذا معنى قولهم: مَعْقِد الإزار (سكري ١٩٦٣/١: ٣٤٩). وهذا يذكرنا بما جاء في الإصحاح الرابع والعشرين من سفر التكوين أنه لما شاخ النبي

إبراهيم وكان لاجئا في بلاد الكنعانيين لم يشأ أن يزوج ابنه إسحاق من بنات الكنعانين وإنما أوصى رئيس رعاته أن يذهب إلى عشيرته في أرض حاران ليخطب لابنه زوجة من أبناء عشيرته والتي هي رِفْقَة ابنة بَتُوئيل ابن مِلكَة زوجة ناحور أخي إبراهيم. ولكي يستوثق إبراهيم أن خادمه سينفذ وصيته قال له "ضع يدك تحت فخذي فأستحلفك بالرب إله السماء والأرض أن لا تأخذ لابني زوجة من بنات الكنعانيين اللذين أنا مقيم في وسطهم بل تمضي إلى بلدي وإلى عشيرتي وتأخذ زوجة لابني إسحاق" (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ٦٢).

وهناك نوع آخر من القسم يؤديه الشخص وهو ممسك بعشبة في يده ويردد: **وحياة هالعود والرب المعبود والكاذب ما له مولود أو وحق هالعشبه الملويّه والكاذب ما له ذريّه.** وقد يقسم وهو ممسك بدلة القهوة نظرا لما تحمله القهوة وآنيتها من رمزية عند البدو، أو يقسم بجوار بئر ماء نظرا لأهمية الماء في حياتهم (Murray 1935: 232). والقسم عندهم شأنه خطير، خصوصا تلك الأيمان التي ذكرناها، لذلك لا يجوز إجرائها عند مضارب البيوت بل عادة ما يكون ذلك في مكان بعيد عن البيوت (زكريا ١٩٨٣: ٢٦٨). وهم يخشون هذه الأيمان ويتحاشونها ويعتقدون اعتقادا جازما أن من يحلف كاذبا سوف تحل به عقوبة شنيعة في هذه الدنيا كأن تنقطع ذرّيته أو يهلك ماله أو يجدب موطنه وتغور مياه الآبار فيه (حسنين ١٩٦٧: ٣٢٠–١). ويلاحظ هنا أن الجزاء أو العقوبة التي يتوقعها البدوي شرور دنيوية عاجلة وليست أخروية آجلة، مما يشير إلى تغلب الوازع المادي البراغماتيكي على الوازع الروحي الغيبي، أو كما يقول مصطفى محمد حسنين فإنهم "يحصرون تفكيرهم في أثر اللعنة العاجل المادي الذي يقع على الفور وينال الكاذب الآثم أو ذريته. وأما الخوف من غضب الله، كمسألة معنوية، فليس لها مكان واضح في ذهن رجل العشيرة" (حسنين ١٩٦٧: ٣٢١). وفي هذا دليل آخر على أن القانون العرفي قانون وضعي يختلف عن الشرائع السماوية.

وللملابس أيضا دور شعائري في أيمانهم ومرافعاتهم. فلكي تعلن براءتك أو عدم تحملك لأي مسؤولية تقوم بنفض جيبك أو طرف ردائك، وهو ما يسمونه **نفض الجيب** أو **نفض الشليل**، وكأنك تريد أن تبعد هذا الأمر أو القضية من أن تلتصق بك أو تتماس مع جسدك الذي يرمز لشخصك وذاتك. وقد تنشر طرف عباءتك أو ردائك أو ردنك أمامك على الأرض لكي تؤكد براءتك أو صدق إفادتك واستعدادك لإحضار العدد المطلوب من الشهود على ذلك (Musil 1928a: 428). وهذه المعلومة يوردها موزيل وغيره من الباحثين والكتاب ولا يبينون ما ترمز إليه. أعتقد أن الردن أو الشليل أو طرف الرداء الذي يفرشه أحد المتقاضين على الأرض يرمز للفراش الذي يدل على كرامة الشهود الذين سيحضرهم وعلو مكانتهم، ولهذا السبب لا يليق تجليسهم على الأرض ولا بد من تجليسهم على فراش حيث لا يجلس على الغبراء إلا قليلي الشأن

الذين لا تقبل شهادتهم أو لا تزن ما تزنه شهادة أولئك. وإذا أردت أن تدخل على شخص وتطلب حمايته تؤكد طلبك بعقد عقدة في ذؤابة عمامته أو طرف ردنه (حسان ١٩٨٧ : ٢٣٠)، ويسمى ذلك الشخص الذي طُلبت حمايته وفق تلك الصيغة **مْعَقود الردن** (Smith 1889: 316-7). واعتقد أن العقد هنا يرمز إلى ما نقول له بتعابيرنا الحالية ربط مصيره بمصيره. ومرافعاتهم القضائية مليئة بمثل هذه الإشارات الجسدية والشعائر الرمزية التي تؤكد معاني اللغة المحكية أو تقوم مقامها أحيانا.

وتبدأ الإجراءات القضائية بين الخصمين عادة بأن يرسل المدعي أو الدائن إلى المدعى عليه أو المدين وفدا من الوجهاء وسراة الناس يطلبون منه أن يوافق على حل النزاع بالتراضي عند أحد القضاة. وإذا لم يتجاوب مع طلب الوفد وتكرر منه الرفض والمماطلة لجأ المدعي إلى **وساقة** حلاله، أي حجزه حجزا احتياطيا ليرغمه على القبول بالتقاضي والإذعان للحق. وإذا كان المدعي ضعيفا لا يستطيع أن يوسق حلال خصمه فإنه يلتجئ إلى أحد المشائخ من ذوي السطوة والجاه لتنفيذ ذلك بالقوة (قسوس ١٩٧٢ : ٢٣؛ حسنين ١٩٦٧ : ٢٩٦، ٣٠٧، ٣٣٧؛ راوي ١٩٤٩ : ٣٤٤). يصف أحمد وصفي زكريا **الوساقه** بقوله:

> إذا تمنع المدين يعاوده الدائن بإرسال وفد ثان وقد يرسل وفدا ثالثا، والمقصود بذلك أن يبدأ الدائن مدينه بطلب حقه طلبا مجردا حتى يعرف رأي خصمه في موضوع الدعوى، فإذا أذعن المدعى عليه لمقترحات الوافدين ضرب للوفد ميعادا في يوم بعينه، ليجتمع فيه إليهم في بيت أحد الشيوخ وهذا ما يسمونه (الوجه) للاتفاق معهم على تعيين القاضي الذي سيختصم المدعيان إليه، أما إذا رفض المدعي مقترحات غريمه التي حملها الوفد حول التقاضي يلجأ صاحب الحق إلى طريقة (الوساقة) إن كان قويا، وإلا فإنه يستجير بأحد الزعماء الأقوياء طالبا إليه أن ينوب عنه في إرغام خصمه على الرضوخ للحق فإن قبل المستجار به بعث إلى المدعى عليه وفدا يكلفه إلى مقاضاة دخيله، فإن أصر على رفضه استعمل الزعيم قوته في إكراه المدعى عليه وذلك بالإغارة على ماشيته وأخذ ما يتيسر أخذه منها والاحتفاظ به إلى أن يذعن للطلب الواقع (زكريا ١٩٨٣: ٢٦٢).

ولهم طقوس وشعائر خاصة يلجأون لها حينما يريدون تحديد طبيعة القضية والقاضي المختص والمخول للبت فيها، والذي ليس من الضروري أن يكون من نفس القبيلة، مما يؤكد ما سبق أن ألمحنا إليه من أن السلوم والأعراف القبلية تشكل إرثا مشتركا بين كل القبائل. من هذه الطقوس ما يسمونه **دفن الحصا** و**قرط الحصا**. يدفنون الحصا إذا تم الاتفاق على حل الخلاف فيما بينهم قضائيا أمام أحد القضاة المختصين فيدفنون حصاة لكل مسألة يتفقون على التقاضي حولها ويحذفون "**يقرطون**" حصاة عن كل قضية يريدون استثناءها وعدم طرحها أمام القاضي. وإذا وصلوا إلى مرحلة اختيار القاضي يتم ذلك عن طريق ما يسمونه **خط الخطوط** بحيث يخط المدعي خطا ويسمي القاضي الذي يختاره ثم يخط المدعى عليه خطا ثانيا ويسمي قاضيا آخر يختاره هو ثم يعود المدعي ليخط خطا ثالثا ويسمي قاضيا ثالثا. بعد ذلك يقوم المدعى عليه بإسقاط واحد من القضاة الثلاثة بواسطة إطالة الخط

الذي له أو شطبه ويعمل المدعي مثل ذلك بحيث لا يتبقى إلا واحدا من القضاة الثلاثة هو الذي ينظر في القضية. وقبل شطب المدعي أحد الخطوط الثلاثة يطلب من المدعى عليه أن يسمي كفيله وبالمثل يطلب المدعى عليه قبل شطب أحد الخطين المتبقيين من المدعي أن يسمي كفيله (حسان ١٩٨٧: ١٤٢-٥؛ عارف ٢٠٠٤: ٦٣، ٧٦-٧؛ عبادي ١٩٨٢: ٣٠١-٢). ويمكن أن تتم العملية بطريقة معاكسة، أي أن يكون الاختيار الأول للمدعى عليه والمدعي يليه. ويتم اختيار القضاة حسب نوع القضية وحسب اختصاصهم. وبعد التقاضي لو لم يرض من يخسر القضية بالحكم "الفَرْض" فإن بإمكانه الاستئناف أمام القاضي الذي سبق وأن شطب اسمه من بين القضاة الثلاثة. وإذا تطابق حكم هذا القاضي الأخير مع حكم القاضي الأول فإن الحكم يصبح نهائيا لا مجال فيه للاستئناف. لكن لو كان الحكم مخالفا وفي صالح من خسره في المحاكمة الأولى فإن الخاسر في هذه المحاكمة الثانية والذي كان رابحا في المحاكمة الأولى له الحق في الاستئناف أمام القاضي الذي سبق وأن شطب اسمه من بين القضاة الثلاثة، وهذه آخر فرصة لأي من الطرفين للاستئناف. ويسمون الاستئناف سوم الحق. وفيما لو اختلف الخصمان في تعيين القاضي الذي يحكم في قضيتهم يرجعان إلى أحد قضاة المعترضة، وهؤلاء وظيفتهم تحديد طبيعة القضية وتحديد القاضي المخول للنظر فيها. وهذه الإجراءات الدقيقة والمعقدة فصل القول فيها كل من أحمد وصفي زكريا (١٩٨٣: ٢٦٢-٣) وأبو حسان (١٩٨٧: ١٤٣-٤، ١٤٧-٩).

وتفتتح القضية بأن يقدم المدّعي ادّعاءه، وهذه تسمّى مورّده مع الاحتفاظ لنفسه بالحق في تقديم حجج إضافية تسمى مسنَده وذلك بعد سماع حجة الخصم، ومن هنا جاء قولهم أن المدعي صاحب حجتين (حسان ١٩٨٧: ٤٠٣-٤). ومن يكسب القضية يسمّى فالج والخاسر مفلوج. وإذا تخلف أي من الخصمين عن حضور الجلسة بدون سبب وجيه خسر القضية. ويسمون المدعي طالب أو طارد والمدعى عليه مطلوب أو مطرود والدعوى طْلابه وجمعها طلايب. وللنظر في الدعوى يتقاضى القاضي جعلا يسمونه رزقَه يدفعها إما من يخسر القضية وفي هذه الحالة تسمى رزقه باطوليّه أو يدفعها من يكسب القضية وتسمى في هذه الحالة رزقة المسترّ، والذي يحدد ذلك نوع القضية والاتفاق بين الطرفين (قسوس ١٩٧٢: ٤٧). كما يتقاضى الشاهد الذي يتجشم العناء للمثول أمام القاضي أتعابا تعوضه عما يلاقيه في سبيل ذلك من مشقة وتعطيل مصالحه، أو كما يقولون بدَل عنوته. ولكن في هذه الحالة لا بد للشاهد من شاهد آخر من أعيان قبيلته أو شيوخها يزكيه، إذ لا تقبل شهادته إلا إذا كان، كما يقولون تقِيّ نقيّ، تدوّر على العيب فيه ما تلتقي. والشهود الذين يزكون الشهود الأساسيين في حالات القتل يسمونهم نقالة النعش، وهم أربعة شهود وأربعة يزكونهم، حسب ما أفادني بندر ابن سبهان، أحد عوارف عبده من شمر، الذي قال لي:

الرّقبه، الى ذْبِح الرجّال ولا عند اهلُه معرفه من اللي ذبحه، بس متِهْمين هالرجل انه ذِبَح رجّالهم، ما يرصُّونه الا على اليمين، الشهود ما يقبلون الا لو ان راعى الرقبه اللي مذبوح رجّالُه يطلب من هالرجّال الشهود، الشهود ثمانيه: اربعه شهود واربعه نقّالة النعش، يزكّونهم. هذا فصل الرقبه"

وقد أخطأ أبو حسان (١٩٨٧: ١٨٠) في تفسيره لمصطلح **نقالة النعش** بأنهم الشهود الذين يردون لإثبات ما قاله شخص آخر وهو على فراش الموت. وكلمة **النعش** في عبارة **نقالة النعش** هي التي أوهمت أبا حسان، لكن المقصود بالعبارة أن عددهم أربعة لأنك تحتاج إلى أربعة أشخاص لحمل النعش. وعبارة **نقالة النعش** مثل عبارة **نقالة العرقاة** التي تطلق، كما أفادني ابراهيم ابن سعيّد الهمزاني، عادة على أربعة رؤساء متساوين في المكانة والمقام وفيما يتحملونه من أعباء ومسؤوليات. والعرقاة عبارة عن عصاتين متقاطعتين على شكل صليب له أربعة أطراف وكأن كل رئيس من الرؤساء يحمل طرفا من هذه الأطراف الأربعة مما يوزع الحمل عليهم بالتساوي.

وتنتهي مسؤولية القاضي العشائري بمجرد إصداره الحكم في القضية المعروضة أمامه، فليس لديه من السلطة ما يستطيع به أن ينفذ حكمه. كذلك شيخ القبيلة سلطته محدودة وليس لديه من الصلاحيات التنفيذية ما يمكنه من إلزام المتقاضين بتنفيذ حكم القضاء، ومهام شيخ القبيلة أصلا لا تشمل تطبيق القانون وحفظ الأمن وحماية أفراد القبيلة من التعديات. ولذلك قلما تتضمن أحكام القضاء العرفي أوامر بالاعتقال والحبس أو العقوبة البدنية، حيث لا توجد سلطة لتنفيذ مثل هذه الأحكام. الأصل في القضاء العرفي التعويض الذي يهدف إلى إصلاح الخطأ وتصحيحه وليس العقوبة التي تقع على حرية المخطئ أو إيذائه في جسده وإيلامه بقصد زجره وتأديبه (حسنين ١٩٦٧:١٣٢-٣، ٢١٥-٦). وحتى لو تضمن الحكم عقوبة بدنية فإنها نادرا ما تنفذ وإنما تستبدل بتعويض مالي يدفع لصاحب الحق الذي ناله الضرر. وهناك تعويضات محددة ومعروفة لكل صنف من أصناف العقوبات البدنية، مثلما أن هناك أيضا تعويضات محددة ومعروفة لكل أنواع الإصابات البدنية والجروح التي يعرفها ويقدرها قضاة مختصون يسمونهم **القصاصين** (حربي ١٤١٦: ١٢١-٨؛ حسان ١٩٨٧: ٦٧؛ حسنين ١٩٦٧: ٣٢٧؛ قسوس ١٩٧٢: ٥٢؛ Murray 1935: 236). ولهؤلاء القصاصين طرق خاصة في تقدير قيمة ما يلزمون المتهم بدفعه عند ارتكابه لجريمتي الضرب والعاهة المستديمة. ففي حالة الجرح الذي لم ينشأ عنه تعطيل عضو يقدرون التعويض بأن يقف المجروح أمام القاضي ثم يبتعد إلى الوراء حتى تتوارى معالم الجرح، ويقدر القاضي التعويض بالنسبة إلى طول أو قصر المسافة التي وقف عندها المجني عليه واختفت عندها آثار الإصابة أو التشويه (حسنين ١٩٦٧: ٣٢٧؛ راوي ١٩٤٩:٣٥٦؛ Murray 1935: 235). وهذا ما تبينه هذه السالفة التي سجلتها من خضير الربوض في منطقة الجوف:

هذا شوط غْرسوه الفدّاغه ومْلكوه وْعقب خذوه الثابت ثمن راس مره وقَرْنَه. هذا شوط هاللي بحدريّه الغريّب هذا عين لْقوَه عيال القَنْيَاني من الفدّاغه، قوم ابن وَتيد وغْرسَوَه، هاللي يقال لهن القَنا، نْخَلات يقال لهن القنا، على العين. يوم غْرسَوَه يا مير الشوطي من آل ثابت قوم الحَدَب راعي غنم بْشَنَق الضلع. يوم اطلعن الغرايس عقب كم سنه يا مار قِنْيانهن بالبطحا تَوّهن مرْتَفْعات. طَبّن غنم الشوطي، معزاوه، ولقَن البسر وقامن ياكلنُّه. يوم جَوا من باكر عيال القَنْيَاني يسرّون عيونهم بنْخَلاتهُم ليا هذا اثر المعزا بسيل العين اَكلات البِسر. قال شف هذي غنم الشوطي ثري اللي راثْع بهذا يصلّح معزاوه بنْخَلاتنا. يوم فطن يا مير هذي المعزا جايّات يْتَراكضَن. واقهروهن ليا هذا الشوطي جايٍ يبي معزاوه. قال ثَريك يالشوطي حاطٍّ نْخَلاتنا مَقْلَى لمعزاك. وهم يَضْرْبونُه. يا مار الشوطي معه بنتٍ لُه وهي تجي تركض تَفْزَع لابْوَه. واضْرْبْوَه وامصعوا قَرْنَه واقصْموا سنَّه. وايتك يالشوطي وازعج القرن والسن للحدب يم السالمي فوقيّ الجبل. وايتك يالحدب والعجرّش صوّال يبون القنياني. وايتك يالقنياني وفزّع لربعه ابن وتيد. يوم جت السلفين يتبارن ويصيرون بنايْلات اللي بهن التفيّهي. ويجيهم الصديد وينزل بينهم، فراّ ع. وقال الحق، الحق. قالوا الحق. من هو الحق؟ حق المقلّدات؟ هكالحين طواغيت البدو. حق المقلدات عند ابن عْجيْر من الصايح من الصبحي قوم الصديد. المقلدات الخيل والنسا، حقّهن عند ابن عجير، هو اللي يقضي بهن. وعند عنزه، ضنا عبيد، حقهن عند ابن غبين، والجلاس ابن جندل. وتقاضوا عند ابن عجير. الحدب معه الثابت رَبْع الشوطي وابن وتيد معه الفداغه، هل البلها، ربع القنياني. قال ابن عجير حق النسا كايد. قالوا انطنا حقّهن. قال تاقف البنت اللي مَمْصوعةٍ سنَّه تاقف عند الرجال والرجال متمجلسين وتمشي على قفاه فاتحةٍ براطْمَه لاجل يشاف افمه ما زال الرجال يشوفون ثْرمْتَه وهي تمشي على قفاه فكل خطوه، خطْوةٍ ثنيّة ابل وخطوة ثنية خيل. قالوا آل ثابت حقّنا ورضينا به. الراس؟ قال الراس يْحَطّ بين رجلين واحد معه مخاط وواحد معه ابره وينظمون شعر البنت اللي يخش بالمخاط من الشعرات ناقه واللي ينفذ بالابره نْعَجه. قالوا حقنا ورضينا به. هذا حرص على النسا. قالوا ياقنياني لعن ابوك ما حولك صبح. قال القنياني الشعيب من مفيضه ليا محيره للشوطي وفكّونا منه. وانزله الشوطي وصار اسمه شوط.

والبدو يسمون قضاتهم **عوارف** (لمعرفتهم بعوائدهم) أو **مخاطيط** (لأنهم يختارون القاضي عن طريق خط الخطوط)، أو، بصيغة المفرد، **المرْضي** (لأن حكمه يرضى به الجميع) أو **الفرض** (لأن حكمه يفرض الجزاء والعقوبة على الجاني). ونجد في القضاء العرفي قضاة مختصين لكل منهم مجال محدد يقضي فيه، فهناك مثلا قضاة يسمونهم **مناقع الدموم** الذين من اختصاصهم قضايا القتل والإصابات البدنية والجروح، وهناك قضاة **المناشد** الذين من اختصاصهم قضايا العرض والتعديات الجنسية، أما قضاة **المقلّدات** فيختصون في قضايا الخيل والنساء (حسان ١٩٨٧: ٩٦–١١٩، ١١٥–٩؛ شقير ١٩١٦: ٣٩٨–٤٠٠؛ عارف ٢٠٠٤: ٥٩–٦٤؛ عبادي ١٩٨٢: ٢٦٥–٧٢). والقضايا المستجدة التي لا يوجد لها سوابق لا يخوّل للحكم فيها إلا القضاة الذين لديهم صلاحيات قضائية وتشريعية ومن صلاحياتهم تأسيس سوابق جديدة، ويسمون هذا النوع من القضاة **مناهي** أو **مقاطع الحق** أو **قضاة القلطه** (حسان ١٩٨٧: ١١٠؛ حسنين ١٩٦٧: ٣٢٥؛ عارف ٢٠٠٤: ٥٩–٦١؛ عبادي ١٩٨٢: ٢٦٤–٥؛

قسوس ١٩٧٢: ٢٢-٣، ٣٠). والقضية التي لا سابقة لها يقولون عنها إنها **تالفه ما لها سالفه أو هميله ما لها مثيله**.

وعلى خلاف القاضي الشرعي الذي يبني أحكامه وفق قواعد فقهية يرجع إليها في المتون المكتوبة، فإن القاضي العرفي غالبا ما يعتمد على الحدس والبصيرة وذكائه الفطري وما يختزنه في ذاكرته من سوابق وسوالف ويقيس الدعوى الحاضرة على دعاوى سالفة. ومهمة القضاء العشائري تتطلب أن يتمتع القاضي بالذكاء والفطنة والدهاء وتوقد الذهن وسرعة الخاطر ليستطيع أن يحكم حكما فصلا في الخصومات والقضايا المعقدة التي تعرض أمامه أو يوجد لها حلول توفيقية أو وسائل للإصلاح بين الخصوم. العارفة رجل يتمتع بقدرة خارقة على قوة الملاحظة وسرعة الاستنتاج وتلخيص الحكم في كلمات قليلة مسجوعة سهلة الحفظ حمالة أوجه، ولذلك فإن وظيفته تشكل امتدادا لوظيفة الكاهن والحَكَم في عصور الجاهلية. وهذا مما جعل البعض يتوهم أن العارفة له صاحب من الجن يُنبؤه بالأمور الغيبية ويسمونه **صاحب السر**. وهناك الكثير من القصص والأشعار التي تشيد بذكاء العوارف والقضاة وترفعهم إلى مرتبة العرافين والكهنة (حربي ١٤١٦: ١٥٢-٦١، ٢٣٥؛ حسنين ١٩٦٧: ٢٩٠، ٣٢٥-٦)، يقول الشاعر العربي:

ومنهم حكم يقضي فلا يُنقض ما يقضي

ويقول شاعر متأخر:

حلحيل لى ابدا حِجّةٍ من شفاياه يبتَع كما سيفٍ بناره شرارا

ومهام العوارف لا تختلف كثيرا عن مهام حكماء القبائل في العصور القديمة والذين ذكرت منهم المصادر من قبيلة قيس عامر بن الظرب ومن ثقيف غيلان بن سلمة الثقفي ومن تميم الأكثم بن صيفي وحاجب بن زرارة والأقرع بن حابس أبو عيينة وضمرة بن ضمرة، وغيرهم كثير. كما عرف العصر الجاهلي حكيمات من النساء اشتهر منهن خصيلة بنت عامر بن الظرب وهند بنت الحسن الإيادية. وأكثر حوادث التحكيم في الجاهلية تتعلق بالمنافرة بين الأشراف، وسموها منافرة لأن صيغتها تبدأ بعبارة "أنا أعز منك نفرا". ومن أشهر المنافرات تلك التي جرت بين عامر بن الطفيل مع علقمة بن علاثة بن عوف وحكم فيها هرم بن قطبة بن سنان الفزاري. ويلاحظ أن هذه المنافرات لا تختلف في إجراءاتها وأحكامها وصيغها اللفظية المسجوعة عن المرافعات التي مرت بنا في القضاء العرفي. قال علقمة في منافرته لعامر: إني لبر وإنك لفاجر، وإني لولود وأنك لعاقر، وإني لواف وأنك لغادر. فأجابه عامر: أنا أسمى منك سمّه، وأطول قمه، وأحسن لمه، وأجعد جمه، وأبعد همه. وقبل أن يحكم بينهما هرم بن قطبة طلب منهما موثقا، أي كفيلا، يطمئن إليه أنهما سيقبلان حكمه ويسلما له. وقد نقل الألوسي هذه المنافرة من المصادر القديمة، وهذا حكم هرم ننقله عن الألوسي (١/١٣١٤: ٢٨٨-٩):

فأقاما عنده أياما ثم أرسل إلى عامر فأتاه سراً فقال: قد كنت أحسب أن لك رأياً وأن فيك خيراً، وما حسبتك هذه المدة إلا لتنصرف عن صاحبك، أتنافر رجلاً لا تفخر أنت ولا قومك إلا بآبائه فما الذي أنت به خير منه؟ فقال عامر: نشدتك الله والرحم أن لا تفضل عليّ علقمة فوالله لئن فعلت لا أفلح بعدها أبداً هذه ناصيتي فاجزُزْها واحتكم في مالي فإن كنتَ لابد فاعلا فَسَوِّ بيني وبينه. فقال انصرف فسوف أرى من آرائي. فانصرف عامر وهو لا يشك أنه ينفره عليه، ثم أرسل إلى علقمة سراً فقال له ما قال لعامر، وقال له: أتفاخر رجلاً هو ابن عمك في النسب وأبوه أبوك، وهو مع ذلك أعظم منك غناء وأحمد نقاء، وأسمح سماحا، فما الذي أنت به خير منه؟ فرد عليه علقمة ما رد به عامر وانصرف وهو لا يشك أنه ينفر عامراً عليه، فأرسل هرم إلى بنيه وبني أخيه وقال لهم: إني قائل فيهم غداً مقالة فإذا فرغت فليطرد بعضكم عشر جزائر فلينحرها عن علقمة وليطرد بعضكم مثلها فلينحرها عن عامر وفرقوا بين الناس لا يكونوا بينهم جماعة، ثم أصبح هرم فجلس مجلسه وأقبل عامر وعلقمة حتى جلسا فقال هرم: إنكما يا ابنى جعفر قد تحاكمتما عندي وأنتما كركبتي البعير الأدْرَم الفحل تقعان الأرض وليس فيكما واحد إلا وفيه ما ليس في صاحبه، وكلاكما سيد كريم، ولم يفضل واحداً منهما على صاحبه لكيلا يجلبَ بذلك شراً بين الحيين ونحر الجزر وفرق على الناس، وعاش هرم حتى أدرك خلافة عُمَرَ. فقال: يا هرم أي الرجلين كنت مفضلا لو فعلت؟ قال: لو قلت ذلك اليوم عادت جذعة ولبلغت شعفات هَجَر. فقال عمر: نِعْم مُستَوْدَعُ السرّ أنت ياهرم مثلك فليستودع العشيرة أسرارهم.

ولا يخفى ما تتطلبه النزاعات القضائية وكذلك فض النزاعات من رباطة الجأش وسرعة البديهة وحضور الحجة وذرابة اللسان وقوة البيان والقدرة على الاقناع. لذا تعتمد المرافعات القضائية وصياغة الدعاوى والحجج والأحكام على المهارة في توظيف اللغة. من هنا كانت تنمية المهارات القولية والكلامية في المجتمعات القبلية لا تقل شأنا عن تنمية المهارات القتالية وكانت الفصاحة والبيان من أهم مقومات الرئاسة والسيادة وكانت مكانة الشعراء والخطباء لا تقل عن مكانة الفرسان. إن غياب السلطة المركزية وطبيعة الحياة البدوية بعدم استقرارها والتنظيم القبلي بهشاشته وتقلبه تفرض على الفرد أن يعيش في حالة نزاع لا ينقطع، ولا نقصد هنا النزاع المسلح فقط وإنما أيضا النزاع القضائي على الموارد والمراعي والحلال والأعراض وغير ذلك من الحقوق المادية والمعنوية والقضايا الخاصة والعامة. لذا نجد البدوي، إضافة إلى شجاعته الحربية، يمتلك شجاعة أدبية وحضور حجة وطلاقة لسان لكثرة ما اضطر إلى الدفاع عن حقه في المجالس وعند عوارف العرب.

نظرا لهذه الاعتبارات نشأت علاقة وثيقة بين الشعر والقضاء العرفي بحكم ما يتمتع به الشعراء من مهارات لغوية، مما يوضح لنا جانبا آخر من جوانب الارتباط والتداخل، كما سبق وأن أشرنا، بين العرف القبلي وبقية جوانب الثقافة القبلية ومؤسسات المجتمع القبلي. في حديثنا عن شعر القلطة قلنا إنها تتألف من ظفائر مجدولة من الادعاءات والنقائض، ومفهوم الفتل والنقض من أهم المفاهيم في شعر القلطة. ويعني ذلك أن أحد الشعراء ينشد أبياتا محكمة السبك كظفائر الحبل المفتول

بقوة يضمنها بعض الرموز والحجج والدعاوى أو يثير قضية ضد خصمه مدعمة بالحجج والبراهين. وتكون مهمة الخصم أن يقلب السحر على الساحر وينقض فتل الشاعر الأول وذلك بفك رموزه وحل ألغازه أو تفنيد ادعاءاته ونقض حججه وقلب براهينه بحيث تكون ضده لا لصالحه. وقلنا إن شاعر القلطة يعتمد على رصيده المعرفي وما يختزنه في الذاكرة من معلومات تاريخية وجغرافية ليعزز موقفه الدفاعي أو الهجومي، وأنه يحتاج إلى الحضور الذهني وسرعة البديهة وعمق الإدراك والبصيرة واستخدام اللغة المجازية المبهمة لتغليف المعنى وتعجيز الخصم. بل إن شعراء القلطة يشبهون أنفسهم بالخصوم الذين يشتبكون في نزاع قضائي "دعوى شرعية" ، كل منهم يحاول، بكل ما أوتي من قوة العارضة وسرعة البديهة وسعة الحيلة، أن يبرئ ساحته ويثبت التهمة ضد خصمه. لذا لا بد لأبياته أن تصيب الهدف وتشكل ردا مناسبا "**غطا، خِصْمَه**" لأبيات الخصم.

ولا ننس أن من أهم وظائف الشاعر في المجتمع القبلي هي توظيف قصائد الفخر والمدح والهجاء للدفاع عن شرف القبيلة وقيمها وحث أبنائها على عدم التهاون في حقوقهم. والكثير من الشعراء يفتخر بصموده وبرباطة جأشه التي تمنحه الحضور الذهني فلا يرتبك ولا يزيغ ذهنه وتضيع حجته إذا احتدم النزاع بين الخصوم الألداء وعلت أصواتهم وبدأوا يتراشقون بالحجج البليغة والأدلة الدامغة والبراهين مثل ما يتراشق الفرسان في ميدان المعركة بالحراب والرماح. وهذا ما عناه الشاعر العربي سالم بن وابصة في قوله:

وموقفٍ مثل حد السيف قمتُ به   أحمي الذمار وترميني به الحدَقُ
فما زَلِقْتُ ولا أبديت فاحشة   إذا الرجال على أمثالها زلقوا

ومثله قول الشاعر عامر الخصفي المحاربي يمدح قومه:

يقوم فلا يعيا الكلام خطيبُنا   إذا الكرب أنسى الجِبْسَ أن يتكلما
فما يستطيعُ الناس عقدا نشُدُّه   وننقضُه منهم وإن كان مبرما

ويقول منيف ابن فتنان القحطاني:

الحق ما يدّيه ضحك بالانياب   والرقص مع رقّاصةٍ يرقصن
ياكون من عينه كما صَلُو مشهاب   أو لولبٍ يوم الحجج يِفْتَلَنّ
أخاف من هرجة عدوٍّ وشذّاب   في مجلسٍ ياتي برمح المطني

ويقول شديّد الحثري العصيمي:

ما انيب خِمْعٍ فيدته نومة الضحى   ولا من رخومٍ طيبها مع قريبها
من الاد عمٍّ كل ما جا طلابه   تِفَرَّع الهرجه وتفلِج طليبها

إلا أن دور الشاعر لا يتوقف عند حد الدفاع عن مصالح القبيلة بل إن الكثير من القضايا المستعصية يتم البت فيها طبقا لأبيات من الحكمة قالها أحد الشعراء وشكلت بذلك سابقة قضائية. ومن الأبيات التي أصبحت في عداد الأحكام التي

تشكل سوابق قضائية البيت التالي لخلف ابو زويد الذي يصدر فيه حكما أنه في حالة وجود ضيف وجار في نفس القطين واعتدى واحد منهما على الآخر فإن هذا لا يعتبر تقطيع وجه وليس من مسؤولية صاحب الضيف أن يثأر لضيفه ولا لصاحب الجار أن يثأر لجاره، كما جرت العادة لو كان المعتدي على الضيف أو على الجار من أهل القطين نفسه، وإنما تعرض المسألة على القضاء:

لى صار لك ضيف وخالف على جار عز الله انك طالعٍ من سَوادَه

ومن أبيات الشعر الفصيح التي يستشهد بها قضائيا قول زهير بن أبي سلمى:

وإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء

وكثيرا ما تحل النزاعات وتسترد الحقوق عن طريق الشعر بدلا من اللجوء للمحاكم العرفية، كأن ينظم الشاعر قصيدة مؤثرة ينبه فيها الخصوم إلى مغبة النزاع وفائدة الصلح وتسوية الأمور بالطرق الودية التي لا تؤدي إلى شق العصا، أو أن ينظم الشاعر إذا كان هو صاحب الحق قصيدة عصماء يوجهها لخصمه يمدحه فيها ويطلب منه أن يتحلى بالشيمة وأن يوفيه حقه ويرد له اعتباره (فهيد ١٩٨٣: ١٨٠؛ عقيل ١٩٨٦/٤: ١٥٦؛ رشيدي ١٩٨٩ : ١٦١)، أو أن يطلب من شيخ القبيلة أو من وجهائها وفرسانها أن يتوسطوا له لدى خصمه لاسترداد حقه، وهذا ما توضحه السالفة التالية التي سجلتها من عسل ابن ذايد الرمالي:

رَبّع جد خليف ابن مزيريب هذا مع الروله، ابن مزيريب غْفيلي من الجرذان. يوم أَقْفَى منهم، من الروله، تْبِعُه قومٍ منهم وْخَذَوا نياقُه، اباعرٍ طيّبه. وهو على نياقه عطوى من الروله، أنت يابن مزيريب، وعيّوا بهن. عليهن عطوى يعني عليهن إِثْق صاحب، بوقةٍ باقوهن الروله، ويا قابلوا عند الرجال بدرب الحق بِدَّن، بسلوم العرب. ايتهم يابن مزيريب، ايت الروله يبي نياقُه وعيّوا بهن، ايتهم وعيّوا بهن. ولْيا مير اول كل سنجاره تْزَكّي بموقق، يزكّيهم اوّل ابن علي وعقبٍ ابن رشيد. ويعطونُه سنجاره اباعر، عطايا، سنجاره عَطَوا ابن مزيريب. جْمَعوا له جماعته هكالبل بِدَل نياقُه. قال: هذي مقبوله وحط مَعَه له راعي، واركب وانحر الرمال بْجِبّه. ونوّخ عليهم. ويبشّرونه يوم الفى أربعين رَجِل، أبشر بالعطيّه، أبشر بالعطيه. قال: انا جْمَعوا لي شمر قبلكم اباعر مير انا ابي لي وضحٍ أحطّهن على كبدي، ابرد بهن كبدي عن نياقي. قالوا: وضح والله ما عندنا وضح. وقم يابن مزيريب وانحر ماجد ابن فضل أخو طلال ابن رمال، جدّ جِدّي. وانحَرُه الصبح ويبَشّرُه ابن رمال، قال له: ياله حيُّه، أبشر بالعطيه. قال: يدوم راسك ياماجد. يوم قَعَد عندُه واسقاوه هكاللبن. قال: اقول. قال: آه. قال: مقبولةٍ عطيّتك ومافوره، أنا ابي جاهك ووجاهك ياماجد وابي لسانك، أنا نياقي عليهن عَطْوى، ومَفْرودٍ من نياقي يسوى عشر نياقٍ من نياق هالناس، أنا أبي لسانك ياماجد، أبي لي كْلِمات منك اللي يقعّدنهم للحق، اللي انت تارا، اللي انت تشوف. قال ماجد: انت تْعَرف ان كل الرمال أعمل مني عطا، وانا والله ابخلهم، يا عَطَوا لقحةٍ ما اعطي الا حاشي –يقوله ماجد– وادْخِل على الله عن غَرْفك لدم جوفي، لك ناقه ولك جمل، وادخل على الله عني، والحَقّ والله كود يِبْسط لك، متى ما شرِّقَوا طالِبْهم وتَفْلِجْهم. قال: لِلَّه، انا ابيك تكتب معي لي كلمات، خمس كْلِماتٍ تكتبهن لي أبتعقّل الله بنياقي. قال: ما انت عاذرن؟ قال: لا. قال:: زاد صل الجمعة معهم واطلع الخطيب مِعِك جايّ –هم الجمعه هكاليوم. يوم جاب الخطيب وارْقِم

هكالكلمات له، اكتبهن له وانهج يمّهم، هم بالجوبه على مْغيرا، مغيرا عد بدو:

راكبٍ من فوق سرّاقة الوطا   عِمْلِيّةٍ ما يِلْتِهد ركّابه
علّق على كورَه قراميش الخلا   وخَلِّه نهار الصِّدرِ تمشي دابه
ويا اصْبَحْت شد الحبل واقدَه بالعصا   وسوقك بْعَقْبِك وهي تحقّل ما به
زبنٍ لراسِك عن رهاريه الظما   عرماس من عوص النضا عيدابه
تلفي لبيتٍ منزله راس النبا   بيت ابن دغمي يا لِفَت حيّى به
بيت النقا جزل العطا سهل النبا   والى عنى له عانيٍ ما كابه
انتم مهاويكم على وضح النقا   وخل الفغيصية لمن يِهقى به[1]
وكان انت مضيومٍ فقلّد شقّه   من فوق حمرا تنسفه بلبابه
ويا جيت وصط النزل طوّل صيحه   عِقّيلها وجِهّيلها تَشقى به
حتى يجونك فزعةٍ فوق ضمر   مثل القطيع الوارد العزّابه
انخ الخزاعي ثم طوّل خطّه   وقنّوف كم من عزبةٍ الوى به
مظنون عيني يالخزاعي طِعْني   أدّه بليّا طلْبةٍ وطْلابه[2]
والعسكري زبن الكمين محمد   له ربعة روس الندف تبنى به
له قَرْوةٍ معبيّةٍ مليّه   حوشه وحوش عيالهم يرمى به
انخ الدويله يدركونه بالعوج   ويا حنّثوا الحق ما يمشى به[3]
ان قام مثله من يقوم بحقه   والوانية عند العرب مشعابه
ادّوا علينا الوضح زينات اللبن   أدّه بليّا بلشةٍ ونْشابه
طلي الصدا بالوجه ما هو لازم   اللازم ان النايبة يقضى به
ان جيت والله للجبل لازعج لك   طلحيّةٍ ما يفهمه كتّابه

وهو يستقعد هكالشايب فنجال القهوه بيده، قال: ردّها ردها. وهو يرد القصيده. قام لك الشايب وهو يجدع الفنجال قال: ثُوروا يالدغمي أدّوا اباعر هالشمري، يالله بِلُّه كلِّه اجْمَعْوَه وادّوَه لُه. وهو يجيك ابن مزيريب يسوق اباعره، يْغَنّي عليَه بالقيض الحمر.

وفي جانب آخر من جوانب التداخل بين القضاء العرفي وبين بقية مكونات الثقافة البدوية، نجد في الموروث القبلي مجموعة من نصوص الحكايات والقصص والأشعار والأمثال والقواعد المرعية التي يتم تداولها كجزء من الموروث الأدبي وتشكل في مجموعها سوابق قضائية أو ما يمكن تسميته بالموروث القضائي القبلي. وبحكم أهمية هذا الموروث القضائي وقيمته المعرفية والفنية يتم توارثه شفاهيا مثله مثل الأنساب والأشعار وبقية المعارف والآداب القبلية التي تتداخل معها وتشكل معها أحد وسائل وآليات الاستمرارية الثقافية. يتحدث الجزء السردي من هذا الموروث عن الأحداث والنزاعات وما يتخللها من مرافعات وأحكام وإجراءات قضائية، بينما تعبر الأشعار عن الدوافع والنزعات الأخلاقية والعاطفية التي تقف وراء هذه القضايا وتحركها وتحث الفرقاء وتناشدهم ليبذل كل منهم ما في وسعه لحماية حقه

---

(١) **الفغيصية**: السلب والنهب بطرق ملتوية تخالف السلوم القبلية.

(٢) الخزاعي وقنوف من الدغمان.

(٣) الدويله هم الدغمان. **العوج**: القوه التي لا تخضع للحق.

من الضياع. والدعاوى القضائية المعقدة، مثل الحروب القبلية، قد تستمر لعدة سنين، وربما عقود، تتخللها عمليات كر وفر من الحروب الكلامية والسجالات الشعرية وتتعنقد هذه السجالات الكلامية والشعرية وتنسج على شكل رواية لا تختلف كثيرا عن سوالف الغزو، كما في الرواية التالية التي ننقلها برواية منديل الفهيد وخالد بن محمد القحطاني (فهيد ١٩٩٠: ١١٨-٢١؛ قحطاني ١٩٩٤: ١٤-٩):

ابن فتنان من شعراء قحطان وشجعانهم أصابته حاجة فقصد آل حميد مشايخ برقا يسترفدهم فأولم له ابن حميد ودعا كبار قومه وعرض عليهم حال ابن فتنان، ثم رمى عند البيت أربعين عقالا من عقل الإبل، والعادة أن من أخذ عقالا أحضر مكانه ناقة ومن أخذ أكثر أحضر بمقدار ما أخذ. فأحضروا له أربعين ناقة لقاح. فبنى بيته وبقي عندهم سنين على عشرة طيبة، ثم عاد إلى جماعته وهو يحمل لهم منة عظيمة.

وكان عند عباس بن علوش بن حميد فرس أصيل نادرة مشهورة أصلها من هدباء من خيل ابن مضيان شيخ الظواهر من حرب، وكان ابن حميد شريكا لأحد الحربيين في هذه الفرس، فاشتراها ابن حميد بعد ما قدروا قيمتها بستين ناقة فدفع للحربي ثلاثين ناقة نصيبه منها. وقد شح عباس بن علوش بن حميد بالفرس بيعا أو عطاء ومن شعره فيها قصيدة يقول مطلعها:

ياسـابقي حـالي سِـوِيٍّ لحـالك   حـبك سطى بالقلب مـا فـيـه تشكيك

وله فيها أيضا قصيدة يقول مطلعها:

لى قـوّدوهن سـتـة أيام عـدّهن   يشـوفـون نشـرٍ مع جـذيبـة مـال

صار لهدبا وبنتها من بعدها صيت عظيم. وقد وقعت البنت وراكبها من الحمدة في أحد المعارك بين عتيبة وقحطان وكسبها ابن كميهان من آل سبعان من الخنافر من قحطان. فبعث آل حميد إلى مجدل بن فتنان ولد صاحبهم القديم يطلبون منه السعي في أداء الفرس من الخنافر، علما بأن ابن فتنان ليس له مثار بالفرس لأنها أُخذت بعد خمس سنين من رحيله عنهم وهو لم يعد جارا لهم حينما أُخذت. وكان ابن فتنان مريضا فاعتذر بالمرض وقال: إن سلمت جاءتكم فرسكم وإن مت فليست الفرس أغلى مني. وقد مات مجدل.

حاول مجدل بن فتنان جاهدا أن يسترجع الفرس من الخنافر ويعيدها لآل حميد إلا أنهم رفضوا إرجاعها متعللين أنها "غادر" أو "ثالم"، أي أخذوها وهي مغيرة عليهم في مُرحهم، والغادر من فرس أو ذلول لا ترد حسب السلوم والأعراف القبلية وتسقط جميع الحقوق المتعلقة بها إذا أغارت عليهم أو أنذرت بهم، كذلك الذلول التي تغير أو تنذر بغارة لا ترد. ثم إن ابن فتنان لم يكن جارا للحمدة "الطنب جنب الطنب" أثناء تلك الحادثة حتى يلزم بني عمه بإرجاع الفرس.

وقبل أن يموت مجدل أوصى أخيه منيف بأن يبذل جهده في إرجاع الفرس. فلما مات مجدل استمر الحمدة في إلحاحهم بالقصائد والمراسلات على أخيه منيف وجماعته الخنافر يطالبونهم برد الفرس. وقد ترافع منيف عند عوارف آل حميد، وهم شويمي المقاطي وخباب المقاطي من القمزه وخالد بن تركي بن حميد، وعوارف قحطان مطالبا كميهان والخنافر برد الفرس، وكان حكم العوارف كلهم، سواء من عتيبة أو قحطان، أن مثل هذه الفرس لا ترد وأنه ليس لمنيف فيها "مثار" وغير ملزم بردها حسب السلوم. إلا أن الشيخ محمد بن هندي بن حميد لم يقنع بذلك واستدعى الشاعر تني ابو عبية وطلب منه أن يبعث قصيدة مثيرة لمنيف وجماعته آل روق يحثهم على إرجاع الفرس. وقال تني:

يـاراكـب ملـحـا مـن الـداربـاتِ   مـامـونةٍ من نـابيـات الحـصـيـره

تلقى منيف حــــامي الجـــاذيات ريف لربعــه بالليـــال العـــســيــره
يامــا ذبح من فــاطر غـــيــر شــاة لى ركّــبت غــبــر الليــال الضــريره
رمّـــــايهم لى قل هوش الرمــــاة خـيّــال لى جـا بالدبايل ســعــيــره
ياســابقي باللون صــفــرا صــهــات هذيبـــهــا يســبق سناة المغــيــره
الســابق اللي مــثل وصف المهـــات ومن الفــهـد فـيــهـا حـلايا وسـيـره
الذيل مــــركــــوز بوسط القطاة والســاق ناعــور على جــال بيــره
قــصــيــرة لاولاد روق العــصــاة قــصــيــرة يا ويّهــا من قــصــيــره
ثوّرت فــيــهــا مــجـدل لين مــات وصــــارت لكم ياباقي الحي عــيــره
خــشـــيـــرته بالزاد والحي فــات وامـــه عــدايلهــا عــدايل منيــره[1]
مـا دام صـبـحـا من قـبـال الحـصـاة لهـا عليكم شــامــة مــســتــديره
قل الفـــرس بسلومكم كــيف تاتي والخنفـري فـيــهـا هروجـه كـثـيـره

ولما وصلت القصيدة إلى آل روق ثاروا على بني عمهم الخنافر يطالبونهم بأداء الفرس وكادت أن تحدث فتنة وتثور الحرب بين الفريقين وتواعدوا فعلا للمعركة وصاروا يسنون سيوفهم ويعسفون خيولهم. إلا أن الشيخ محمد بن هادي بن قرملة تدارك الأمر بتدبير حازم أنهى المشكلة وحقن الدماء. فقد استدعى الشيخ ابن هادي شخصين على فرسين وقال لأحدهما اركب أنت مسرعا و"اقرع"، أي امنع، الخنافر باسمي حتى أنهي قضيتهم مع آل روق وأنت يالآخر اركب باسمي و"اقرع" آل روق حتى أنهي قضيتهم مع الخنافر. ثم استدعى الشيخ ابن هادي كبار آل روق وهم ابن مريحة ومحمد بن حشيفان وقال لهم أنتم كفلاء على آل روق حتى أنهي دعواهم مع الخنافر واستدعى آل مزحم من كبار الخنافر وقال لهم أنتم كفلاء على الخنافر حتى أنهي دعواهم مع آل روق. وطلب ابن هادي من الفارس محمد بن حشيفان أن يحضر له ناقتين "مغاتير" من أنفس الأبل. وحضر الطرفان المتنازعان عند الشيخ ابن هادي الذي وجه كلامه لابن كميهان الذي كسب الفرس وطلب منه أن يسلمه حبال الفرس. وتردد ابن كميهان ولكن الشيخ ألح عليه وأخذ منه الفرس على غير رضى منه ثم قال له دونك هاتين الناقتين عوضا عنها وسوف تكسب في غاراتنا القادمة فرسا مثلها أو أطيب منها. فأخذ ابن كميهان يزهم جماعته ويحرضهم ليثيرهم ضد ذلك الحكم الذي رآه مجحفا بأبيات ارتجالية منها قوله:

ياولاد ســبــعــان جــمــال الهــداد عـــزّي لمن خلّى مـــواقف جــدوده
واللـه مــــا يرضـى بحكم ابن هادي ياكــــون من هو باردات عـــضــــوده

إلا أن جماعته تقديرا منهم لشيخهم لم يستجيبوا لتحريضه. وقد أجابه الشيخ ابن هادي بقصيدة يطيب بها خاطره وخواطر جماعته لكنه يقول في عجز البيت الثالث إن ابن كميهان بتمنعه من تسليم الفرس يريد أن يثير فتنة وهو بذلك كمن يشلع، أي يقتلع، عمود بيته، وهذا رمز لانشقاق القبيلة وضعفها لأنها هي البيت الذي يحتمي فيه الجميع ويستظلون. وفي صدر البيت الرابع يحذره من إثارة الفتنة ويشبهه بمن يضع يده على الزناد مستعدا لإطلاق النار:

نـعـم بـكـم يـوم الـلـقــــــا والطـراد افـــعـــالكم يوم الطراد مْـــعَـــدوده
لـيــا اعــتـليــتــوا فــوق قبٍّ جــيــاد ســـتـــر المزيّن لى رثع به قـــعـــوده
ان كـان في مـوضــوعنا ذا فـغـادي غلطان ياشـــالع ذراه بعـــمـــوده
لا تقـــرب البـــارود خــشم الزناد تصــيـــر مــثل اللي يلطّم خــدوده
هذا طريـح وذا بعـــمـــره يفـــادي وهذاك يزعج دمّـــهـــا من لهـــوده

وأعاد منيف بن فتنان الفرس إلى أصحابها وبعث معها قصيدة يبين فيها ما بذله من جهد

(١) منيره زوجة بجاد ابن سلطان ابن حميد. الحصاة حصاة قحطان وصبحا موقع بالقويعية.

في سبيل إرجاعها رغم حكم القضاة الذين حكموا بعدم حقه في ذلك. يقول منيف:

ياالله ياللي سـايله مـا بعـد خـاب	انك تقـبّل سـاير العـذر مني
باه الطبـيب وسـايفت منه الاطبـاب	لى واهني اللي بصـدره يكني
هجس اني اركب لي على جيش واركاب	وعند الشـيـوخ ركـابنا نوّخنّ
ردوا سـلامي لابن سلطان وعـقـاب	ومـحـمـدٍ حـامى الحـدور المدنّ
هل سـربةٍ مـا ذيّرت نزل الاصـحـاب	والا على نزل العـدا يوجـفنّ
تلقى لهم في قـعّـد الخيل مـضـراب	لى من شـقـصـات الرمك رفّـعن
تلقى لهم في وقت طيحـات الاشـراب	وادباشـهم يم الحـوَم شـرّبن
وان اجنبوا يم الشـهيـلا ومـشعـاب	وادباش مع شـقف المواطي رعني[1]
السـابق اللي قطّعت ذرو الاطناب	تاعـوا لهـا يوم الركـاب اقـبلن
ألهـاني ادوّر عليـهـا بالاسـبـاب	وعـيّت سـوالف مـثلهـا يوكلن
مـا طعت فـيـهـا قـول خـالد وخـباب	وسـوالف لشـويميٍّ قـد مـضن[2]
الحق مـا يدّيه ضـحك بالانيـاب	والرقص مع رقّـاصـةٍ يرقـصن
ياكـون من عـينه كمـا صلو مـشـهـاب	أو لـولبٍ يوم الحـجـج يفـتلن
أخـاف من هرجـة عـدوٍّ وشـذّاب	فـي مـجلسٍ ياتي برمح المطني

كما بعث الشيخ ابن هادي بقصيدة يرد فيها على قصيدة تني أبو عبية التي كان قد قالها على لسان الشيخ محمد بن هندي بن حميد. يقول ابن هادي:

ياراكب من فـوق عـشـر نضـواتِ	سـبق القطا اللي نابغ من مطيـره
مـرباعـهـا يم الحـوَم وسـفـواتِ	في مـاقع مـا هوب يقـزي بعـيـره
ملفـاك تنّي حـامي الجـاذياتِ	قل الفرس فـيـهـا دعـاوٍ كـثـيـره
أدّيتـهـا بحـبـالي الوارداتي	يوم ارتخت عنها الحبال القصيره

الكفالة والدخالة

في ظل غياب مؤسسات الدولة والسلطة المدنية في المجتمع القبلي تقع على الوجهاء من أصحاب النفوذ مهمة الحفاظ على الأمن وضبط النظام والحد من العنف وذلك من خلال مؤسسات **الدخاله** و**الكفاله** التي تقوم مقام الأجهزة التنفيذية والأمنية في الدول الحديثة. **الدخاله** إجراء وقائي يتم اللجوء إليه لحجز الطارد عن المطرود أو الظالم عن المظلوم من أجل درء الفتنة وصد الباغي وتمكين العدالة من أن تأخذ مجراها. ويحدد أبو حسان هدف **الدخاله** بأنه "إرغام الخصم القوي على اتباع الأعراف والتقاليد كما يفعل الخصم الضعيف سواء بسواء أي أنها ترمي إلى إحقاق العدالة بين أفراد البادية وعشائرها بغض النظر عن مدى قوة كل طرف" (حسان ١٩٨٧:٢٢٩). وبعد الاتفاق على حل الخلاف قضائيا بين الأطراف المتنازعة يأتي دور **الكفاله** التي يتم اللجوء إليها من أجل ضمان تنفيذ شروط الصلح أو أحكام القضاء وللحيلولة دون اختراقها أو الإحجام عن تطبيقها. وتقع مهمة **الدخاله** و**الكفاله** على وجهاء القوم من الشيوخ العقلاء والحكماء الذين يتصفون بصفاة الحلم والأناة وبعد

(١) **شقف المواطي**: الظباء، أي أنها ترعى في القفر وتتوغل في جوف الصحراء.

(٢) هؤلاء هم العوارف الذين نظروا في القضية وحكموا بأن مجدل غير ملزم برد الفرس.

النظر وكلمتهم مسموعة وآراؤهم نافذة بحكم ما يتمتعون به من نفوذ مادي ومعنوي مما يعطيهم سلطة أخلاقية على أفراد قبائلهم.

وجود القوانين والأعراف والسلوم لا يعني أن الجميع سوف يراعيها ويتقيد بها، فهناك الطاغية وهناك الظالم وهناك الجشع وهناك المعتد بنفسه وهناك الصعلوك الذي لم يؤسس لنفسه رصيدا من الشرف ومن السمعة الطيبة التي يحرص على الحفاظ عليها وتنميتها والتي تردعه وتثنيه عن الأفعال المشينة. فقد اشتهر معظم شيوخ القبائل، كما مر بنا، أنهم يستنكفون من نهب من ينقل الماء ويسمونه **الروّاي** أو الغذاء ويسمونه **النِقَذ** أو المسافر ويسمونه **المدّاد**. وقد ذكر لي خليف ابن دمنان ابن مزيريب أن شيخ العمارات فهد ابن هذال أوصى ابن جبيل من الفدعان على إبنه متعب أن لا يغير على القبائل في منازلها وأن لا يغير إلا على الإبل في المفالي بعيدا عن البيوت، قال له: **ترى الورع هذا أمانة برقبتك لا يجاهد الناس عند محارمه الا ان جا اباعر بالخلا والا لا يجاهدهم عند محارمهم**.

ومثلما يوجد في القبيلة عقلاء وحكماء فإنها لا تخلو من **الجِهّيل**، أي الجهال، بمعنى الطائشين المتحفزين ممن أيديهم دوما على مقابض سيوفهم مستعدين لحسم أي خلاف أو سوء فهم بحد السيف. وهناك أناس بطبيعتهم مجبولون على الشر لا ينصاعون لطريق الحق ولا لصوت العقل ولا يقدرون الآخرين ويراعون مشاعرهم، والواحد من هؤلاء يسمونه **عوج** أو **أجنف** أو **عَوِير** أو **مقرود** أو **عَيّ** أو **عنيد** أو **اقشر** أو **قليل سنع** أو **قليل دبره**. وقد شخّص لي الراوية جهويل المري من قبيلة المرة اختلاف طبائع البشر على النحو التالي:

الناس ما هم واحد. فيهم اللي نفسه رديّه وخاطره ضيق، وفيهم اللي وسيع مهايل وعلومه ذربه ونفسه سمحه.والواحد الى ورد على الرجاجيل وهم متشاجرين ومتزاعلين، قال: اذكروا الله يامسلمين، قولوا لا اله الا الله. قاموا قالوا: لاااا يلاه الا الله. قال: خوفوا الله واليوم الاخر ولا يمتكن تطب الجنه الا انك تود لاخوك المسلم مثل ما تود لنفسك. الرجّال الى جيته باللين والهدو، قلت: انت يافلان تكفى يالمطوع ياللحية الغانمه. المثل يقول العون مع الهون، والهرج الليّن يْغَدي بالحق البيّن. والاخر يقول الصبر زين وفيه مرضاة ثنتين// يرضى الرفيق وتاخذ الحق وافي. لكن بعض الناس يقوم وجهه يتقطع شرار، زعلان توكلنا على الله، يذبح اخوه عند قطرة الما، تِكِهْلُه حتى قولة سلام عليكم. يخطي وهو صايدٍ فيها فرصه، صايد بالخطا هذا فرصه. ان وِرِد عليك على القليب حدّيت نياقك عن نياقه وهجّيت عنه ما تبي تبالش انت واياه وخليته هو يرد ويشرب من القليب ويصدّر. وانت ما قومك بالطيب، ما صيدك طيب، بس تبي تِفْتَك من غثاوه وشره، وهو صايد فيها فرصه. يردّ على الناس ويهاوش على شان ان الناس يقولون هذا حرامي، اتركوه هذا مقرود، اقشر، ويجنّبونه. هو ما عليه من قولة مقرود واقشر لانّه محصّلٍ من وراها مصلحه. ان جا وارد الناس جنّبوا عنه وخلّوا له القليب، وان جا محل الناس ابعدوا عنه قالوا خلوه، اتركوه. بعض الناس يصيد فيها فرصه الحروميه هذي. ان مس رجلك تحت رجله وطا على رجلك ورصّ عليها يبي رجلك تعوّرك على شانك تنحاش منّه. واكثر الناس الله يعينه على نفسه ويتعوّذ من الشيطان

ويتركه، يبعد عن الداب وشجرتَه. هو يْتَهْول عليك، يبلّق عليك عيونه، ويقرّص عليك سنونه، ويقرّط عليك شنونه. لكن لى الله بلاك به لا تْقَصّر فيه، ترى ما هوب مقصرٍ فيك. والمثل يقول: العايلين دواهم العِيّال. لَنّه هو كرّوان، يقاقي ولا يلاقي، لى شاف الدعوى صامله انحاش. بعض الناس لو هو ابن عمك ما منه خير لكن تخاف من الرجال يعيرونك به، بلوى. والا ما هوب قليل غثا. ان اجتمع هو واياك عند الاجانب فتن بينك وبين الاجناب والى ثارت الهدّه شرد ولا عاد شفته وجت براسك انت. وان وردت على القليب لا اسقى معك لانّه ضعيّف، ما به جهد، لا هوب جارٍ الدلو ولا هوب مالي الحوض وان شلّيت النقله ما شال معك، عزمه ردي، ونفسه اكبر من جبل احد، نفسه ثقيله ومشروهه ثقيل، يشرَه، وهو ما ينفع بشَيّ. لكن غاصبك عليه اما قرب لحْمه والا خطو سْنافيٍ في طْرِفه، اما ابن عمه والا نسيبه والا ابوه والا اخوه، اللي تداري عليه من المناقيد. تداري هذا على شان هذاك، أو ذالٍ من الرجال يقوّمونك يقولون ياللي خليت ابن عمك والا خليت رفيقك، لو بك خير ما خليته. انت تسمع؟ هذا مثل الى صرت قانص وشفت لك وضيحي والا ظبي ومدّيت يدك على محزمك وشلّيت الفشقه وانت عينك للصيد، تلقف الصيد لان الصيد الى شافك قبل تشوفه هج عنك. وخذيت الفشقه ومشّشْتَه بالرمل على شان ما يصير فيها حَلى، وصَخ، وادعسته ببطن البارود ورميت، وانت ذاك الحين موكّد الرميه، انت بواردي وذرب وتعرف ترمي، حطيتها في عين الظبي على شان انك تنومس بها عند ربعك، الى جيتهم تقول اشهدوا عليه ضَرْبتي في عينه، وتمكّنت انت منها، قدك تشوف الذباب يوم وقّع على عين الظبي. بس يوم رميتها عليه طَنْقَرَت البارود. فالى طنقرت نطلت الفشقه تبيها تطلع تحط غيرها يا مير والله طلع الناتوش لكن الفشقه قعدت ببطن البندق، عيّت تظهر، لى والله ما عاد فيها فايده، سدّت الطريق على الفشق اللي فيه خير وهي ما جا منها فرج. سدت الطريق على الفشق اللي فيه خير. انت معك فشق، محزمك مليان لكن هذي سدت الطريق. مثل خطوات الرجال الردي اللي الله يسوقك عليه وتْشلّه معك في الغماره والا تردفه معك كانك على ذلول، وعقبٍ عيّنت لك سنافيٍ وراه وانت ما عاد معك مشد، ما معك الا هالمركب اللي قعد به هالردي. ان حوّلته قالوا حوّل ابن عمه واركب الاجنبي، والاجنبي ذاك كحيلان، ان حربته ضرك وان صاحبته سرك، وهذا لا مسره ولا مضره. مير الرجل اللي سنونه بيض وفيها وحده تعوّره، ان شرب الما البارد صْقعْته براسه وان كلى الشي الحار صقعته براسه وصابرٍ على الاذى ما يبي يقولون جانا الاثرم، لانّه الى شالها سلم من الاذيّه، مير العرب الى سيّر عليهم ما عاد همب قايلين جانا رجل له مْلَحّيً زين والا مشورب والا راعي قرون طوال، بيقولون جانا رجل اثرم.

الحياة البدوية بطبيعتها وبحكم تنظيمها القبلي الهش محفوفة بالمخاطر ومشحونة بالتوتر ونقاط التماس التي يمكن أن تقود إلى الاحتكاك وانفجار العنف بين أبناء العم وأفراد العشيرة الأقربين، مثلما يحدث مثلا عند موارد المياه الضحلة أو المراعي الشحيحة. وإذا لم يوجد بين الأطراف المتنازعة شخص عاقل أو طرف محايد يحجز بينهم "يفرع" ويفض النزاع فإن حدة الشجار بينهم قد تصل إلى درجة أن أحدهم يصيب الآخر إصابة بالغة أو يزهق روحه. وربما حدث العنف بسبب شخص غريب جاء يبحث عن غريم له يطلبه بثأر أو بسبب حنشولي تسلل ليلا ليسرق من أحد المرح فتنبه له صاحب الإبل. وحالما يعرف أهل القتيل أو المصاب بالحادث، إن لم يكونوا موجودين أصلا أثناء الشجار، أو من تعرضوا للسرقة أو وقع عليهم

الضرر، أيا كان ذلك الضرر، يهبون لمطاردة الجاني للاقتصاص منه. ولاتقاء الخطر المحدق يفر الجاني ويلتجئ إلى أحد البيوت القريبة ويدخل على صاحبه طلبا للحماية منهم والنجاة. عدم القيام بواجب إدخال المطرود يعد عارا ما بعده عار ودليل على الضعف والهوان. وحتى لو لم يكن صاحب البيت وأقاربه الرجال من الأبناء والإخوة موجودين فإن النساء والأطفال يقومون بهذا الواجب. وحالما تطأ قدم الشخص المطرود حرمة البيت أصبح بمنجاة من مطارديه. وحرمة البيت تبدأ من مسافة يُقدر بعدها عنه بما يمكن أن تصل إليه حذفة العصا أو الحصا، بمعنى أن يقف شخص بالغ معافى وسط البيت ويحذف عصاه بأقصى قوة ممكنة والنقطة التي يسقط عندها العصا هي حدود حرمة البيت. والقصة التالية التي سجلتها من حامد ابن علي البجادي السعدي من شمر تبين كيف تتم الدخاله:

ابن شراره جاب راس الدريعي، هاللي يقولون انت جايبٍ راس الدريعي! ابن شراره ثابتي. الدريعي ابن شعلان ربَط اخو ابن شراره عندُه، يوم الرباط، البدو يقولون يربطون قبل لما يدفع مدّاوه والا يذْبَح. الدريعي ربَط اخو قهموز ابن شراره. الثمرة سام روحُه وعيّى وذْبحه ابن شعلان، الدريعي، ذبح هذاك. وخوذي وقت ياهالسالفه وتقعد تصيح امه. يقول خَرْبَن عيونه من الصياح والبكا. يقول وهي تِنْكَبّ به ليلةٍ يقول ويْحَلِب هكالعْشَرا وْلدَه هو قهموز، راعي نْجيمه، معه قديمي اسمه نْجيمه. ويقعْدَه، تعبانه وتْخَبَر: يمّه يمّه. يقول يوم انتبهت قال: اقعدي دونك. قالت: وشّو؟ قال: لبن الفلانة. حَلَبْت لبن الفلانة، ناقةٍ لُه. قالت: واضربه، وش جايبٍ لي راس الدريعي، انا احسبك تقعْدَن جايبٍ لي راس الدريعي. قبل البدو تْخَبَر حْدود. وازعل واركب هكالمطية وياسْمَه المضباع، وسم الصلبه، يحط علْيَه الكَوْيه، ويسوّي المضباع، ويسوّي لُه فَرْوَة ضَبْاع، الصلبِه اوّل. شفت الضبعه هذي؟ يْسَوّون جلدَه فروه. ويصير لك صلبيٍّ من قاعَتُه. ويجيك مع هالشمال يسعل عن ابن شعلان، عن الدريعي. ويطِب على راعي هكالبل، مع وسط الرولة جايِّك ينشّد، صلبي ما احد يسعله. ويجي راعي هكالبل يا مير راعْيَه عبد، هكالعبد الاسود كبْر الجمل مع هكالمغاتير. يقول يا والله يوم شكّك ان هذولن نياق الدريعي. يقول وسلم عليه وسولف هو وايّاوه، اي بالله. يقول يوم بحَّر لُه والى مير العبد بس يْراعي لرجْلُه، قاعدٍ عندُه يا مير العبد يسوق عينُه برجليه، رجلين قهموز. قال: ياولد انا ابسعلك وابيك ما تخفّي علي، هو انت ابن هدالق، انت ابن شراره؟ قال: لا بالله ما هو انا. قال: يارجل انت وْكاد انك منهم -عْرفُه من الاثر، من الدم- لكن ابي تعلّمَن، ابيك تعاهدن - يوم هكالوقت العهد لو تعاهد على راسك- وابيك تعلّمن بقضيتك. وتعاهدوا. هو يدري هذاك العبد. قال العبد: اقول يوم صرت انت ابن شرار تران انا ابن عمٍّ لك، انا شمري. قال: والله انا هاللون وهاللون واليوم مقصدي الدريعي. قال: الدريعي ما تحُول عليه الا الصبح، الضحى، ليا مَدّن، يا اصبحن النياق الصبح، يمشي معهن ليا ما يجي الما، والى ورد اولهن على الما احترَف ونكَس للبيت. يقول يْداحِم له حيل معهن ويحِكّ لهن ويداحمهن، عزيزات عندُه، يداحمهن من غليهن عليه. قال: طيب واللي يزبّنَن من الروله من هو؟ اللي يا زبنت عليه يزبّنَن، والا انا ما انا ذابحٍ الدريعي بس هاك، ابزبن، من انا ازبن عليه؟ قال: والله ما اخبر اللي يزبّنك الا بيتٍ والله هناك عنهم هو حدري العرب يقولون لهم الهقْشا، متوسّعينٍ عن العرب اباعرهم جِرْب، مجربه، ان توهّلتهم فانت زبنت، وغيرهم والله ما اخبر اللي يزبنك. وروّح هكالليلة على العرب واخْطِر له رويلي وعشُّه. صلبي! ابا الخلا، ما يقولون له الا يابا

الخلا. يوم جا الصبح يقول يا مار بْشَنَق الما شجر طويل، يقول يا معه نجيمه ويقِصّ من هالعيدان ويسوّي للوغدان نْبال، ويلعب مع الوغدان. يقول يا مير يوم دكّن للما النياق. يقول يا مير يمشي مع وسطهن. يقول يا مير يداحمنُّه هكالحيل بهن. يقول وهو يَقطْرُه من قَفُو يقول يوم احْتَرَف يا مار هو بْحَلْقُه وهو لك يعطيه عِمْرُه. عْرِفُه، انت يالدريعي عْرِفُه يوم ادلى عليه. ويعطيه عمْرُه والى والله لا يمديه لا هوش ولا هزيمه، لا معه سلاح يبي يكافح عن روحه، بيديه، ما معه سلاح. والهَبُه طال عمرك وهو يركض وقص راسه يقول وثْنانُه لهن مْطاقَع ويْهَرب، يْعَمَد لك البيت. خلّى رِحُولُه، مطيته، عند العرب. واركبوا باثره. يوم وصل البيت وهو يزبن على المحرم. يا مار به بنتين بالمحرم، بالبيت. هذي وحده قاعده وهذي وحده نْطَحَت الرجال، وش انت يارجال؟ قال: انا زابن. قالت: دخل الدخيل وسلم، زِبَنْت وخاب طالبك، يارْجال الوجه، الوجه، تروكم تخبرون الهقشا، تروكم تخبرونهم وراكم، الوجه. يقول وهذي الثانيه اللي قاعدةٍ عنده بالبيت تصيح، تقول: اذبحوه، اذبحوه، والَقْعَة كبدي، هذا راس الدريعي معه. عرفت راس الدريعي معه ينقله. هذي مزيونه اللي بالبيت هكالشقرا اللي ما عندك ازين منه، وهذيك دْعَسَنٍ سمرا. الثمرة اوقفت الخيل ما دشّوا عليه. يقول وهم ينكسون ما جوه. يوم احْتْرفَوا ونْكسَوا يقول يا مير يوم طْلَعت، ثاريهم مِتْقين اباعرهم يدواون به جَرَب ولا دَرْيوا. يقول يا هم جايِّين. وشو اللي عندكم؟ قالت: والله هاللون وهاللون. يقول مير لذ عليه يقول يا والله بفراش الحريم ومعه له راس رجّال، يا هذا راس الدريعي معه. يقول امير اسكت، جوا اخوتُه، هم سبعه اخوه. يقول يوم جا العصر، قال: ياولد رح، رح، رح يم، تشوف الرجاجيل اللي متكوّمينٍ بايمن العرب رح يمّهم ترى عندهم لهم جزور وهات حقّنا، هات حقّنا، اركب الجمل هذا. قال: وين اروح؟ قال: تجيب حقّنا تر حقنا اليد اليمنى. قال: ياولاد الحلال انتم كان تبون تذبحونن اذبحون انتم ولا اعوّد لهذولاك، انتم وش عاد تحمّلونن هالخطوَة لُه؟ بهذا اذبحونن وخلّصوا علي. قال: والله الا تنهج، انت ما انت على مطيه؟ قال: بلى والله مير مطيتي خلّيتَه، خليته معقولةٍ عند معازيبي اللي هناك. قال: رح، رح، رح، خل الجمل ورح زاد هات حقنا على مطيتك، تَرْه اليد اليمنى تلقاه مبرّزه. وايتك يمشي واطلق مطيته وهو لك ينوّخَه بوزن الرجاجيل اللي يقصبون البعير. قال: والله الهقشا يقولون لكم تزعجون حقُّهم. يقول والى هكاليد اليمني وعلّقَه عليَه هكالواحد وهو يجيك. وهكالليله عندهم وسوّوا عشا على يد البعير. يوم قلّطوا قالوا: ثر، ثر ياضيف الرحمن، ثر على عشاك. قال: والله ما انا ثاير الا كان تبون تعطونن طلبتي اللي انا اطلب عليكم وانا ابثور. تَرُوه سعل قال: انتي وش انتي لهم ياهذي؟ قالت: انا اختهم. وهذي؟ قالت: هذي مرتهم، مرة الكبير منهم. يابن الحلال قم على عشاك تعش واللي انت تبي انشا الله يتِم، ما يكون خاطرك الا طيب. قال: والله ما اقعد عليه الا انك تعاهدن بالله وامان الله انك تعطين اللي انا ابي. قال: يارجل عليك الله وامان الله يان اللي انت تبي انه قدّامك لكن تعش وعيّن خير. قال: بسم الله الرحمن الرحيم، وثِر وتَعَش. يوم قضى وغسل، قال: تدرون وش انا ابي؟ قال: ابي مرتك تسمّعن حباله هالحين، طلاقَه، الا تْسَمّعَن اياوه هالحين كانك معطينن. قال: ليه؟ قال: والله فلا مقصدي الا ذالٍّ تخرّبكم، ذال يجيك لك ولد ما يصير مثلكم. قال: ابشر، يافلان، لاخوه الصغير، اركب اركب واردفه ودّه هلَه. والله يقولون بليلته أرْدفَه ووداه هلَه، ما نامت بالبيت. ويركب مطيته الضحى ويلَوّذ على امه خايطٍ على راس الدريعي له سفره، اللي يقول وش، جايبٍ راس الدريعي؟!

ومدة الدخاله ثلاثة أيام خلالها يجتهد صاحب البيت ويسعى إما إلى تسوية

الأمور بين دخيله وأصحاب الحق بالطرق السلمية أو يساعده على الهرب إلى مأمنه بعيدا عن ديار القبيلة، ولذلك يسمون الثلاثة الأيام هذه **الثلاث المهرّبات المقرّبات** لأنها تعطي القاتل فرصة كافية للهرب من طالبيه والابتعاد عن مكمن الخطر وتقرّبه من مأمنه الذي يجلو إليه، **والثلاث المهربات المقربات** عادة ورثوها من أيام الجاهلية (عبيدة ١٩٠٥/١: ٦٦).

ولا تقتصر الدخالة على الأحياء، بل قد يلجأ الخائف إلى قبر زعيم من الزعماء، وقصة لجوء بعض الغزاة لما أحسوا بالخطر إلى قبر الشيخ الصييفي معروفة. يقول حمد ابن شبيب السبيعي:

> به مديدٍ جايبينٍ سقمةٍ لاهلهم وعشّوا عند قبر فهيد الصييفي. يوم اصبحوا ومدّوا عارَضْهم سبعان واخذوهم. قالوا: ياقوم كان انتم سبيع ترانا في وجه الصييفي. قالوا: الصييفي ميت له عشرين سنه. قالوا: حنا ضيفانٍ له البارح، عانوا مْراحنا عند قبره، متحلّقينٍ على قبره. وكلٍ خابرٍ سلم الصييفي انه ما ياخذ النقَد، ما ياخذ الرواي ولا ياخذ المديد اللي جايبٍ سقمةٍ لاهله. روّحوا لهم خيلٍ تقصّ الجرّه وتْعاين لين شافوا مْراحَهم عند قبر الصييفي. قالوا: ياسبيع خلّوهم، هذولا ضيفان فهيد الصييفي. وقيل ان به مطران ركبهم قليّل ولايعهم ركبٍ من سبيع أكثر منهم. يوم ضيّقوا بهم وهم خابرينٍ قبر الصيفي حَرْذَنوا الجيش عندُه، برّكوا ركايبهم عند قبر الصييفي، دخَلَوا عليه، وافتكّوا جيشهم، جنّبوهم سبيع يوم دْخَلَوا على قبر الصييفي. القبر اللي هم زْبَنَوا أحدٍ قال انه عساف ابو اثنين واحدٍ قال انه فهيد الصييفي.

وهناك قصص أخرى مماثلة. الأهم من ذلك أن هذه العادة قديمة منذ أيام الجاهلية كما يرد في أشعار النابغة عن أحد القبور في جلّق وفي أشعار جرير عن قبر بالقرب من مرّان. واشتهر قبر عامر بن الطفيل بأنه ملجأ يستجير به الخائف، وكذلك ما يقال عن قبر تميم بن مر، جد تميم على ما يقال. وهناك عوف بن محلم بن ذهل الشيباني الذي دُفن، كما تقول الحكاية، بوادي سمي وادي عوف باسمه ومن دخل هذا الوادي الذي فيه قبره فهو آمن. وقد استجار به مروان القرظ فأجاره من عمرو بن هند. ويقول جواد علي أن قبور السادات والأشراف في الجاهلية "يذبح عندها ويحلف بها ويلجأ إليها طلبا للأمان" (علي ١٩٩٣/٤: ٣٦٢-٣، /٥: ١٧٦).

وتفتخر بعض القبائل مثل قبيلة عتيبة (عبيد ٢٧١) وقبيلة سبيع أن المرأة عندهم "**تدخل وتقصّر**". يقول حمد ابن شبيب السبعي:

> لى صار معنا اجنبيه، لو هي بالمثل قحطانيه، وجايبةٍ له من السبيعي ولد توّه يرضع وشافت ابل واخذينه سبيع من قحطان علّقت ورعها في الميزب على متنها وتقول هذي ابل فلان ابن فلان خوال هالورع اللي على متني. ويفك البل الورع، يفك بل خواله.

سبقت الإشارة إلى أن العربي في المعركة يحرص على منع عدوه طمعا في سلبه سلاحه وراحلته أو أسره طمعا في الفداء. ولو تمكن الأسير من الاحتيال والدخول على شخص آخر فإن ذلك الشخص ملزم بالسعي لفك إساره حتى لو اضطر لدفع الفدية لآسره. فمن القصص التي تروى عن عرب الجاهلية أن بسطام بن قيس غزا

بني مالك فوقع أسيرا في أيديهم "فبعث إليه عامر بن الطفيل إن استطعت أن تلجأ إلى قبتي فافعل فإني سأمنعك وإن لم تستطع فاقذف بنفسك إلى الركيّ التي خلف بيوتنا" (عبيدة ١٩٠٥/١ :٧٥-٦). وبذل عامر محاولة أخرى لإنقاذ بسطام حيث أرسل أمة له "بضبة مكون قد حشي بطنها دقيقا ثم مُلّ في النار ثم بَعث به سرا إلى بسطام ليأكله ويدعي جواره" (عبيدة ١٩٠٥/١ :٣٦٦). هذا يذكرني بحكاية رواها لي دبيس ابن مهلهل ابن علوي من عبدة من شمر عن أسرهم لابن ملحاق وكيف تم تخليصه من الأسر، تقول الحكاية:

هكالحين يوم هم ياخذون الشاة على الاجناب اليحي ما لهم الا شاه وحده ياخذه ابن شريم الى ساقوَه لهم الاجناب ووحدة ياخذه ابن علي. بعدين جا عقيد من الروله يقال له ابن ملحاق، عقيد اوذى شمر وناذرٍ عليه ابن شريم. قْضبُه خلف ابن شريم ورْبطُه حتى انه جاوه اخوه وسامُه من عشرين ناقه الى ستين ناقه وعيّى يطِلْقُه. بعدين اخوه سعل اخوه المربوط من هم هذولا ومن هم هذولاك من انا ادخلك عليه؟ قال: ادخلن على النزل هذاك، اللي هم آل جري، هذولا هم والدغيرات صيحتهم وحده، اسمعهم وانا بالمجلس حميّاهم واحده، يقولون انهم هذولا من دون هذولاك عيال مره، امُّهم وحده. راح اخوه وسرق من البيوت دْرَع غزل هالخيوط هذي وعقد وحده بوحده وعَقّدَه بيد اخوه المربوط وجرَّه لبيت ابن وابل وعْقدَه بواسط بيت ابن وابل. الوابل من آل جري وصيحتهم وحده هم وعيال علي، الدغيرات. جَوا ابن شريم قالوا: يابن شريم اطلق الربيط، دَخَل علينا. قال: ملعون ابوكم ما اناب مطلْقُه، هذا اوذانا، انا لو ابَطلْقُه كان مطلْقُه بستين ناقه. قالوا: تطلْقُه. والله ما اطلْقُه. الا تطلْقُه. ويمشون الكرام على الكرام وتصير ذَبحه. مناخ دوَيّر، دوَيّر شَعيب حَدْري ياطب شرق حايل. ويذْبَح خلف ابن شريم هكاليوم وتهجّ البل ويحطّونُه على هكالناقه على بيت ابن شريم ويلحقُه المحوّل من آل جري ويحوّل به، هم والدغيرات، ويطلْقون ابن ملحاق الربيط. بعدين توادَوا، جا الصيف وتوادَوا ويطلع للدغيرات شاة لابن سعيّد باسباب المناخ هذاك. ويصير لعيال يْحَي شاتين ويطلع لابن جَدي شاة مْلاقْيةٍ شاة ابن علي ويصير لهم اربع شياه عبده: وحدةٍ لابن سعيّد ووحدة لابن شريم ووحدة لابن جدي ووحدة لابن علي، هذي ياخذونَه من الاجناب قِصْرِه. ويطلع هكاليوم ابن رمال بجوار عبده، زعلانٍ على سنجاره، يطلع له شاه.

صالح الزعيلي من الشريهه يوم رْبط صقر الغيثي، رْبطُوه الهلابا بباعرٍ يسمونَه اذان الضرا، خْذوَه شمر. ويطرش هذاك انت ياصقر وامسكوه واربطوه بَه يبون اغَديَه تجي البل. ويجونك الملاحيق خطار عند ابن بشيّر راعي موقق. وليا هذا صالح الزعيلي وقصد القصيده وفطّنهم لاطلاقة الدغيرات له يوم يربطه ابن شريم. يقول:

بكيت وابكاني مع الســــوق مطلق	صغير ما يدرى الحيا والفشايل
من يطلق المحبــوس لو طال هجــره	مــا يطلقـــه الا مكرمين الشـــمايل
نعم بالدغــيــرات	يوم ابن ملحـــاق دخــيل ابن وابل

ثاروا الملاحيق بموجب القصيدة هذي وركْبَوا. يقولون ان حَديهم يوم انه اقبل على الجهامه وهم رحِيل رِكْب الشداد ولقّى وجهُه قَفُو. قالت مرة اخوه -قال اخوي منخبل- قالت: اخوك خبلّوه شمر. وهم يمشون على الهلابا وتصير الذبحه وهم رحِيل وْيطلْقون صقر الغيثي بموجب القصيدة قضانٍ لانهم اطلقوا ابن ملحاق يوم هو مربوط لابن شريم.

لا تقف الدخاله فقط عند حد المواقف الحرجة والخطر المحدق وحوادث القتل، بل

إنها تأخذ أشكالا متعددة ومتنوعة. فلربما تعرض شخص ضعيف مغلوب على أمره للظلم والجور أو الإهانة من شخص آخر أقوى منه، أو ربما أن له حقا يخشى ضياعه عند طرف آخر يرفض الإذعان للحق. في مثل هذه الحالات يلجأ المظلوم أو صاحب الحق إلى شخص آخر صاحب سطوة وجاه ويضع ظلامته في وجهه ليُحق له الحق ويزيل عنه سبب الشكوى. ولو أن شخصا ادعى أن له حقا أو دين عند شخص آخر يماطل ويرفض الانصياع لصوت الحق يقوم المدعي بوساقة مواشي المدعى عليه ليرغمه على التقاضي لاستيفاء حقه حسب الأعراف القبلية. وإذا كان الواسق أضعف من الموسوق له ويخشاه فإنه يستجير بزعيم قوي ويدخل عليه الوساقة ويضعها تحت حمايته وفي عهدته حتى يتم حل النزاع وهذا الزعيم يجبر المدعى عليه على المخاصمة أمام أحد القضاة قبل أن يسترد مواشيه الموسوقة. وعادة يعلن الدخيل طلب **الدخاله** قائلا: **داخلٍ على المال والعيال**، وربما قام بعقد ردن صاحب البيت أو طرف شماغه أو هدب عقاله زيادة في التأكيد (Murray 1935: 237). وحسب الأعراف القبلية وسلوم العرب فإن صاحب البيت، حاضرا كان أم غائبا، ملزم بتوفير الحماية للدخيل الذي دخل عليه والتجأ إليه طلبا لحمايته ويطمئنه قائلا: **دخل الدخيل وسلِم، زِبَنْت وخاب طالبك، أو أبشر بالعز وطيب الملفى، أو أبشر حقك لو كان مايل نعدله ولو كان قاصر نطوله، أو أبشر قدامك القمرا ووراك الظلما.**

ولا حدود للمواقف والملابسات التي يمكن أن توظف فيها **الدخاله** كما توضح الحكاية التالية التي تروي كيف أن الجربا أدخل خبراء صفّاقه على قهموز ابن شراره ليضمن أن أذواد شمر تشرب منها وفق خطة مُتّفق عليها تضمن عدم تلوّث الماء وتعكيره:

> قِهْموز ابن شراره من آل ثابت دِخيل الخبرا، ادخل الخبرا عليه الجربا، شيخ شمر، قبل الجربا يزوح للعراق هناك، يَمّ الجزيره، يوم هو بنجد. الخبرا يقولون اغَدْيَه صفّاقه، هذي هاللي دون حايل. هاللي عاد يقول دخيل الخبرا. شمر نْزَلَوَا الخبرا بالصيف وهم مظْمين، عَطْشا. قالوا: كان هي شَرْع ودشّته هالامّه والله ما ترْوي نِص شمر ونْهَلك وما من غير الله والخبرا، وان كان هي صَبّ بِحْياض لا بالله ترْوي شمر. ما لِقَوا اللي يِدخْلَه. قالوا لابن حصن: انت ادخْلَه يابن حصن. ابن حصن من الخْرصه، شيخ وفارس. قال: لا والله يِدخْلَه اخو ثريّا، قِهْموز. قال: انا ما ادخْلَه. قال الجربا: والله ان ما ادخلتَه ياخو ثريا ما احد يِدخْلَه. قال قهموز: انا ذالٍّ من ابن حصن –بينهم آه، سُوّ تفاهم– انت يابن حصن وش تقول؟ أدخله؟ قال: اي بالله ادخله. قال: تَروُكم شهود ياشمر. ادخَلَه عليه الجربا وهو يعني ناوي له، يبي يجْدِعُه بْلُه شر. وابن شراره قهموز يقولون اقشر، ما يمَضّي. قال له الجربا: هالخبرا تراه بوجهك ياقهموز عن شمر كلَّه، لا تدشَّه البل، كود صَبّ، بْعدّه، سَنَع حْمى. شمر حْشمَت قهموز ابن شراره، حْشمْتُه، قامت تْرَوّي وتصب من الخبرا بعْداد. يوم جا الفجر هكاليوم الى هو خيّال محوّل على جال الخبرا، انت ياقهموز. والى ابن حصن عنده له نوق، حريدوّات، مثل عْظام العاج، مغاتير، وِضح، تاتي له مية ناقه، وهو عليه لُه بِشْت ابيض وهدومه بيض وعلى له حصان خَصي اصفر، زاد مثل البل اوضح. يا مير جايّاتٍ الحريدوّاه

قبل بزغة الشمس. قال: ياخو ثريا والله الحريدوّاه يشرّعن على خَفيف. قال: ما يشرّعن الحريدوّاه، وش بيننا يابن حصن؟ قال: لا، يشرِّعن. وهو يزعَج الحصان على الخبرا وهن يدشّن. جاك ابن حصن يمشي قدّام الراعي والرعي راكبٍ قعْدتُه ملحا يقول والنياق مغاتير. قال للراعي: دش، دش، دشّ خلّهن يردن. يقول وهو يدشّ وليا ما جَن قَرارة الخبرا، دشّ بوسطه يَما صار الما ليا حَدّ بْطونهن وهو واقف قَفْوهن. وهو يقطّ عليه قهموز، انْسبَت عليه. انْسبَت عليه قهموز وهو لك بهكالسيف وهو يَضربُّه، يَلْسبه، يوم لُسبُه يا قاطعٍ ظَهَرُه، يا والله مثل جَعْرَة الحوار قَفْوهن وهو يخلّيه وَزْنهن يطرق ثوبُه. وادْخل يابن شراره على له شمري، دَخَل بالحَقّ. قال: تَرَن بوجهك بالحق. دخل على لُه شمري وخَذَى له له وقت ويرْسل عليه الجربا. يا مير ابن حصن يسْوَى عند الجربا، شيخ وفارس، يوم قبلٍ الطيّب يْشَحّ بُه. وارسل عليه الجربا قال: قولوا له يجلي، يجلي، الله معطيه ان بَغى عنزة والا مطير والا، لا يقعد بوسط شمر. قال: انا ما اجلي الا الحق يْجَلّيَنَن، انا ابي الحق، أنا طلاب حق، وجهي قطّع وْفَعَلت بوجهي والى جلانَن الحق اجلي أما بدون حق ما اجلي. الثمرة واحلف عليه انه ما يقعد وسط شمر، ان ما جليت لاذبحك انا بْيدي، يقوله يالجربا. قال قهموز ينخا ربعُه ويْنَعِّرْهُم:

الشـيخ باغـيني ولا له عَلَي صـوك	مـتطايبٍ ربعُـه وربعي غْـفُـونِ
عـيال الشـريف مـحـمـد من ضنا دوك	يـاذرْبَة العـربان مـا تزعَلُون

قام ينعِّرْهُم ابن شراره وزْعَلوا وتحاربوا ويفزَع الصديد لقهموز. يوم الصديد هاللي سمّوه الصديد والا هو جربا الصديد. وهي تَصفْق بعض شمر مع الصديد، يوم هي تصير صايح الصديد وصايح الجربا، وهي تِنْشطِب شمر، تصير صديد وجربا.

والرواية التالية التي سجلتها من دبيس ابن علوي تبين أن العرب يترددون في إدخال من يفعل فعلا يتنافى مع الأعراف والسلوم المتبعة. تقول الرواية إن فنيطل الوليغي قطع ذكر غريمه فلم يجد بين جماعته من يدخله ويحميه:

فْنيطل الوليغي من البريك، خْريصي، تبادل هو وفلان الجربا اللي ما ادري وش اسمه بخواتهم انت يافنيطل اخته اسمه ساره والجربا اسم اخته زريفه. وزعلوا الجربان وعقّروا اباعر الوليغي، قالوا خمس وعشرين ناقه قالوا ثلاثين ناقه. ركِب هو وصطّى بهكالرجال من الجربان اللي بعض الناس يقولون صطى بذكره وقطّع محاشمه وما ادري كيف. لكن انه زبن. جوه ربعه قالوا والله لو انك ذابحٍ رْقبه او رْقبتين ما عن نزبِّنك لكن انت فعلت شيٍّ ما فْعَلوه لا اليهود ولا النصارى. واركَب وازبِن على الدغيرات بالجزيره. ويغزّ اللوا وينطحُونُه. زيزوم العرب هكاليوم هزّاع ابو كْداش ابن هِثْمي، والا من الفَزْعة اللي نُطحُه ابوي مهلهل ابن علوي. زبّنوه. قصد عاد:

لي لابةٍ من جـان منهم زَرَبني	اللي على القـاله قليلٍ مـحـامـاه
اللي سَلَفـهم يوم شنّف عَـقَـبني	وحنا على زبن المجنّى عـقـبناه
دغـيـرات مـثل الداب شـوفَـه يَهَـبْلِ	والداب لو هو مـيّتٍ مـا تمَـثْناه
تـوّي لـقـيت ظْلال راسي وزَبْني	يرعى جـمَلْنا هايتٍ مـا هَجَـرْناه
ياطيـبـهم قَـصْـرٍ على الراس مـبني	. . . .

بعدين ولدن حريمهم، مرته زريفه جابت عيال وساره جابت عيال. يقول الجربان هكالوقت بعد انهم ما هم اللي يطردون، حلوة سيرتهم، الى فات الشي هكالساعه ما يطردونه. قالوا وصّوا له يالربع يجي. وصّوا له ورد لهم ونزل عليهم. يزعمون المسولفه انه زعج له ذلول يبيض

للدغيرات. يقول:

ياراكب حـــمـــرا توازن حْـــيـــاله حـمـرا سَناد وتفـهق البِـدّ بِمْـتـون
روّحت مرواح شيهان ما ادري وش لونه ياخوي مير هو يقول يوصّفه على الشيهانه حطّت جناحه شماله وما ادري وش يقول به
وهَفّت على جـــالٍ رمت به عــيـــاله وقلبَـه على حـمـر الحـلاقـيم مـشطون
لى جـيت ابو كـدّاش جـوّد عْـقـاله زيزوم ربعٍ للخـمـاسي يصـبّـون

ولا تقف الدخاله عند الحالات الفردية ولا عند البدو فقط. فلربما وجد غزاة قليلون أنفسهم في موقف حرج أمام قوة أكثر منهم عددا فيلتجأون إلى أقرب قرية يحتمون بأسوارها ويُدخلهم أهلها مثلما حدث حينما نهب غزاة من مطير إبلا من عرب ضيف الله ابن عميرة ولما أدركهم ضيف الله التجؤوا إلى أهالي ضرية (بليهد ١٩٧٢/٤: ١١٦-٧ ، عبيد: ٣٠٥)، وكما حدث حينما سرق ابن بصيص مغاتير ابن هندي والتجأ إلى أهل المذنب (بليهد ١٩٧٢/٥: ٢٤٢-٣)، وكما حدث لغزو من شمر حينما التجؤوا إلى بلدة القبيسة هربا من الدليم (فهيد ١٩٩٠: ٢٢٢-٤)، وقد اشتهرت هذه الحادثة الأخيرة التي خلدتها قصيدة شاعر القبيسة صقار المهنا الدريعي الفضلي ومنها قوله يخاطب شيخ الدليم علي السليمان ابن بكر:

أمـرٍ سِـديتـه ياعلي مـا بعـد صـار تبـون وخْـذ ضـيـوفنا غـصب منا
اللـي زبنّا زابنٍ ضلع سنجـــار وان صـار حـربٍ دونهم مـا نْتَـوَنّا
ترى الخـوي والضـيف والثـالث الجـار مـثل الصـلاة الفـرض وتزاد سِنّا

في حالة القتل داخل العشيرة بين أبناء العم يحق لأهالي المقتول الثأر لقتيلهم خلال الفترة التي يسمونها فورة الدم أو شعث الدم، والتي تحدد مدتها عادة بثلاثة أيام وثلث اليوم. ولو أنهم ظفروا خلال هذه الفترة بالمعتدي أو بأي من خمسته الذين يقعون تحت طائلة الانتقام قتلوه وعقروا كل ما وقعت عليه أيديهم من إبلهم أو خيلهم أو مواشيهم "يفدّعون بحلالهم"، خصوصا في حالة عدم احترامهم للأعراف المرعية في مثل هذه الحالة. لكن لو استطاع الجاني وأقاربه الدخول على شخص من عشيرتهم يحميهم ويساعدهم على الهرب والرحيل مع مواشيهم وممتلكاتهم المنقولة فإنه لا يحق لأهل القتيل أن يمسوهم بأذى ولا أن يعقروا مواشيهم أو يخربوا بيوتهم أو يردموا آبارهم أو يقطعوا نخيلهم أو ما شابه ذلك من أعمال العقر والتخريب لأن مثل هذه الأعمال تعد تعديا على حرمة الشخص الذي أدخل الجاني وتقطيعا لوجهه. ما يجري من عقر وتخريب في الأيام الأولى المذكورة يعتبر حقا من المشروع مزاولته وممارسته ولا يحسب عند الصلح من الدية، لأنه تم كرد فعل لفورة الدم. أما إذا تم بعد دخول ذوي الجاني على من يحميهم، حينها يعد أي تدمير أو عقر أو تخريب تعدٍ على المجير ويحتسب من الدية عند إجراء الصلح. وغالبا ما يسارع الوسطاء من عقلاء القوم ووجهائهم خلال فترة فورة الدم إلى تهدئة الأمور ويقومون بإدخال الجاني وبسط حمايتهم له ولأهله ولأموالهم ويساعدوهم ليتمكنوا من الجلاء والالتجاء

إلى قبيلة أخرى بعيدة. ويتحتم على الجاني وأهله أن يبادروا بالجلاء قبل أن تنقضي ثلاثة الأيام المهرّبات المقرّبات ويدخلوا في حماية شيخ من شيوخ القبائل البعيدة عن قبيلتهم الذي يقوم بعد أن تهدأ فورة الدم بدور الوساطة ويبذل مساعيه الحميدة ويبادر بإرسال وفد مع وجهاء عشيرته "جاهيّه" للحصول على العطوه من جماعة المعتدى عليه حسب الأصول العشائرية. وعدم مبادرة الجاني وأهله بطلب العطوة قد يفسر من قبل الجماعة المتضررة بأنه احتقار لهم وانتقاص من قدرهم وتهاون في شأنهم، وهذا مما يعقّد إجراءات الصلح بين الطرفين. والجلاء هو أفضل وسيلة لوضع حد للمضاعفات التي من المتوقع أن تترتب على الجريمة. وقد يستمر الجلاء لمدة سبع سنوات بعدها تسوّى الأمور ويتم الصلح ويعود الجالون إلى ديارهم، وهذا من حقهم. ولو رفض خصومهم قبول الصلح بعد هذه المدة فإن عليهم هم أن يجلوا ليتمكن الآخرون من العودة.

وهناك لدى بعض القبائل عشيرة محددة من نفس القبيلة تستقبل اللاجئين وتحميهم حتى تتم تسوية خلافاتهم مع أبناء عمهم وذلك حتى لا يضطرون للجوء إلى قبائل أخرى. فعند قبيلة بني رشيد تتولى عشيرة الحْشيّات من المهامزه هذه المهمة. وعند شمر تتولى عشيرة الحسين من الدغيرات من عبده هذه المهمة ويسمونها حسين المجلى. ويقولون إنه لا يحق للقبيلة التي تقوم بهذه المهمة أن تمتلك الخيول والإبل الأصيلة والسبب هو إتاحة الفرصة لأصحاب الدم من الهرب لو تمكنوا من التسلل وأخذ ثأرهم من القاتل دون أن تعلم بهم قبيلة المجلى.

> يسمونهم شمر حسين المجلى لأنهم اختاروهم مجلى لهم على وقت الجربا. اللي يصير عليه جرم يجلي عندهم، يزبنهم لما تخلص دعواه ويصلح مع قبلاوه حسب قوانين العرب، يجلي عندهم بدل ما يجلي عند الاجناب. ويقولون انهم لو بالمثل ان زيد ذبح عبيد وجلى عند الحسين واطلبوه قرابة عبيد عند الحسين وذبحوه اطلبوهم الحسين وان امكنوهم وسط نزلهم ذبحوهم وان ما مكنوهم الى من باكر الظهر وهم يطردونهم وان زل الظهر ما امكنوهم يكون اللي اخذوا بثارهم نجحوا وسلموا. والحسين من شان يعطون فرصه لطلابة الدم انهم ينجون من طلبهم يقولون أنهم ما يركبون الاصايل من الخيل والركاب.

ويقول الرواة إن طلال ابن رشيد غضب على الدوح شيخ عشيرة الحسين وفكر في أن يسلبهم حق لجوء الجناة لهم ومنحه لقبيلة الجنفا من الجحيش من الأسلم. وسبب الخلاف، كما ذكر لي دبيس ابن عْلِوي، هو أن

> مخزوم ابن خمسان ذِبَح مع غزو ابن رشيد. غزاي طلال ابن رشيد ويذبح دْومِيُّه انت يامخزوم ابن خمسان ويزبن على الحسين بقفار. يوم زبن على الحسين قال طلال ابن رشيد الا يجي الرجّال واما جبته يالدوح والله اني انا عقوبتك بالدنيا، والله لاكرفتك بالحبس، الدوح شيخ الحسين. الا يجي الا ما يجي وثلاثة اشهر وطلال ابن رشيد منوخهم بقفار بْسِبّة مخزوم ابن خمسان. جوا عبيد ابن رشيد هكالليله. قال عطن الربابه، يقوله عايد الهقّاز، جِذَعٍ صغير، على اوّلُه، توّه باديٍ يفنهر بالقصيد. جر الربابه قال:

يالدوح واقلبي غـــــشـــــيش مْطَنّى الله يفكّك من طْعـــــون هون بيـــــه
يالدوح واشـــيخ الجـــبل كـــد مَـــحَنّا مـــحن الحـــريم اللي عليـــهن دناويه
شيخ الجبل ابن رشيد.
من عـــــقب مـــــا حنا زبون المجنّى اليـــوم دخـــيل بيـــوتنا مـــا نلقّـــيـــه
شـــــيلوا ياعل بيـــــوتكم يهـــــدمنّا صـــرتوا كـــمـــا قنٍ تكصّم مـــراكـــيـــه
اللي عـــمل به مـــقـــحم صـــار حنا واللي عـــملنا به من الطيب ناســـيـــه

مقحم التمياط آخذ الروله مرتين قَبِل وهم بوجه ابن رشيد، دافعين له الزكاة. يا مير مقحم التمياط توه مصحب ابن رشيد وجاي من الجزيره وجالس عنده. قال مقحم ول الله يثوّر عليك، الله يقصف شبابك، يجعلك ما يحيل لك الحول ولا يديرك الدور. ولا قام الغليّم سبع ليال الا هو بقبره. جوا العبيد لابن رشيد قالوا الهقاز يقول هالقول. قال رْحَلوا ما به حكي، حالوا، لكن امكنوهم ردّوهم، ابداً، وقصيرهم اللي زبنهم بوجهي انا.

ولا بأس من الإشارة هنا إلى أن تخصيص عشيرة محددة أو مدينة محددة لاستقبال الجناة الهاربين حتى يتم تسوية قضيتهم بالطرق القانونية عرف قديم عند الشعوب السامية حيث نقرأ في الإصحاح العشرين من سفر يشوع:

وقال الرب ليشوع: أبلغ بني اسرائيل أن يعيّنوا لأنفسهم مدن الملجأ كما أمرت موسى، ليهرب إليها كل من قتل نفسا سهوا عن غير قصد، فتكون لكم ملجأ من طالب الدم. فيلوذ بواحدة من هذه المدن ويقف عند مدخل بوابة المدينة، شارحا قضيته لشيوخ المدينة، فيُدخلونه المدينة ويوفّرون له مكانا للإقامة فيها. وإذا تعقّبه طالب الدم فلا ينبغي أن يسلموا المتهم له، لأنه قتل جاره عن غير قصد ومن غير سابق نية حاقدة. ويظل مقيما في تلك المدينة حتى يمثل أمام القضاء ليلقى محاكمة عادلة. وإلى أن يموت رئيس الكهنة الذي يكون في تلك الأيام. عندئذ يرجع القاتل إلى مدينته التي هرب منها وإلى بيته. فخصص الإسرائيليون مدن ملجأ: قادش في الجليل في جبل نفتالي وشكيم في جبل أفرايم وقرية أربع التي هي حبرون في جبل يهوذا. أما في شرقي نهر الأردن عند أريحا فقد خصصوا باصر في الصحراء في سهل سبط رأوبين، وراموت في جلعاد في أرض سبط جاد، وجولان في باشان من أرض سبط منَسّى. هذه هي مدن الملجأ التي صارت ملاذا لكل بني اسرائيل وللغرباء المقيمين بينهم، لكي يهرب إليها كل من يقتل نفسا عن غير قصد فلا يموت بيد طالب الدم، ولكي يمثل للمحاكمة أمام الجماعة (**التفسير التطبيقي للكتاب المقدس** ٢٠٠٢: ٦٢).

و**العطوه** نوع من الهدنة بين الطرفين المتنازعين يسعى خلالها وجهاء القبيلة لتسوية الأمور بينهما وهي أنواع. العطوة التي تتم في الأيام الثلاثة الأولى التي تسمى فورة الدم تسمى عطوة فورة الدم وهي لمنع القتل والحد من أعمال العقر والتخريب أو أي أعمال انتقامية ولإفساح المجال أمام الجاني وذويه للارتحال والهرب إلى مكان آمن. وحينما يصل الجالون إلى مأمنهم وتهدأ النفوس بعض الشيء تبدأ **عطوة الامهال** التي تبدأ فيها المفاوضات ويتم فيها بذل المساعي لتسوية الأمور بين الطرفين وإصلاح ذات البين بالطرق السلمية. وأخيرا **عطوة الاقبال** حينما يقبل الطرف المتضرر مبدأ الصلح وتبدأ فعليا إجراءات الصلح. وأثناء هذه المداولات قد يدفع أهل الجاني مبلغا من المال للطرف الآخر يسمى فراش **العطوة** والذي قد

يحتسب جزءا من الدية أو التعويض الذي سيفرض ويتم بموجبه الصلح. وأثناء العطوة لا يجوز لأي من الفريقين المتخاصمين الاعتداء على الطرف الآخر لأن ذلك يعد تقطيعا لوجه الكفلاء الذين يسعون بينهم بالصلح. وتختلف شدة العقوبة ومبلغ الدية حسب طريقة القتل وعلاقة القاتل بالمقتول. فالقتل دفاعا عن العرض والمال والنفس لا يعتبر جرما يستحق العقاب. أما من يقتل غدرا أو بصورة شنيعة أو لغرض غير شريف كأن يطمع في زوجة المقتول أو أخته أو ماله فإن عقوبته مضاعفة. والدية التي يدفعها قاتل ابن عمه ضعف الدية التي يدفعها من يقتل شخصا غريبا.

وكان من المعتاد عند بعض القبائل في فلسطين (عارف ٢٠٠٤: ١٠٨) وسيناء (Kennet 1925: 54-5; Murray 1935: 203) وليبيا (Peters 1990: 77) والصومال (Lewis 1961: 141) أن تقوم عصبة القاتل بدفع "**الغرّه**"، إلى أقرب أقرباء المقتول، وهي فتاة يتزوجها بدون مهر على أن يردها إلى أهلها بعد أن تلد مولودا يعوّض عصبة المقتول عن فقيدهم. ولو ولدت الغرة للزوج أكثر من ولد فإن ما زاد عن الولد الأول هو لها ولأهلها ويعود معها إلى أهلها حينما تعود إليهم، إلا إن دفع الزوج مقابل ذلك الولد مبلغا يقبل به أهل الفتاة. أما لو أن الغره قبلت أن تبقى مع زوجها بعد ولادة المولود فعلى الزوج في هذه الحالة أن يذهب إلى أهلها ويخطبها منهم ويدفع لها مهرا يرضونه. إلا أن هذه العادة استبدلت في العصور الأخيرة بتعويض مالي، حيث اتضح أنها إجراء غير عملي، فقد تتعرض الفتاة مثلا لأذى من أهل القاتل نظرا لطبيعة الظروف التي تم بها الزواج (Kennet 1925: 54).

وفي جرائم القتل وما في حكمها يحددون المسؤولية الجنائية عن طريق ما يسمى **العد والطلوع** ويقصد بذلك تحديد درجة القربى بين الجاني وأفراد عشيرته الآخرين. فبعدما يجلون إلى قبيلة أخرى يتوسط الأقرباء البعيدين من الجاني إلى قبيلة المجني عليه من أجل القيام بعملية العد والطلوع بينهم وبين الجاني حتي تتحدد مسؤوليتهم ويتقرر مصيرهم ويعرفون من الذين يشملهم الجلاء ومن الذين لا يشملهم ويستطيعون العودة إلى ديارهم. من يقوم بالعد يمسك بيده جنبية يقبض على نصابها بأصابعه الخمسة التي ترمز لخمسة الجاني، أي أقاربه حتى الدرجة الخامسة، لذلك يسمون الخمسة **قضّابة الجنبية**، مشبّهين اجتماعهم بالجد الخامس بأصابع اليد الخمسة التي تمسك بمقبض الجنبية. يقبض العداد على الجنبية بأصابع يده ويبدأ العد وكلما تلفظ باسم من الأسماء ابتداء من الجاني صعودا نحو الجد الخامس الذي يجتمعون فيه، يرفع إصبعا من أصابعه ابتداء بالإبهام. وحين يرفع العداد أصبع البنصر تسقط الشبرية دليلا على أن المسؤولية تسقط عن الأقارب بعد الجد الخامس. من تثبت طريقة العد أنه من أقارب الجاني من الدرجة الأولى حتى الثالثة (الإخوة وأبناء العم اللزم) يتحمل معه كامل المسؤلية. أما أقارب

الدرجة الرابعة والخامسة فإن بإمكانهم أن يدفعوا لذوي المجني عليه بعيرا يسمونه **بعير النوم** ويعودون فورا إلى مضارب قبيلتهم وتقتصر مسؤوليتهم على المساهمة في دفع التعويض أو الدية بعدما تتحدد قيمتها ويتم الصلح. ومن يجتمعون مع الجاني في **اللامس**، وهو الجد الذي يلي الخامس، فما فوق فليس عليهم أي مسؤولية ولا يطالهم أحد بسوء لأنهم، كما يقولون، **طالعين الدم**. أما من يجتمعون في الجد الخامس فإنهم يعتبرون **داخلين الدم**، ولذلك يسمونهم **الدمويّه** (Murray 1935: 204-5).

من أجل أن تكون أحكام القضاء العرفي نافذة المفعول في ظل غياب السلطة المركزية ولضمان أداء الحقوق يلجأ المتقاضون إلى **الكفاله**، حيث يطلب من المتخاصمين، الطالب والمطلوب، أن يسمي كل منهما كفيلا يتكفل بتنفيذ ما التزم به تجاه الطرف الآخر، بحيث يضمن في حالة المطلوب أنه سوف يحضر مجلس القضاء ويلتزم بتنفيذ الحكم، وهذا يسمى **كفيل الوفا**، أو ما يسمونه **موَفّي مكَفّي** وفي حالة الطالب أنه سوف يكف عن التعديات ضد المطلوب بينما تأخذ العدالة مجراها، وهذا يسمى **كفيل الدفا**، أو ما يسمونه **مْعَفّي مدفّي** (حسان ١٩٨٧: ٢٢٥–٨؛ عارف ٢٠٠٤: ٩٦–٨؛ عبادي ١٩٨٢: ٩٠، ٢٢١؛ Murray 1935: 206, 227; Stewart 1994: 91). ويمكن أن يتفق الطرفان على تعيين كفيل واحد يضمن حقوق أي منهما عند الآخر، ويسمى هذا النوع من الكفيل **قعود المراغة**.[١] ومن مهام الكفيل ضمان مكفوله ضد **الغيبه والهيبه** أي ضد التغيب عن مجلس القضاء وضد التهيب من الوفاء بما يترتب عليه جراء ذلك من التزامات وغرامات. كما يضمن الكفيل مكفوله ضد **الهبش والنبش، والعقب والنقب**، أي أنه بعد أن يصدر الحكم ويرضى به الطرفان لا يحق لأي منهما نبش القضية لاحقا وإثارتها مرة أخرى أو البحث عن أسباب إضافية أو دلائل جديدة من أجل إعادة فتح ملف القضية (حربي ١٤١٦: ١٠٦).

الكفاله والدخاله كلاهما تدخلان ضمن مفهوم الوجه لكنهما تختلفان في أن **الكفاله** اختيارية أو كما يقولون شْهَوه، بمعنى أن الشخص حر في أن يقبل أو يرفض تقديم كفالته لشخص آخر، أما **الدخاله** فإنها شبه إجباريّه أو كما يقولون بَلْوى. ويوضح خضير ابن حامد الربوض الفرق وأنواع الوجه بطريقته كما يلي:

> وجه العرب قبل له قطْعَة اطراق. طَرْقٍ من الوجيه مَقْطَع الحقوق ما يِمْشَى بُه حق، ووجه يِمْشى بُه حق ووجه شَهْوه ووجه بَلْوى. الوجه اللي ما يِمْشى به حق هذا الضيف ما تَمْشِي به حق. لو انا اطلب ضيفك هذا ما اخلّيك تاخذ حقك مْنُه، يا منُّه جا هَلُه اتبعُه، هذا ضيف لي والا خوي لي والا جار لي، ما تجيه مَنْفوه الذمّه. هذا الوجه اللي ما يمشى به حق: الضيف والجار والخوي. بِدينا عاد بالدخيل، هذا دْخال البلوى، واقف الشليل، شلِيلُه يَطْرِق قفاوه

(١) وعند بعض القبائل، خصوصا في الحجاز وجنوب الجزيرة، نجد أنه بالإضافة إلى الكفيل يرهن الخصمان عند طرف ثالث ما يسمّونه "**المعدال**"، وهو عبارة عن قطعة سلاح أو آلة حرب ثمينة أو نقود، كتعبير عن قبول القاضي وكضمان لتنفيذ ما يحكم به. ولا يسترد المعدال إلا إذا تم تنفيذ حكم القاضي واستوفى كل ذي حق حقه.

يعني منْحاش. رجل ذبَح له رجل زبَن على هالبيوت، دخل على فلان، ما يدخل الا على الرجل اللي يَطْمَع انه يفكُّه. يدخْلونُه ثلاث ليال. هذا يا منُّه زبَن منْحاش على هالبيت فَكُّه را ع البيت ثلاث ليال المهَرّبات، كان هي رْقبه وان كان هي صَطْوه لا ما يجلّيه، يفكُّه، كان هي صطوة يَدْ والرجل سلِم. المهربات يزبّنُه على الاجناب. وهذا وجه. طقّة العصا أو ذبحة بعير هذا ما تجلّيه تفكُّه وتمشّيه الحق متى ما طلب غريمُه الحق تمشّيه اياوه. والى جت الحق قِضَت، عاد فالج والا مفلوج. وهذا وجه هذا الكفال، يا قلت كفّلتك على حلالي تراوه بوجهك عند هالرجل هذا، هذي شْهَوه، على كيفك، كان تبي تَكْفلُه ما يخالف والا تعذّره ولا عليك مثلوم، ما تعيّر به. على ما قال وجه بلوى ووجه شهوه.

ولأهمية **الكفاله** في تنفيذ حكم القضاء، فلا بد للكفيل أن يكون شخصا مرموقا صاحب وجه، أي من الوجهاء وذوي الشأن في عشيرته وله من القوة والسطوة والهيبة ما يمكنه من إجبار مكفوله على الوفاء بوعوده وما يلتزم به. فالكفيل في حقيقة الأمر يودع جاهه، أي سمعته ومنزلته الاجتماعية وقيمته الاعتبارية، رهينة عند الخصم لضمان تقيد مكفوله بالإجراءات القضائية السليمة والإذعان لحكم القضاء والوفاء بما يترتب عليه جراء ذلك. ولو حدث أن أخل أي من الخصمين بالتزاماته تجاه الطرف الآخر أو اقترف جناية فيها خرق للضمانات والشروط المتفق عليها أو قصر أو ماطل في دفع ما تقرر في ذمته لخصمه فإن الطرف المتضرر يطالب الكفيل الذي ضمن خصمه بأن يجبر الخصم على الوفاء بالتزاماته ويخاطبه قائلا: **الله يعينك على اللي في وجهك**، وهذا ما يسمونه في عرفهم **تقويم صاحب الوجه**. وإن رأى من الكفيل تقاعسا أو مماطلة خاطبه بصيغة استفزازية كأن يقول: **أنا حارث نارك ومشهّدٍ جارك**. وإن لم يفد كل ذلك وقصر الكفيل عن أداء الحق الذي ضمنه يلجأ المتضرر إلى **السواد**، أي تسويد وجه الكفيل لتقصيره عن إرغام مكفوله على الوفاء بما التزم به. أما إن نجح الكفيل في تنفيذ التزاماته وعاقب المعتدي وحصل منه على حقوق الطرف الآخر أو قام بها نيابة عنه فإن صاحب الحق **يبيّض له**.

ويبدو أن **الكفاله** و**الوساقه** كانتا معروفتان منذ العصر الجاهلي كما تفيد المصادر في الحديث عن يوم النسار. وكان من أحداث ذلك اليوم أن أرض مضر أجدبت بينما أخصبت بلاد سعد والرباب من بني تميم. فأقبلت بنو عامر بن صعصعة ومن معهم من هوازن تطلب من بني سعد أن ترعى معهم في أرضهم. فقبلت بنو سعد وقالوا بعضهم لبعض: إنه ما اجتمع مثل عدِّتنا قط إلا كانت بينهم أحداث فليضمن رجل من هوازن ما كان فيهم وليضمن رجل من سعد والرباب ما كان فيهم(١). فكان الضامن لما كان في سعد والرباب الأهتم وهو سنان بن سمي بن خالد بن منقر بن عبيد بن الحارث. وكان الضامن عن هوازن قرة بن هبيرة بن عامر بن صعصعة. ثم إن رجلا من بني ضبة أغار على خيل لمالك بن سلمة بن قشير وغيّبها عند عوف بن عطية

(١) هذا يذكّرنا بما حدث في روضة الأديان حينما اجتمعت شمر وعنزه والظفير في روضة الأديان بعدما تعاهدوا وتكافلوا، وهي التي حدث فيها الخلاف بين مفوز التجغيف وماجد الحثربي.

التيمي. فلما فقد ذو الرقيبة خيله أقبل هو وقرة بن هبيرة إلى الأهتم يسألانه الوفاء بما ضمن. فسألهم: هل تعرفون من أخذها؟ فقالا: لا نعرف. قال اطلبوا واسألوا ونحن نطلب ونسأل فإن كان أصابها رجل من قومنا فأنا لها ضامن حتى أردها. ولما علم الأهتم أنها كانت مغيّبة عند عوف بن عطية التيمي سأله أن يعيدها ولما أنكر عوف أنها عنده قام الأهتم واحتبس إبله[١] حتى أقر بها (بياتي ١٩٨٧/٢: ٥٣٦-٩).

الوجه والحشم

لا أدل على أهمية وجه الإنسان من كثرة الأمثال والعبارات الشعبية والفصيحة المتعلقة به. جاء في تاج العروس "يطلق الوجه على الذات لأنه أشرف الأعضاء وموضع الحواس". فالوجه هو الموقع الذي تجتمع فيه الحواس، خصوصا العينان اللتان بهما نبصر والأنف الذي به نتنفس ونحيا والفم الذي به نتكلم ونعبّر". تأتي أهمية الوجه أولا من أنه أهم علامة على إنسانية الإنسان وما يميزه عن الحيوان، وثانيا لأنه هو عنوان الشخص الذي يحدد هويته بذاته ويميزه عن غيره من الأشخاص، فنحن نعرف الشخص من وجهه، كما في قولنا: **وجهٍ تَعَرَفُه ولا وجهٍ تنْكره**، بمعنى شخص تعرفه خير لك من شخص لا تعرفه. وإذا أردنا أن نعبر عن هوية الفرد ونشخصه أشرنا إلى وجهه كما في قولنا بالعامية عن فلان من الناس أنه **وجه سمح** بمعنى أنه بشوش ولين العريكة، وعلى العكس من ذلك قولنا: **وجهٍ وَدِر** أو **وجهٍ غَبَر** أو **وجهٍ كَلْح**، ونقصد بذلك أنه نزر قليل المروءة. وإذا أردنا من شخص مغادرة المكان ننهره ونقول: **ظف وجهك**. وغالبا ما توجه عبارات المدح أو القدح أو عبارات التكريم أو الإهانة إلى وجه الشخص بينما هي تعنيه هو وكأننا بذلك نختزل شخصيته وقيمته في وجهه، كأن نقول: **فلان وجهٍ مبارك** أو **الله يخسّ هكالوجه** أو قبّح الله وجهه أو كرّم الله وجهه. ولأهمية الوجه نجدهم في قضايا القصاص والتعويض عن الجروح يبالغون في فرض التعويضات على الجروح التي تصيب الوجه (Murray 1935: 235-6) .

والوجه يعكس العواطف والانفعالات والأحاسيس، كما في قولنا بالفصحى "انطلقت أساريره" للتعبير عن الفرح والسرور، أو "زمّ بأنفه" للتعبير عن الكبر، أو "احمرّت وجنتاه" للتعبير عن الخجل، أو قولنا في العامية **انعقد حجاجه** للتعبير عن الغضب أو **خرطم**، أي تهدلت براطمه، للتعبير عن الزعل. ونقول للإنسان المنافق أنه **ابو وجهين** وللشخص الذي لا يخجل **وجه ابن فهره** بمعنى أن وجهه مثل الفهر، أي الحجر، لا تتغير ملامحه ومعالمه ولا يبدو عليه الحياء والخجل إذا فعل أمورا مشينة، ومثله قولهم **وجهه ما يندّي** بمعنى لا يندى جبينه ولا ينضح بالعرق خجلا من سوءاته، ويقولون **وجهه مغسولٍ بمَرْقِهِ** أي بلغ حدا من الاتساخ بحيث لا يبين عليه أي عيوب أو مخازي إضافية. ومن أمثال العامة: **الوجه فِتر**، والفتر أقل من الشبر، وهو المسافة من

---

(١) أي وسق إبله.

طرف الإبهام إلى طرف السبابة إذا مُدّا، بمعنى أن مساحته ضيقة لا تتسع طياتها لإخفاء ما يدنس العرض ويخل بالشرف. وإذا أردنا من شخص أن يلزم الحياء نقول: استح على وجهك. وإذا أردنا أن ندعو على الشخص نقول: الله ياخذ وجهك. والبصق على الوجه أو صفعه من الإهانات التي لا تُغتفَر. وحينما يتعلق الأمر بكرامة الإنسان نتحدث عن حفظ ماء الوجه وعن إراقة ماء الوجه.

وكل جزء من أجزاء الوجه له رمزية وأهمية خاصة. فنحن نقسم بعيوننا وبها نفدي من نحب. وإذا أردت أن تبدي استعدادك لخدمة شخص آخر تقول: على خشمي ولو أردت أن ترغم شخصا على عمل ما تأمره به تقول له: فَركٍ على خشمك، وبالفصحى "رغما عن أنفك"، لأن الأنف هو الذي توضع به بُرة الرسن الذي يقاد بها الحيوان قسرا. وشعر الوجه بالذات له أهمية خاصة، وبالذات شعر الشارب واللحية، ومعلوم أن سر قوة شمشون الأسطوري في شعر وجهه. وأكبر إهانة توجه للشخص هي نتف لحيته أو شاربه أو حلقهما أو توجيه عبارات بذيئة لهما. ونمدح الرجل بأنه لحيةٍ غانمه ونسبه قائلين بأنه لحيةٍ عفنه. ويقول الرجل عن نسائه ومحارمه أنهن شعر وجهه، بمعنى أنه يحافظ على عرضهن مثلما يحافظ على شعر وجهه. ولو أنك أردت أن تلتزم بالقيام بمهمة صعبة تقول بهالشارب وتفتل شعر شاربك، عبارة عن العزم والتصميم. وتعبر عن رجائك الحار وتضرعك لشخص اخر بأن تلمس بطرف أصابعك شعر لحيته أو شاربه ثم تقبل أصابعك. ولو أردت أن تضع أي شيء في عهدة شخص ما أو أن تلزمه بتنفيذ أمر ما تقول له إن هذا الشيء في وجهك، بمعنى أنك ملزم معنويا بتنفيذه أو بالمحافظة عليه. وفي المجتمعات الأمية التي لا تعرف القراءة والكتابة يقوم المسح على الوجه واللحية مقام التوقيع والمصادقة على العقود والالتزام بما تم الاتفاق عليه من وعود وعهود. ويقولون: الوجه من الوجه أبيض كناية عن وفاء الشخص بالتزاماته تجاه شخص آخر وإخلاء مسؤوليته على أكمل وجه.

نظرا لأهمية الوجه اتخذ معنىً مجازيا يرمز لكل ما يتعلق بشرف الإنسان وهيبته وسمعته وصيته ومكانته ووزنه الاجتماعي. إنه يمثل الرصيد المعنوي والأخلاقي الذي يحدد قيمة الشخص ونباهة قدره وتقدير الناس لشخصه واحترامهم له. ومن هنا جاء قولنا عن الأشخاص المعتبرين الذين يحظون باحترام الناس وتقديرهم أنهم وجهاء المجتمع. لا شك أن الرصيد المعنوي والأخلاقي للإنسان يعتمد على استقامة الخلق والتحلي بصفات الوفاء والصدق والأمانة والتقيد بالأعراف القبلية وسلوم العرب. هذه الصفات ضرورية لكنها وحدها لا تكفي ليكون الإنسان وجيها، فلا بد لهذه القوة المعنوية من قوة مادية تسندها مثل الثروة التي تمكّن الإنسان من أن يكون كريما والشجاعة اللازمة للوقوف دائما مع الحق وكذلك العصبة القوية التي تقف مع الإنسان وتسانده عند الحاجة لتحمل مسؤولياته والوفاء بالتزاماته. من يفتقر إلى

هذه المقومات يفتقر إلى الوجاهة. ولذلك فإن وجه الرجل العادي ليس له من الوزن ما لوجه السيد والشيخ والفارس ومن في حكمهم من سراة القوم وأصحاب النفوذ. أما البخيل والجبان والكاذب والخائن والمنافق ومن لا يحترمون العادات والتقاليد ولا يقيمون وزنا للأعراف والسلوم فلا اعتبار لهم ولا أحد يحترمهم وليس لهم جاه، فهؤلاء مرذولون لا تقبل شهادتهم ولا تقدم لهم القهوة في مجالس الرجال. الوجه كرصيد معنوي وأخلاقي وكمقياس لمكانة الشخص ومركزه الاجتماعي يزيد وينقص بحسب استقامة خلق الإنسان وابتعاده عن المخازي وقدرته على تحمل مسؤولياته والوفاء بالتزاماته وتعهداته ومحافظته على الأعراف والسلوم، وكلما تهاون المرء في هذه الأمور كلما أراق ماء وجهه. لذا يبذل الإنسان كل ما في وسعه للحفاظ على وجهه، بل ولزيادة رصيده من الوجاهة.

في المجتمع القبلي، والذي يفتقر إلى سلطة تضطلع بمهمة حفظ الأمن وتطبيق القانون، يتخذ مفهوم الوجه أهمية خاصة كأداة من أدوات الضبط الاجتماعي وكمؤسسة أمن وقائية رادعة. فبدون هذه المؤسسة الاجتماعية يتعذر تطبيق القانون العرفي ولا يمكن للعدالة أن تأخذ مجراها. يقول أبو حسان إن الوجه "يكسب قرار القاضي البدوي عنصر الإلزام من خلال العمل على تنفيذه. فكثير من أحكام قضاة البدو كان من الصعب أن تشق طريقها إلى التنفيذ لولا وجود الوجه الذي يلزم كل طرف بتنفيذها من ناحية واحترامها من ناحية أخرى . . . فصاحب الوجه أشبه ما يكون بالسلطة التنفيذية، إذ يحرص بجميع تصرفاته على المحافظة على أمن المجتمع البدوي ودعم مؤسساته ورعاية أعرافه وتقاليده" (حسان ١٩٨٧:٢٢٥).

يبذل وجهاء القبائل كل جهد ممكن لحل الخلافات والنزاعات بين الخصوم عن طريق الصلح والتراضي، والبدو ميالون إلى الصلح والتسامح فيما بينهم. ولو تعذر الصلح بين الأطراف المتنازعة يقوم الكفلاء بتقديم الضمانات والكفالات اللازمة بأن يمتثل الطالب والمطلوب لحكم القضاء في حالة التقاضي أمام العوارف. وإخلال المكفول بالالتزامات التي ضمنها كفيله للطرف الآخر يعد إهدارا لوجه ذلك الكفيل وإحراجا له واحتقارا لمكانته وهيبته، أو كما يقولون قطّع وجهه، ومن يفعل ذلك يسمونه فسّار وجه. وجريمة تقطيع الوجه تعد من الجرائم الكبرى التي تشدد فيها العقوبة وتضاعف الغرامة ويضيع فيها حق المعتدي ويهدر إن كان له أي حق، لأن في ذلك استهتار بمؤسسة ومفهوم الوجه الذي يعد من أهم مؤسسات الضبط الاجتماعي في المجتمع القبلي التي تضمن حماية حياة الأفراد وحقوقهم وبدونها لا يمكن للقضاء القبلي أن يكون فعالا وبذلك يختل الأمن (عارف ٢٠٠٤: ٩٤، ٩٦–٨). ويقول العبادي "إن انهيار الوجه كرمز وقانون عرفي يعني فرط عقد المسبحة الاجتماعية، وتداعي الحد المقبول وبالتالي تلاشي العدالة" (عبادي ١٩٨٦: ٢٧٣). في حالة تقطيع الوجه،

يُعتبر الكفيل بحكم المعتدى عليه من مكفوله الذي داس هيبته ومرّغ سمعته في التراب، أو كما يقولون سهج وجهه الذي يرمز للعزة والمنعة وشوكة صاحبه وقوته. وهنا يلجأ الكفيل إما إلى القوة والثأر من مكفوله الذي قطّع وجهه، أي شوّه سمعته، أو إلى القضاء لإجبار مكفوله على الوفاء بما عليه من التزامات تجاه خصمه، وكذلك لغسل العار وتعويضه هو، أي الكفيل، عما لحق بسمعته من ضرر معنوي تجاه التصرف اللامسؤول لمكفوله. وإذا لم يدفع المكفول لخصمه ما عليه من التزامات مادية واضطر الكفيل أن يدفعها عنه بنفسه، فإن الكفيل في هذه الحالة يقوم بوساقة مال مكفوله عنوة حتى يسترد منه المبلغ الذي دفعه عنه لخصمه.

ويدخل ضمن نطاق تقطيع الوجه أي عمل أو قول ينتج عنه الإساءة إلى سمعة الشخص والاستخفاف بوقاره اهتزاز مكانته أو النيل من سمعته بالقذف أو السب أو إحراجه وإظهاره بمظهر الضعف وقلة الحيلة. كل ما يلتزم به الشخص ويقع في نطاق مسؤوليته أو في عهدته أو تحت حمايته أو كفالته فهو في وجهه، وأي تعد عليه أو خرق له يعتبر بمثابة تقطيع وجه ذلك الشخص وخدش كرامته وانتقاص مقامه والحط من قدره. فأي إهانة أو أذى أو ضرر يلحق بالضيف أو الجار هو تقطيع لوجه المضيف أو المجير وانتقاص لهيبته ومكانته وتعد على شرفه، وكذلك هي الحال بالنسبة للدخيل والجار والخوي والمنيع والعاني ومن في حكمهم. وقد تصل غرامة تقطيع الوجه في القضايا المهمة إلى ثمانين ناقة وضحاء، والنوق الوضح ترمز لغسل العار وتبييض الوجه بعدما ناله من السواد. والقضاة الذين يحكمون في قضايا تقطيع الوجه يسمّون **مناشد** أو **مْبَيّضة الوجيه**. وأحيانا لا يقبل صاحب الوجه أن يرفع شكاته ضد من قطع وجهه ويقاضيه عند المحاكم، بل لا يرضى إلا أن يقتص لنفسه بيده ويثأر لشرفه ويعاقب من قطع وجهه عقوبة بالغة القساوة ليثبت سطوته وقوته وأن تقطيع وجهه لم يكن ناتجا عن ضعف منه أو قلة حيلة، كم تبينه هاتان الحادثتان أحدهما رواها لي عبدالله ابن شيحان السبيعي وتقول:

ركبٍ من سبيع تصافقَوا مع ركبٍ من العجمان وكْسَروهم، السبعان كْسَرَوا العجمان. بعضهم افتك عمره وبعضهم ردوهم. ويلحق سلطان ابن جفيران وهم يمنعون فيهم ويمنع سلطان سعد المتلقّم، يمنعه على بندقه وياخذها وقال دوك غدفتي لى جاك احدٍ من سبيع قل انا منيع سلطان. والى مع السبعان واحدٍ يقال له العايذي قصيرٍ مع سبيع ويَنْدْسهِ حرقان ابن شويه، يوشيِه قال: عان ذباح ابوك، اذبحه. قال: وشلون اذبحه؟ مانعه سلطان! قال: اذبح ذباح ابوك لا رحم ابوك. ويطقّه الاه كاتله. يوم جا سلطان والى العايذي ذابحٍ منيعه. جا العايذي من جاه قال: انحش ترى سلطان يبي يذبحك. وينحاش العايذي، يجلي ما ادري وين جلى. خذى له مده، ابطا، ما ادرى وش خذى بمجلاوه مير هو ابطا. وقام يقصد المتلقم يثوّر ابن جفيران ان العايذي ذبح منيعك. الحاصل يوم اخذوا وينكس العايذي نكس على سبيع وينزل على رماح مع هل رماح. والجبور في الرمحيه. رماح والرمحيه ما من بعايد. دري سلطان ان العايذي رجع يم سبيع والى سبيع يبون يمدّون ومعهم العويمر، عجمي، رِفق مع

مديدهم يرفقهم عن العجمان الى وصلوا ديرتهم يم الحسا. قال سلطان لاخوٍ له اسمه برغش: شف، كان العايذي مد مع المديد فانا ابذبحه -سلطان مد مع المديد- وان كان هو قعد عند العرب ما مد فانت اذبحه، لا اجيك الا انت ذابحه، انت ما انتاب مادٍّ معنا. ويصير العايذي مع المديد. يوم اكتالوا من الحسا ورجعوا وهي تجيك خبرة الجبور تتلي خبرة العايذي اللي هو معهم. ومن الصدفه يميل شيل العايذي وينوّخ بعيره هو وخوياوه يبون يعدّلون شيل البعير. يوم ان خويا العايذي عدّلوا شيل خويهم وهم يروحون يركضون يبون يلحقون مسوقهم، ربعهم، وهو يَقْطِش وراهم لحاله، هالحين هو صار لحاله وراهم، على ساقة خوياوه. والى الجبور واصلينه وهو يطبّح عليه سلطان وهو يطعنه والى هو طايح. ويحول معه ابن عبلان الجبري ويطعنه بعد. العويمري، العجمي، رفقهم، مستانس على ذبحة الرجال اللي ذبح ابن عمه. قال العويمري:

يستاهل الجبري ثلاثين فنجال ... ومن الشحم يدعى على كل حايل
اثر بلاه البعد وانا احسبه ذال ... سلطان شوق منقضات الجدايل
يوم ابطى ما تقاضى ان هذاك جالي.
يستاهل البيضا معَ كل منزال ... سجّوا بها ياراكبين الرحايل
ما عاد خلّى راعي الكيل يكتال ... ولاَ طاع شور مكثّرين العذايل

قال عاد المتلقّم:

يامن له البيضا مقيل ومسراح ... من باب هجر الى قفارٍ وحايل
تبنى على جال الحفر هو ورماح ... وتبنى على روس العدم والنثايل
بيضا لسلطانٍ زبون التمدّاح ... هو وابن عبلانٍ غَدوا بالنفايل
ارلاد جبرٍ نازلة كل ضبّاح ... جمال التخوت ولاطمة كل عايل

والأخرى رواها لي حمد ابن شبيب السبيعي وتقول:

حمّاد ابن قذلان السهلي قاصر محمد ابن شبرين القحطاني، امير آل روق، قصيرٍ له ومعطيه حق القصره. ومرّهم بادي ابن خشيم امير المشاعله من قحطان في حَدى مغازيه وخَذى غنم السهلي ووكّلها الغزو اللي معه، كل خبرةٍ تعشّوا لهم على شاة. ابن شبرين كان غايب وبعد ما ألفى قال له قصيره السهلي: يابن شبرين ابن عمك بادي كلا غْنمي هو والغزو اللي معه. بغى ابن شبرين يْخَسَر غنم السهلي لكن السهلي عيّى وثوّر القحطاني بالقصيد.

ياحيسفا يافرقي اللي غدى بوق ... يرعى به ابن خشيم عشب المسايل
عز لله انك يابن شبرين مبيوق ... عيّوا على ذِمّك نجوس القبايل

الذمّه، الوجه. ركب ابن شبرين ونحر ابن خشيم. يوم نوّخ عليه: وش علومك يابن شبرين؟ قال: علومي جاي ابي غنم قصيري. قال: ما عندي لكم غنم انت وقصيرك. انتخى ابن شبرين قال: انا ابن روق. قال ابن خشيم: انقلع عن وجهي وراك ياسلح روق. لى مير ابن شبرين معه شليفا ما هيب جيده، رديّه، دجما. وهو يروح ينصى اللي يواليه من البلد وهو ينحر ذاك الحداد، قال: اذلق الشلفا، دجما، اذلقها وزد في الذلقه. والى هم موكّدين انهم ماشين كل خْبَر قحطان، كلٍّ على اميره، مادّينٍ الحاطه، حوطة بني تميم، يتوسّمون من الحاطه بالصفري يبون يكتالون منها تمر. يوم ذلق له الحداد الشلفا وجاهم والاهم معشّينٍ في ذاك الصيهد، كل جماعةٍ على اميرهم. والى هو موكّدٍ غريمه. ابن شبرين جماعته حاطّينٍ له شداد ومتراكيٍ عليه. وهو يعدي عليه وهو يعتزي وهو يسجه بالشلفا لى هي تخرفش بالحزم من ورا كبده، لهفُه على الكبد يا مطيّرةٍ شنق جنبه وقصبة ظْهَره لى هي تخرفش بالحزم وراه. وهو ينحاش،

يروح يدخل من خبرة لى خبره: دخلكم يآل فلان انا ذابح ابن خشيم في غنم قصيري. هالخبره اللي تواليه هذي يزبّنونه ويردّون الطلب عنه ويعدّونه للخبرة اللي وراهم، وذولاك بعد يردعون الطلب عنه ويعدونه للي وراهم. وعلى هالطريقه لين ظهر من يجي اربع خْبَر وهو يتشعبط راس ذاك الضلع. والطلب يدوّرونه بين الخبر يحسبونه عند حدى هالخبر الى هالحين. يوم وصل راس الضلع لى مير فتايل الحنشل تذعذع تقول الوحده مثل ذيل الجزبوع، حنشل يرصدون هالخبر يبون ياخذونهم. ياولد وش انت؟ قال: انا محمد ابن شبرين من آل روق وذابحٍ في وجهي واحدٍ من ذا العرب وراي واليوم انا زابنٍ الله ثم زابن ذا الضلع ما دريت انكم فيه وذا الحين قدني زابنكم. قالوا: اقبل الله يحييك، حنا بعد نبي نحوف ذا العرب. ويزبّنونه. يوم وصل العلم السهلي قال له ابيات

جليت عن وجــــهك عــــســــام الســــواد   واطفــيت ضــو مكبّــرين المصــاهيــر

يعني ان ابن خشيم رجال كريم.

هـذا جـــــزا للي يجــــــيكم عناد   شلفــا تلظّى حــاديتــهــا المســامـيــر

وبنيت لك بيـــــضـــــا على كل وادي   بيــضــا تبــوج بهــا البــيــوت الدواوير

ويعتبر تقطيع الوجه عار لا يمحوه في نظرهم إلا **سبع تصبيحات** أو **سبع هويات**، بمعنى أن يشن صاحب الوجه سبع غارات صباحية على من قطّع وجهه ويخرّب كل ما تقع عليه يده من ماله ولو تمكن منه قتله أو جدع أنفه أو أصابه إصابات بالغة (زكريا ١٩٨٣:٢٧١؛ عزاوي ١٩٣٧-١٩٥٦/١: ٤٢٥). وقد رأينا في حكاية سابقة نقلناها عن ابن بليهد كيف أن حمدان ابن مسعد أمير الدلابحه قطع أنف من تعدّى على ضيفه. ويسمون ثأر صاحب الوجه لتقطيع وجهه **حشم الوجه**، وهي مشتقة من الحشمة والكرامة والقدر لأنها تعيد للشخص الذي قُطعٌ وجهه ما افتقده من الحشمة والقدر والكرامة والوقار وترد له الاعتبار. والسالفة التالية التي رواها لي عايد الربوض تبين خطورة تقطيع الوجه:

عْلوم الدريبسي راعى الكْحَلا، الكْحَلا ذلولُه: علوم ياحامي الهجن// يا حوّلوا بالبواريدِ، من الدرابسه من الثْنيّان. علوم فارس وعنيد ومعروف، على وقت غريّب ابن معيقل. علوم عنيد وبُه وطْيِه شْوَيّ، وفيه بناخيٍ له يقال له هْطيلان تِقل انه رجّالٍ ضعيف وعلوم واطيٍ عليه وكنّه بَغى يطمع بْحَلالُه وهو حَيّ. يقول انت ما لك مارِثّه وانا مارثّك وطمع بحلالُه وحاول ياكل حلالُه وهو حي بصفة استصغار، يقول انا واليك ولا لك واليٍ غيري. قام هطيلان وادخل بعارينُه على منوّخ ابن قازي الربوض، قال: علوم عَوير ويبي يارثَن وانا حَيّ وحلالي ما ابيه ياكلُه. قال منوّخ: ياعلوم والله بناخيك ادخل بعارينُه عَلَيّ. قال: ادخل على الله لا تدْخل بعاريني عْني، هذا انا وريثه وانا ولي امرُه ولا لك به دعوى انت. قال: علّمتك عاد، كان لك به حق تمشي حق، الحق مفتوحٍ للجميع، وكان ما لك به حق فالبعارين بوجهي ما تجيْه. منوخ مربّعٍ مع بادية السلمان شمال النفود، يم الحزول، وعلوم الدريبسي بضواحي حايل حول الحْفير وقْنا، هو وابن عمه. قازي، ابو منوخ، فلاحٍ بالحفير والولد بْدوي. جا علوم وتحيّل بالشايب، ابوك يامنوّخ، قال: انت ما تفكّن من ولدك هاللي ادخل بعاريني عْني، ما له حق عَلَيّ، تعرّضن الشاشات والادخال والسوالف، وهذا عَواجةٍ بولدك والا وش دخّله بيني وبين بناخيّي. قال: من هو؟ قال: هطيلان، هطيلان ما له حق يدخله عْني، هطيلان لو يموت اليوم انا وريثه. قال: رح يالدريبسي كلْ هطيلان من راسه الى اذانه الله لا يَعَقْلِك انت وهطيلان معك، لا بالله ترانا

نافضينٍ عْنُه ولا هو بوجهنا. غار على هطيلان وخَذى بعارينُه ورَحَل من الحفير وفَضّ للسويد، زبَن عليهم . والى علوم مْعَروف، فارس وعنيد ويثني ورا الكسيره، ما هوب هويّن، ولكنه بالوقت اللي ما به مغازي يتضغّط جنوبه، حتى اللي حوله يِحسّ عليهم. نفَض عنه قازي قال ما هو بوجهنا. فرِح بهالكلمه وْخَذَه لكن خاف ان قازي والربضان اللي معه شمال انهم يتعكّضون على الوجه. قال انا مير ابتوسّع يم السويد، اصير عند السويد واشوف. الربضان دَرْيَوا انه نفَض قازي عنه ابوك وانه ما يِحق لقازي ينفض، ما ينفض الا مْعَقود الردن. قام ووصّى له، قال: يا جيتوا علوم ينْكس بعارين هطيلان عليه وانا ترون بِمّا اصبّحه والا امسِّيه، لأن ابوي ما يمون ينفض عنه، انا معقود الردن. هذاك الى بغى يدخل يْعَقد ردن هالواحد يقول تَرَن داخل بوجهك ويعقد ردْنُه. الدخالة اوّل عند البدو يَقْمز ويْعَقد ردنه وبالوقت التالي هذا يعقد طرف غِدْفتُه. هذا يعني سلومهم. قام وْوَصّى ودِري وهو عند السويد حول الشبيكه. ركِب منوّخ ومعه سبعه وعَدَى من الحزول على علوم الدريبسي عند السويد. ولا تمكّنه، كنّه غيِّب او انتبهت السويد وفْزَعوا على الربضان لأن هذا دخل عليهم. وقالوا كان الربضان يبون الحق حنّا نمشّي علوم لهم وان كان الربضان ما يبون الحق فلا يجون علوم وهو زابنٍ علينا. حوّلوا على البل وجوا البل عندَه راعيٍ لُه يقال لُه السعيره، ابن عم له وحوّلوا عليه وضْربوه وشْلقَوا خشمُه بْلُه عجرا، شْلقُه مطلّق ابن حويدي الربوض. وهجّت البل وشافوا الرجال طْلَعت عليهم وهجّوا وخلّوهن. يوم جا بالربيع وهي تربّع الناس وهي تِنْحَدر ويصير الربيع من حايل وشرق. وهم يحدّرون السويد وعلوم معهم. والى ما نْزلوا الشامات هاللي من عند زرود. ويدرون الربضان ويركبون عليهم سبعة آخرين عقيدهم منوخ. وهو يركب فْرسُه وينحاش علوم عن البل. وهم ياخذون البل، اباعر هطيلان واباعر علوم ويَدخْلون على ابن رمال. جَوا عند ابن رمال، قال ابن رمال: علوم دخل علي قَبْلكم هو هذا عندي ولكن نبيكم تَواجهون وتمشون الحق. قالوا: حنا ما نبي الحق. اثاري ابن رمال تحيّل بهم وخَذى بواريدهم من عند الركاب وكفّهن بالمحَرَم، قال منوخ: ما يخالف حنا نبيه يجي ونبي نْتَحاجّ عندك هالحين وحنا راضينك انت يابن رمال. قاموا الربضان متحيّلين يبون يطلعونه والى طلع يذبحونه. اثاري ابن رمال اخذ بواريدهم ويوم انتبهوا انهن وخْذَت بواريدهم قالوا: يابن رمال وقّف علوم لا يجينا. قال: ما تبون الحق؟ قالوا: ما نبي الحق. قال: ابن رمال اجل البل بوجهي واما اباعر علوم ترجع لعلوم لأن قانون العرب ابن عمك ما تاكل حلاله واما البل اللي بوجهكم انتم يالربضان خُوذُوَه. خَذوا البل. قال منوخ انا ما استريح كود اصبّحه سبع تصبيحات عن وجهي، ما تكفين اخذة البل. صار ثاني سنه هو وايّا ابن عمٍّ له راعيٍ له، الهنيدي من الدرابسه، راعيٍ لاباعره وهو معه وجاهم لهم واحد وعلّمهم قال: ترى هو هذا هو وايا راعيه عند اباعره بالمطَبّ الفلاني بهالظهرة شمال. وهم يركبون الربضان ويصبّحونه. يوم جَوا والاوه غازٍّ عباتُه متظلّلٍ به عن الشمس بهكالفيضة والبل رابضةٍ عندُه والفرس بحديدَه. هو داهيه. قالوا: شوفوا، نبي نتفرّق له على شان ما ينحاش. وانتم اثنين او ثلاثه يغيرون عليه والباقين يتفرّقون، هم سبعه. غاروا عليه غَصيبه وعايش وشايم ومطلّق. عايش بواردي. ضْربه حديهم بْلُه قناة وهو نيم، ما انتبه له الا يوم فاع وهو يضربه والى هو طايح. وعايش معه البارود وهو يرميه واخطته صارت بالعباة. وهو يشطّر يده، اخْطته البارود، وهو يشطّر يده قال: ياغصيبه، غصيبه ابن الغفيلي الربوض، اخو منوخ، معه سيف ومطلّق معه دبّوس، قال: ياغصيبه –وهو يرفع يدُه، يعرف القوانين هو، وهو يرفع يده– قال: ياغصيبه ادخلوا على الله هذي يدي واسلموا عمري. وهو يضربُه غصيبة مع يده من بين الصبعين ليا شالقةٍ يدُه شلَق الى ما عقّبت الكف على الذراع، شلق مع نصفَه. فْضَخوه، شلّقوا خشمُه، وسِّمَوا وجهُه،

وراحوا وخلّوه. قالوا حَقِّنا وتقاضينا. وسِمّيَوا الربضان معطّرة الوجه لأن الوجه يتعطّر بثلاث تصبيحات حسب قانون البادية. قصد عاد غازي ابن دهام الربوض قال:

ياعلوم ياحـمّـاي تالى الركـايب   شظّيت لك حـمل ثْقـالٍ عـراويه
ياعلوم مـا حـسّـبـتنا لك قـرايب   حنا الى عـصّى صَـعَـبْكم نْهَـدّيه
قطّعت لك وجـهٍ على غـيـر صـايب   وجـهٍ لنا ياعلوم صـعبٍ تِخِطْريه
تبي تْمَـشّـينا لعـوج الطلايب   مـا يِنْمَـشي حقٍّ على غـيـر داعـيـه
آخـذ حـشم وجـهي على غـيـر طايب   بِمْـصَـقّلٍ يا ضْـرِب به الكف يرمـيـه
جـيناك فـوق مـحـاضـيـات النهـايب   واقـفن بذودك يوم كـفّك تداويه
يمناك وش وقْـعَـه بكثـر القـضـايب   عن الشِّـمَم يابنت قـيـفي وحـاضـيـه
يازينة العـينين شـقـرا ذوايب   حِطّي حْـجـالٍ من ورا حـجـال ذَرّيه

ويقولون في أمثالهم: الوجه ما يركب على الوجه. أي أنك إذا كنت في وجه فلان من الناس فلا يحق لك أن تطلب وجه شخص آخر، كما لا يحق لأي شخص أن يقدم لك وجهه لأن ذلك يعد انتقاصا من قدر وجيهك وعدم ثقة بمكانته ومنزلته ومقدرته على حمايتك واسترداد حقك، فلا بد لك قبل أن تلجأ لوجه شخص آخر أن تعتذر من وجيهك وتطلب منه السماح لك بطلب وجه الشخص الآخر، بمعنى أنه لا يمكنك أن تطلب وجه شخصين مختلفين في وقت واحد لأن مثل هذا الإجراء أصلا قد يقود إلى الفوضى والغموض وتداخل المسؤوليات.

وعادة السواد والبياض أحد الآليات الفعالة التي تدفع صاحب الوجه إلى الحرص على الابتعاد عن كل ما يشوه سمعته ويهز مكانته. التبييض والتسويد يتم بأن ينشر صاحب الحق راية بيضاء أو سوداء في الموارد والأسواق وفي مواسم الحج وفي أماكن التجمع ويعلن المستفيد بأعلى صوته: **بيض الله وجه فلان** بينما يعلن المتضرر: **سوّد الله وجه فلان**. وهناك طرق أخرى للسواد والبياض منها نصب رجم مرتفع عند الموارد وعلى الطرق الرئيسية من الحجارة البيضاء أو السوداء، حسب مقتضى الحال، يضع عليه الشخص المتضرر وسم الرجل الذي يريد تسويد وجهه أو تبييضه. والرجل الذي يطال وجهه السواد بهذه الطريقة يقولون عنه **بيته مهزوز ورجمه مغزوز**. وقد يتم البياض أو السواد شعرا عن طريق قصائد المدح أو الهجاء. والبياض والسواد عادة قديمة عرفها العرب منذ عصر الجاهلية. يقول شوقي ضيف "كانوا يرفعون لمن يغدر منهم لواء في مجامعهم وأسواقهم حتى يُلحقوا به عار الأبد ويقولون في أمثالهم: إن لكل غدرة لواء. يقول الحادرة لصاحبته سميه: أسميُّ ويحك هل سمعت بغدرةٍ // رُفِع اللواء لنا بها في مجمعِ (ضيف ١٩٦٠: ٦٩). وإذا غدر الرجل بجاره أوقدوا نارا على أحد الأخشبين بمنى أيام الحج ونادوا: هذه غدرة فلان. وربما صنعوا للغادر تمثالا من طين ونصبوه ليراه الناس ويسألو من يكون.

وفي الحادثة التالية التي سجلها منديل الفهيد (١٩٨٥: ٥٢-٣) يسجل فرز الحافي العتيبي شكره وامتنانه لأمراء الجياشة من بني الحارث الذي أعادوا له إبله

المنهوبة علما بأنه لم يكن له أي حق عليهم ولا حجة:

نزل فرز الحافي العتيبي بجوار ناصر بن عاتق أمير الجياشية من بني الحارث وذات يوم ناول فرز فنجال القهوة لناصر وقال له مازحا: هذا الفنجال مجورة نياقي لو اخذوها قومك لزمك ان تردها ياناصر. وفعلا بعد مدة من رحيلهم عنهم أغاروا على أبله ونهبوها. فتذكر فرز فنجال المجورة القديم الذي ناوله ناصر وصمم أن يطلبهم رد إبله عليه لقاء ذلك الفنجال. فسخر منه قومه لأن حجته ضعيفة ولكن بني الحارث ردوا عليه نياقه إكراما له وإن كانت الأعراف لا تلزمهم بذلك، فقال يبيّض لهم:

ياروق ياللي للسوالف هجاجِ   ردّوا سلامي يم ذربين الايمان
ردّوا سلامي يم ناصر وناجي   ذوي سليم وما اخّر العود فطحان
ناصر لاهل عوص النجايب سراج   يروي شباة السيف حزّات الاكوان
أدّوا نياقي ما وراها مناجي   أدّوا عليّ العِرْب حلوات الالبان
بَعَد خذوها بالحزوم الزراج   قالوا كثيرَ الناس ما فيه عِقلان
جتني ولا فيها جوابٍ عَواجِ   وحيّاك ياعلمٍ من الراس قزحان
أهل بيوتٍ بيّنه ما تلاجي   يفرح بها اللي حدّه الليل جيعان
وان جا نهارٍ فيه غيم وعجاج   عاداتهم يثنون من دون الاظعان

الحق للقوة

في القبائل التي تعيش على حدود المناطق الريفية داخل حدود الدولة وفي نطاق هيمنتها كما في بلاد الشام وبلاد الرافدين وكما في اليمن والحجاز قديما نجد أن القانون العرفي يتخذ إجراءات متطورة ويتم تطبيقه بقدر من الصرامة والانضباط. يلاحظ أن اقتصاديات هذه القبائل شبه المستقرة في طريقها إلى التحول من اقتصاد رعوي مرتحل إلى اقتصاد زراعي مستقر ويبدأ الاتجاه نحو الاستثمار في الأراضي الزراعية والعقار بدلا من الماشية. الاستقرار والمساكن الثابتة تحد من إمكانية الانخلاع من قبيلة والالتحاق بأخرى أو الهرب واللجوء إلى قبيلة بعيدة في حالة الجرائم الخطيرة مثل القتل، كما أن الأموال الثابتة غير قابلة للوسق. الحد من الحركة وتقييد الحرية يجبر القبائل شبه المستقرة على احترام القانون ويدفعهم للجوء إلى القضاء والتقيد بأصول المرافعات القضائية وإلى الصلح والتوسط لحل الخلافات وإصلاح ذات البين بدلا من الثأر واللجوء للعنف. كما أن استخدام الكتابة يسهل إمكانية صياغة المواد القانونية وتسجيلها وتنظيمها وتوحيدها، إضافة إلى تدوين العقود والاتفاقيات. ويصبح هذا الشكل من التنظيم أكثر إلحاحا مع ظهور اقتصاد السوق ونشاط التبادلات التجارية والتعاملات النقدية.

ولكن كلما توغلنا في عمق الصحراء بين القبائل الرحّل الموغلة في البداوة والتي ليس لها علاقة بالحضر أو ارتباط بالدولة نجد أن طبيعة حياتها المرتحلة وانتشارها على مساحات واسعة ومتباعدة لا تسمح بتركيز السلطة في يد شيخ أو أمير وإنما هي موزعة بين جماعات الخمسة بحيث أن جماعة الخمسة تأخذ على عاتقها مسؤولية تفسير القانون وتطبيقه دون اللجوء إلى المحاكم أو الإجراءات القضائية.

هذا النمط الانقسامي التمفصلي segmentary من التنظيم القبلي ما هو إلا عبارة عن جماعات متقابلة تكاد تكون متقاربة في الحجم ومتكافئة في القوة. كل جماعة من هذه الجماعات، التي يكبر حجمها أو يصغر تبعا للصعود أو النزول على قُمع النسب الذي يستدق كلما صعدنا إلى أعلى ويتعرضن كلما نزلنا إلى أسفل، تحاول أن تحافظ على مركزها ورصيدها من القوة وتدفع تعديات الجماعات الأخرى وتجاوزاتها على حقوقها من خلال نزاعاتها وصراعاتها المستمرة معهم، الحربية منها والقضائية.

تحقيق العدالة بمفهومها الموضوعي المجرد يستلزم توفر شرطين أساسيين، أولهما فصل المسؤولية الفردية عن المسؤولية الجماعية وثانيهما وجود الدولة بما تمثله من سلطة مركزية مجردة تعلو على الأفراد ومنفصلة عنهم، وبما لها من مؤسسات رسمية قادرة على فرض القانون وتطبيقه بالقوة القاهرة. أما في القانون العرفي فإن الأشخاص المعنيين بصفتهم الاعتبارية هم الذي يناط بهم مسؤولية رفع القضايا إلى المحاكم العرفية حسب اختيارهم ورغبتهم أو حسب قدرة المدعي على إجبار المدعى عليه على الانصياع للعدالة وحكم القانون وفق ممارسات عرفية ومؤسسات غير رسمية لا تملك من القوة ما تستطيع به أن تجبر الناس على مراعاة القوانين والالتزام بها. لذا فإن القضاء العرفي لا يضمن بالضرورة تحقيق العدالة؛ لأن القوي فقط هو الذي يحصل على حقه ويحافظ عليه من تعديات الآخرين. صاحب الحق الذي لا يملك القوة لن يحصل على حقه حتى لو كانت حججه قوية وكَسَب القضية في المحاكم، تقول ظاهرة الشرارية **الحق ظلما والمصقّل دليله** ويقول الآخر: **الحق يبرى للسيوف القواطيع**، ويقول الآخر:

من لا يَعَدْل الحق بيشذرة السيف بيته هديم وفوقه الحق مال

هنا يصبح استعراض القوة عاملا حاسما في كسب القضايا القانونية حيث لا يوجد سلطة عليا مطلقة ومجردة تعلو على الأفراد كسلطة الدولة التي تحرص على تحقيق العدالة بصورة نزيهة وحيادية وموضوعية ولا ترضى بخلاف ذلك ولا تتهاون فيه. مفهوم السلطة العشائرية مفهوم متدرج يبدأ من سلطة الأب على أبنائه مرورا بشيوخ العشائر وانتهاء بشيخ العموم، وهي سلطة أخلاقية تستمد شرعيتها من صلة القرابة لكنها غالبا ما تفتقر إلى القوة المادية التي تمكن الشيخ من فرض إرادته، أو حتى فرض القانون العام إلا في الحدود الدنيا، لأن القانون العشائري قانون خاص أكثر منه قانون عام. لذا فإنه ليس من مهام الشيخ القصاص وفرض تنفيذ الأحكام القضائية إن لم يكن طرفا فيها بصفته الشخصية، فهذه مسؤولية أصحاب الحق أن يحصلوا على حقهم من غريمهم بعد صدور الحكم، وهذا يحدده عاملان؛ قوتهم ورغبة الطرف الآخر في تسوية الأمور. فليس من صلاحيات السلطة

السياسية، حسب المفهوم العشائري، تنفيذ أحكام القانون، فذلك من اختصاص قرابة المجني عليه، لأن صلة قرابتهم مع المجني عليه تمنحهم الحق في القصاص. ولو أن شيخ القبيلة حاول أن يفرض القانون على الطرف المدان لاعتُبر ذلك تعد منه لا مبرر له ويجعله عرضة للثأر من أقرباء المدان لأنه ليس طرفا في القضية ولا تربطه بصاحب الحق قرابة يستمد منها شرعية عمله.

تشكلت بذرة الأعراف البدوية في ظل تنظيم قبلي هش كوسيلة للتكيف مع بيئة الصحراء القاسية المتقلبة مع ما تفرضه من تنافس حاد على مواردها الشحيحة. في ظل هذه الظروف الصعبة لا يستطيع العيش عيشة كريمة مرفوع الرأس إلا الشديد القوي القادر على الصبر والتحمل. القوة والمثابرة والصبر والإصرار والعناد قيم يقدسها البدو، وبالمقابل نجدهم يأنفون من الضعف والتخاذل والتهاون. الثقافة البدوية مسكونة بهاجس القوة للتغلب على تحديات الحياة في الصحراء. حكايات البدو وأشعارهم مليئة بالإشارات إلى أنهم يحترمون القوة وأن الحق للقوة. ولتوضيح هذه الفكرة والتأكيد عليها نجدهم يستعيرون مجازاتهم من محيط الصحراء الطبيعي. فالرجل القوي الذي يخافه الناس ويحترمونه يشبهونه بالحيوانات المفترسة والطيور الجارحة مثل الذئب والنمر والصقر والعقاب. أما الرجل الضعيف فيشبهونه بالطرائد مثل الحبارى والأرنب أو يشبهونه بالرخم والضباع والثعالب وغيرها من الحيوانات التي تعيش على الجيف وفضلات ما تصيده المفترسات. الضعيف في الصحراء يصبح فريسة للأقوى لأن "**اللي يْتَحَلْوى الناس ما يرحمونه**" ولأن "**الناس ما ترحم دجاج على بيض**". يقول حميدان الشويعر في مقارنته بين القوي والضعيف:

الارنب ترقد ما توذي	**ولا شفت الناس تْخلّيها**
والسبع الموذي ما يرقد	**وْلا يوطا بارضٍ هو فيها**
خوفٍ من خبطه بكفوفه	**كلٍّ يبعد مناحيها**

ويقول يزيد بن الخذّاق الشنِّيّ مهددا النعمان بن المنذر ويفخر بقومه واستعصائهم على من يبغيهم الذل والخسف:

أحَسِبتنا لحما على وضم	**أم خلتنا في البأس لا نجدي**

العيش في الصحراء امتحان صعب لا يتجاوزه إلا الرجل الصلب صعب المراس. من يتساهل في الدفاع عن حقوقه سوف يأمن الآخرون جانبه ويتجرؤون عليه ويسلبونه حقه بالقوة، فهذه هي شريعة الحياة في الصحراء. وينعتون مثل هذا الشخص بأنه هتمه ، والهتمة قطعة السكر لذيذة الطعم التي تذوب سريعا في الفم ولا تحتاج إلى أي جهد لمضغها. لذلك يحرص الرجل على أن يدافع عن حقه وإذا لم يستطع أن يحصل عليه بالطرق القانونية فإنه ينتزعه من خصمه بالقوة وحد السيف. يقول زهير بن أبي سلمى:

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه يهدّم ومن لا يظلم الناسَ يُظلَمِ

ويقول عمرو بن برّاقة الهمداني:

متى تجمع القلب الذكي وصارمٍ وأنفا حميّا تجتنبك المظالم

والحكاية التالية والتي سجلتها من عدد من الرواة هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى القصة الواقعية التاريخية لكنها توضح لنا احترام البدو للرجل الذي يتشبث بحقه ولا يفرط فيه:

الخْرصه هكالحين اميرهم ابن حصن، نازلٍ على سهْلة التيم. قال: من هو اكرم شمر؟ قالوا: الصيلوان راعي موقق، غْفيلي. قال: من هو اقصاهم على السالفه، على حقُّه؟ ما يتساهل بحقُّه، ياخذ حقُّه وافي. قالوا: رشيد ابن رخيص. قال: يالله يالخرصه تَرُونا غزو. وهي تركب معه الناس ويمدّون غزو. قال: ترانا نبي نَخَطر الصيلوان ما حنّاب متفرّقين، نبي مناخة الصيلوان. وينوخون بموقق ويَخَطرون الصيلوان. هي استمحان غزوته. يا مير هكالوقت قصْف، الناس هكالحين ضْعوف ما من صمايل. وهم ينوّخون، جَمْعَة كبيره. ويجيب المعاويد ويذبحهن. قال: انتم ياهل موقق نبي معونتكم لنا بالقدور والحريم يطبخن. ودلّن يطحَنن الحريم طحين ويذبح معيده الصيلوان وغنيمه ويكرمهم. يوم طْبخوا الضيفة واللحم وهو يْمَشْتر هالصحون بالسوق وهو يقلّطهم. يوم قلّط الصحون قال: قوموا سمّوا على عشاكم. يوم قْلطَوا يا مار خَطاة الواحد هالصحن ما عليه الا رجل والا رجلين. يقولون صحن ما عليه الا رجل قال: يالربع انا دوّروا لي احد يواكلن. قال: والله عاد قْصرت مروّة خوياك، بْركتهم قْصرت عنك، هذا من قل ربعك. يقوله الصيلوان. قال خلاص لقيت الصحيح السالفة هذي اللي ذْكر ان الصيلوان أكرم ما بنجد لقيته صحيح. تضيّفوا وامرحوا يوم جا الصبح من باكر وتمر ومثله وزهّبهم، امل مزاهبهم ومدُّوا. يوم مَدُّوا، قال: والله اننا هَقْوة ان هالعرب اللي حنا غازين عليهم -يبي يغزي على عنزه اول اهل العْصام- هقوة انهم والله انهم استنذروا بنا لكن حنا نبي ننكف ونبي يما نبْرد. وهو ما هو صاق. يوم جا قاع الصير من عند الحميرا اللي بْشنَق قاع الصير والى هذا طْلاس ولد رشيد مع شياهه. هكالغنم وشّي؟ قالوا: هذي غنم ابن رخيص. يا مار مَعَه ولد لُه جذع اسمه طْلاس، ولد لرشيد ابن رخيص. قال: وين هلَك ياليد؟ قال: والله هذولاك هلي، مير جاي يمينكم يم العرب وتغدّوا والله محيّيكم. قال: والله ما حناب عادلين ندوّر لنا ابّار لاصق له بشطب ضلع لكن يالله ياعْيال خوذوا لنا غَداكم اليوم. قال: انهجوا يافلان وفلان انهجوا هاتوا لنا ذبيحة من الغنم نتغدّى عليَه. وانحروا الغنم وهم ياخذون هكالعنز. قال: الذبيحة خلوه عند اهلنا، جايّ من دونكم، انحَروا خوياكم وروّحوا يم اهلنا وتاكلونَه عند اهلنا. يقوله الجذع. قالوا: ما حنا ناهجين ندور لنا ضبٍّ بله جحر، هم بْلحيظ الضلع، بجال الضلع. يعني استمحان. وهم ياخذون هكالعنز، يقولون انهم اخذوا جْذعه، وهم يجونك، وهم ينهجون. يوم جا طلاس يم ابوه قال: والله يبه جونن لي جَمْعَة، قومٍ اليوم يقولون اميرهم ابن حصن واخذوا حدى معزاي، خَذَوا عنز وجْذعه ضواين. قال: ايه هذا عمل الرجل اللي ما يَعَزْم الرجال ياخذون ذبيحتهم، ليه ما عزمتهم؟ قال: والله يايبه عزمتهم. قال: وش قالوا؟ قال: هذا وما قالوا لي، يقولون ما حناب مدوّرين لنا ضب بله جحر. قال: لا بالله ياولدي يا صار عزمتهم لا بالله ما لهم حق عليك. وهو يوم جا تالي هالليل وخذ زانتُه وهو لك يسري على رجليه، أخذ شلفاوه وجاك سالٍّ شلفاوه متّبعهم. ليا مار هم على التيّم، التيّم ما هو عنهم بعيد. يوم جا الضحى من باكر الى

مار هو يطلع عليهم. يوم انه اقبل يا هذي العرب، الدِّبَش على الما ومعهن نياق ابن حِصنِ والى والله العرب غياب. جا له رجّال قال: من هو هكالبيت؟ قال: هذاك بيت آل راجح. آل راجح سبع اخوه، رْجال طيبين ولهم فْعول طيبه. يوم جاهم قال: وين اباعر ابن حِصنِ؟ قالوا: هذي اباعر ابن حِصن على المالحه. المالحة بالتيم. البل العشاير شاربة ومبرّكه ويَصْبِحون تالي البل. وهو يتجشّم العشاير واضرب هكالناقه بالشاكلة يا جْعَرْته، اضرب الاخرى يا جْعَرْته، اضرب الثالثة يا جْعَرْته، ثلاث ابا الثواري عنزي، منهن الحريدا وظيره، اباعر ابن حِصنِ. وهو يجيك منحاش وهو يزبن على بيت آل راجح. فوعوا عليه يالرجال. اطْرحوا الرجال اطرحوا الرجال. يقول البيت به هكالحريم قالت وحدة منهن: فارقنا وراك –مرة لحدى العيال– والى هكالوحدة يوم فاعت: يارجال ثروكم تخبرون آل راجح قفوكم. جا وزبن على بيت آل راجح يوم اقبل على البيت وهم ينكسون اللي يطردونه وهو يزبن. يوم قَفّوا الرجال وهي تنحر ماقفهم وهي تكوّم هكالكومه على ماقفهم. يا هذولا آل راجح، يا هم ثلاثة اخوه آل راجح. يوم جَوا على خيلهم وهي تسهّل البيت من قدّام. يامره ابني البيت، وش بَلاك مسهّلته؟ إشارة تقصير حق بهم. يامره ابني البيت. قالت: كان له رجال يبنونه، الرجال اللي يبغون يفضى دخيلهم. قالوا: ابنيه. قالت: ما ابنيه، الرجال اللي بغى يوخذ دخيلهم من بيتهم هم يبنونه والا بكيفهم. هكالوقت طواغيت، قانون عرب. جوا الطاغوت قال: وش حقّكم يال راجح؟ قال: الحق ايقف عند راس الطنب واقرط الدبوس. ان لحق ماقف الخيل فهو رْجِم وجهك وان كان الدبوس قِصَر وهو ما هو بوجهك. يقول وهم ياقفون عند راس الطنب ويشوحون الدبوس يا والله يوم قصر. والله الرجال نْهَجت ويوم نهجت وتدلّي تَجْزِر النياق وتقطّعهن، اللى ذابحٍ ثلاث نياق عن العنز. ذْبَحوهن وكرّموا للعرب، والى هذا العزّام جايهم. قالوا: يارجل اركب الجمل هذا هات لنا حقنا. يقولونه آل راجح لابن رخيص. يقول واركب الجمل وانحرهم يقول وخوذوا الظهر وحطّوه على الجمل وهاتوه لآل راجح، الظهر حق لهم. يوم جا مسيّان قالوا: توكل على الله يابن رخيص توكل على الله يم فِداعتك نبي نتعشى منه. قال: والله ما انا ناهج. قالوا: تمشي معنا وتاكل من فِداعتك. يقولونه آل راجح معازيبه. وانهج معهم واقلط على ما قيل. والله يوم قضوا وهم يجونك مروّحين ما لحيةٍ قالت للحيةٍ شين. ويوم جا بالليل قال: والله عاد انتم هالحين لا قصّرتوا وانا خذيت حقي واليوم انا ابسري. قالوا: والله ما تمشي ليا ما يجي الضحى باكر، ليا تغديت وطاب خاطرك وقضيت تمشي، بيان كل يشوفك، يا جا الضحى كود تِمَثْناهم الرجال وهم ببيوتهم. والله يوم جا الضحى وتغدوا وهو لك يمشي والله وهو يتمثناهم بالبيوت. يوم تمثناهم قال: اسالكم بالله مسوله –يا مير هكالوقت الرجال ما تقوى تحلف بالله– أسالكم بالله مسوله يامن ذاق يامن خبر من الجذعة شين؟ يا من ذاق لحم عنزي فهو يذكر الله ياشمر؟ قالوا: ياحي ذكر الله. قال ابن غراب من الخرصه: ولّ غلغلك الشر اللي يغلغلك –اللي جابت غلغول هالحين، صْفقَت عليهم، يعني ان بهم قِصا شويّ– ول غلغلك الشر اللي يغلغلك ألين اني لْغِف لي لي ذراع والله ما ادري هو من جن والا من انس. قال: ثْبّته يابن غراب والا تَرَن بظهرك والا نجّحه. قال: تروكم شهود ياشمر. قالوا: وش تشهّدنا عليه جَلي ما انت مذبّحٍ اباعر ابن حِصنِ؟ قال: انت ما ذِبَحت لك شين، ذْراع عنزي ما يْغَدي هاللي انت اكلت.

يوم جا القيض والى ابن غراب ما نَجّحه وينزلون بقفار بْلَه حوطه يوم نْزلوا بقفار وينقز، يجي مع البل يَدْغَره والى الكحيلة عنده، فرس ابن غراب، وهو يَزِنْدَه والى رْيتَه توزّغ وراه. اضرب الفرس الى مير يوم ضرب الكحيلة، يقولون تْحَلِب، واضربه بالزانة يقول يا مير تطلع من وراه، ليا تجدع هكالمهره. اشْتِل الشلفا اشتْلَه وهي تْعَسرٍّ. فُوعوا عليه وهو ينحاش وهو ينقز

على الجدار قال: يابن غراب؟ قال: آه. قال: اصخ عن شلفاي وازعَجَه جاي والله ان جا شلفاي شي انه بعمرك، قال: زانتي والله ان تعَرّضه شين مقضاته راسك. وصَخا ابن غراب عن شلفاوه. فكّوا الزانة ويركّبونه ويزيّنونه وهم يزعجونَه لُه. لكن انه قصد رِشيد قصيده شاهد للسالفه لكننا ما نْقَوّمَه. ياخي ما ادري وشو يقول بس انه يقول:

شـــيـــاهنا ياطلاس غـــوالي لحـــيلهن	ورْخـــاص ليـــا قـــيل الضـــيـــوف تبِـيت
تاه علي ابن حِـصِنِ تيــهـــةٍ جِـــرهديه	واســـقـــان من مـــر الشـــرا وطنيت
وذبحت صـــبـــحـــا والحـــريدا وضــيـــره	واشكي لك ياطيـــر الفـــلاح عْـــديت
يا اخـــذت حـــقي من عِـــيّـــان زوبع	يا جـــا يومي مـــا وراه حـــيـــيت
يـاوي دخـــــيلٍ يـادخـــــيل آل راجح	مـــا يمشي الا الضـــحى وبالليل يبـيت

الرجل الوحيد أو الذي ينتمي إلى جماعة ضعيفة سيجد أنه من الصعب عليه أن يدافع عن حقه ضد الغزاة والمعتدين أو حتى أن يحصل على العدالة في المحاكم وعند القضاة. يقول قراد بن عباد:

إذا المرء لم يغـــضب له حين يغـــضب	**فـوارس إن قـال اركـبـوا الموت يركـبـوا**
ولم يحـــبُـــه بـالنصـــر قـــوم أعـــزّة	**مـــقـــاحـــيم في الأمـــر الذي يُتَـــهـــيّب**
تهـــضّـــمـــه أدنى العـــدو ولم يزل	**وإن كـــان عِـــضّـــا بـالظلامـــة يُضـــرَب**

ومثله قول قريط بن أُنيف التميمي من بلعنبر يهجو قومه الذين لم يهبوا معه لاسترداد إبله من الغزاة ويمدح قبيلة مازن الذين استنجدهم فأنجدوه:

لو كنت من مـــازنٍ لم تَســـتـــبِح إبلي	**بنو اللقـــيطة من ذُهل بن شـــيـــبـــانا**
قـــومٌ إذا الشـــر أبدى ناجـــذيه لهم	**قـــامـــوا إليـــه زرافـــات ووحـــدانا**
لا يســـــألون أخـــاهم حين يندبهم	**في النائبـــات على مـــا قـــال برهانا**
لكن قـــومي وإن كـــانوا ذوي حـــسب	**ليـــســـوا من الشـــر في شيء وإن هانا**
يجـــزون من ظلم أهل الظلم مـــغـــفـــرة	**ومن إســـاءة أهل الســـوء إحـــســـانا**
كـــأن ربك لم يخلق لخـــشـــيـــتـــه	**ســـواهم من جـــمـــيع الناس إنســـانا**

لا يمكن للفرد أن يعيش وحيدا في الصحراء إذ لا توجد مؤسسات تقدم له الأمن والحماية عدا المؤسسة القرابية الممتدة والمتمثلة في جماعة الخمسة. العلاقة التي تربط بين أفراد الخمسة علاقة شبه مقدسة. ولا أدل على قوتها من أنهم مهما بلغت حدة الخلافات فيما بينهم، حتى ولو وصلت إلى درجة القتل، فإنهم لا يسمحون لأحد من خارج الخمسة أن يتعدى عليهم ولا تصل بهم القطيعة إلى درجة التنصل من مسؤولية الحماية المشتركة. والقصة التالية التي نقلتها من بجاد بن لهاب الجش بتصرف (جش ١٩٨٣: ١٢٣-٦) توضح لنا أن ابن العم حتى لو كان يطلب ابن عمه بثأر فإنه لا يتهاون به للآخرين:

حدثت خلافات بين جماعة الجشوش من بني عبدالله من مطير فرقت فيما بينهم وأدت إلى تشتتهم وضعف شوكتهم. وكان السبب في ذلك أن أحد رجالهم ويدعى مبرك قتل ابن عمه ثم نزح لاجئا عند البياشة من قبيلة عتيبة خوفا من رزيق، ابن عم المقتول الذي لم يدّخر جهدا للثأر من ابن عمه. وعندما أراد البياشة أن "يمدّون" لجلب الطعام والميرة وكانت طريقهم تجتاز ديار الجشوش بحثوا لهم عن رفيق لحمايتهم من تعديات الجشوش

فاصطحبوا مبرك ليقوم بدور الخوي. ولما وصلت القافلة إلى ريع بني عبدالله قام مبرك حسب العادات المتبعة ونادى بأعلى صوته ليعلن لكل من يسمع بأن القافلة تحت حمايته وفي خفارته. وكان قريبا من الريع ركب من الغزاة من قبيلة الشلالحة من بني عبدالله بقيادة العقيدين صالح الذهيبي ومحمد الرقابي. فلما سمعوا النداء وعلموا أن القافلة تحت حماية مبرك المطلوب بشخصه من بني عمه ظنوا أن ليس له من يحميه فعزموا على قتله وأخذ الحملة بكل ما فيها لاعتقادهم بأن لا أحد سيطالبهم بهذا الجرم لأن مبرك كان في نظر الجشوش وغيرهم من بني عبدالله شخص هارب من الثأر ومطلوب بذاته للقصاص. ولما وصلت الأخبار إلى جماعة مبرك ثارت ثائرتهم لهذا التعدي الذي اعتبروه استهانة بهم، حتى وإن كان المقتول المخفور مطلوب لهم بدمه، فعزموا على الانتقام من الشلالحة. فقام زريق الذي كان بالأمس يبحث عن مبرك لقتله ثأرا لابن عمه فوحد بين جماعته ورص صفوفهم وحرضهم على الثأر من الشلالحة وألا يتركوا دم مبرك يذهب هدرا. وكان أول ما فعلوه هو إنقاذ وجه ابن عمهم المقتول بأن فاوضوا الشلالحة على استرجاع القافلة المنهوبة وردها إلى البياشة. وبعد مدة ثوّر غزو كبير من بني عبدالله يضم أخلاطا منهم بقيادة العديد من عقدائهم المشهورين. وكان من ضمن الغزاة زريق الجشي وكذلك العقيد صالح الذهيبي الذي قتل مبرك الجشي. فلما رآه زريق اخترق الصفوف وتقدم إليه وقتله أمام الجموع ثأرا بابن عمه مبرك. وبعد مدة ظفر زريق بشخص يدعى زرنيخ وإبنه وكانا ضمن غزو الشلالحة الذين قتلوا مبرك ونهبوا القافلة فقتلهما. وبعد فترة أقيم حفل كبير في مضارب بني عزيز ضم أخلاط من بني عبدالله وحضر إلى الحفل زريق الجشي متسلحا بخنجره. وبدأ الحفل بشعر القلطة وكان أحد الشعراء قد شاهد زريق متسلحا بخنجر مسنونة ورأى الشر في عينيه فقال الشاعر مرتجلا:

زْريق يدرعها المسَنّ   واشوف عينه بالقتال

فأجابه أحد شعراء الشلالحة:

كلٍّ يجهّز له كفن   ما ادري تجي بايّات حال

وكان من ضمن الحضور في الحفل محمد الرقابي الذي سبق القول أنه من ضمن الغزو الذين قتلوا مبرك وخفروا ذمته ونهبوا القافلة التي كانت في وجهه، فلما رآه زريق أرداه بطعنة قاتلة من خنجره. وبعد مدة ظفر الشلالحة برجل من الجشوش فقتلوه ويسمى حميد بن فواز الجشّي. عند هذا الحد قرر وجهاء بني عبدالله التدخل ووضع نهاية لهذه المشكلة عن طريق الصلح ودفع الديات. بعد هذه الأحداث قرر الجشوش الرحيل من الحجاز إلى نجد. وبعدما وصلوا نجد نقل لهم الرواة قصيدة لأحد شعراء الشلالحة يرثي فيها جماعته الذين قتلهم زريق ويذكر الجشوش برجلهم حميد بن فواز الذي قتله الشلالحة. تقول القصيدة:

ياراكبٍ حرٍّ من الشام مجناه   يلفي زريق من الدفينه وغادي
يالعين لا تبكين حيٍّ فديناه   بحميد حامي مقرعات التوادي
الجش حنا من دياره طردناه   ونخيلهم ضاعت نهار الجداد

فأجابه هندي بن شتيان الجشي:

ياراكبٍ حمرا من الهجن معفاه   تبهج فواد اللي يمسّ الشدادِ
حمرا تشيل الني والكور تزهاه   ومْخطّرٍ عنها الجمل بالهدادَ

مخطر عنها الجمل: يطرد عنها الجمل حتى لا يضربها وتلقح فتصبح غير صالحة للركوب والأسفار.

ياللي تقول حميد حنا فديناه   وزدنا وحطّينا لراسه وساد
ياللي تريد الحق حنا لقيناه   مبدا الفرج تراه ضرب الهنادي

وهذه حكاية أخرى على نفس المنوال رواها لي غالب الجنفاوي وخلف الجنفاوي:

هذي سالفة صارت قبل حكم الرشيد، لها هالحين خمس جدود منّا هالحين. صارت على واحدٍ من عمّاننا الاولين اسمه عقيل بن علي الجنفاوي وابن عمه فرحان، اثنينهم من الجَنْفا من الجحيش من الاسلم. صار بينهم هوشه، عقيل وبني عمه، الشيطان حريص والاسباب تْحَصل. عقيل ضرب حديهم واطلبوه، لحْقوه لأنهم متكاثرين روحهم ومتزاودين روحهم، ثلاثةٍ هم، عيال اثنين وابوهم، يبون يتثارون للضربه. هو رجلٍ بْواردي وْوَلَدٍ دون روحُه، شَرْوَى هالوجيه، هو معُه بارود فتيل. قال: يَمّكُم يارجاجيل، انا لا انا مْقَضّبكم نفسي لكن ترن اذبحكم دون عمري. قالوا: مير انطح عن روحك، حنا وصلناك. واضرب واحد واذبحه واضرب الثاني والى هو كاسرٍ رجله واضرب الثالث يا هو مْصَوّبُه. عَثَر الثلاثه كلهم. وهو يمرّ العرب قال: شوفوا فلان وعياله جونَن بهكالمحل وبلَون دون عمري لكن روحوا الحي انقذوه والميت ادفنوه. يقول يا مير عقيل خواله الغْيثه وجَلَى مع خواله، خالُه دْريعان اذان الذيب. حَموه خوالُه. بعد ذلك حجّوا وحج معهم، انت ياعقيل. حجّوا وحج معهم. وْدري فرحان انُّه حجاج. قال انا ابَتْبَعهم اغدي يتَهيّا لي بُه فرصه، لأن الحجيج يصير بهم غفله وبعضهم يشت عن بعض، غدي يتهيّا لي به فرصه. يوم انهم نْزَلوا بمكة ونْزَلوا بالعدل هكالليلة شيف فرحان. يوم شيف وتعالموا به الغْيثَة يقولون انهم اجتمَعَوا الغيثة وصكّوا على عقيل، يقولون انهم خمس وعشرين. قالوا جماعة فرحان: يافرحان عَقيل دري بك واستحَذَر والغيثة نْقَلَوا حذرهم وان جيتهم ذْبَحوك والحَقوك اخوك، لكن حج، اجعل تاليه حجّةٍ للّه، اغدي الله سبحانُه وتعالى يجلي هالامر. وحَج، عاد العقايد الله اللي يَعْلَم بَه، لكن حج. بعد ما حج ياطويل العمر وجَوا من عرفه الى هو مْصَخّن، انت يافرحان. ودَرْيَوا انه مصخّن. يوم انّه قضى حجهم وودَعَوا مشَوا. هم على جيش هكالوقت وودَعَوا ومشوا. يوم مشوا وعَشَّوا على بركة ركْبه. اثري الصخنة اللي جتُه ثَرْيَه جْدري، والجدري هكالوقت يْخَرّع الناس، يرحلون ويخَلّون رجّالهم على المراح. يوم اصبَحَوا يا هو نافْر ومجْدور، وهم يركضون خْوَياوه، عاد خوياوه انا ما ادري من هم، وهم يركضون خوياوه ويعنّون عليه هكالعنّه. قالوا: والله يافرحان ما لنا بك الحيله، كلنا غزلانٍ والله ما طبِّنا الجدري واليوم ربنا وربك الله، اللي ما جاوه الجدري يسمونه غزال. وهم يركبون ويخلُّونُه، يعنّون عليه هكالعنّة وهم يركبون ويخلونه. وهكاليوم، يقولون انه يوم ما به مغَدّى، يوم جا العصر وهم يحطّونُه مغدّىً مْعَشّى. يا مير عقيل ولد خفيف وولدٍ بواردي وطيّب ومحاذر. الغيثة دريَوا ان فرحان مخلّنٍ بالمراح. يوم انه ياطويل العمر روّح الجيش وعقّلوه وهم يجلسون يجيبون عشاهم ويوم جابوا عشاهم وصكّوا على عشاهم يتَعَشّون قالوا: ياعقيل، قال: نعم، قالوا: عسى الله يْبَدّي بالسيّات هلَه تموت الحيايا وسمّه بروسَه ابشر ان فرحان خلّي بالمراح. هم يحسْبون فرحان يبي يفرح الى دري ان فرحان مجدور. قال: وش بلاوه؟ قالوا: الصخنة اللي جانا خْبَرَه انُّه مصخّن صار جدري ويوم تبيّن انه جدري مشَوا خوياوه وخلّوه، عنَّوا عليه له عنّةٍ وخلوه. يقول يامير بيدُه لقمته يبي ياكله يقول وهو يجدعه بالماعون وهو يثور. يقول وهو يمسّ على ذلوله وهو يخَطف القربه، يقول المزهبة اللي بَه الزاد خلّيتَه عندهم ما اخذتَه، استحيت منهم. يقول يا مير خالُه دريعان، اذان الذيب، بْجيبُه. قال: وين تبي؟ يقولون انه يقول انا ذَلّيت ان خالي يْحَلف عَلَيّ وانا جازمٍ اني امشي وابَزعْلُه ما ابي اقَطّع دينه، ابيه يزْعَل ويتركن ولا اقطّع دينه، علشان ما يحَلف. قال: ابي يم ابن عمي. قال: ياعل تْعَمى عينك انت وابن عمك، ابن عمك هاللي المسلمين كلٍّ متقَلّدٍ كْفنُه ويدوّر ما عند الله وهو مطلبَك من حايل وضواحْيَه يدوّر دم رْقبتك،

وهالحين تبي تنكس له. قال: خلّن من علومك ياخالي الله يهديك تْشوف ان بني عمك كلهم صاكّينٍ عليك ولا بهم الا العافيه والا انا ما لي مع سيّرة شمر كلّه، حجيج شمر هالسنه، الا ابن عم واحد مْخَلّنٍ بالمراح على سهلة ركبه، ابي الى منّك جيتن انت وربعك هاللي صاكّينٍ عليك تبونَن ينطحكم هذا كبر قناتُه. قال: طِسّ الله لا يَعقلك، الله يجعل سمينكم عند ضعيفكم، عسى الهاملة تلحق الزامله. زعل خاله. يقول وهو يركب ذلوله وهو يمشي. يقول وسَرّاي وهم بالشتا، وسرّاي، وسرّاي، وسرّاي ليا ما جا حروة معشّاهم. يقول يا مير ركبة كثير شْجَرَه. يقول ويكَهّب يدوّر العِنّة، يقول ويكهّب ويستدير على مرح الحجاج. يوم جا حول السحر يقول يا والله هذي العنه. يقول وهو يطقّ راس المطيه وينوّخ. يقول المجدور ما نام، وجعانٍ جيعانٍ بردانٍ زملانٍ، بحالةٍ ما يعلمه الا الله، حالة ما هي حلوه، والموت اقرب له من الحياة. يقول يوم بْركَت الذلول ونْحَطَت الذلول، الذلول وانْيه، يقول درْي ان ما ناكسٍ عليه الا عقيل. يقول قال: عقيل؟ يقول قال: نعم. قال: اخس الله يخسّك ما ابطا فْرجَك. قال: يافرحان والله اللي يرد الشارد على الطارد اني ما دريت بك الا عقب ما غابت الشمس. يقول وهو يدَنّق عليه يقول وهو يحبُّه وهو يجيب غمر هكالحطب وهو يحَفر له هكالحفرة وهو يجدعُه بالحفرة وهو يشب النار، وهو يقرّبُه وهو يصَخّنُه وهو يفضفضُه النار وهو يصخّنُه وهو يلَهّزُه عاد باللي هو لهَّزُه بُه. يوم انُّه دفي ولان وهذا وهو ينكس وهو يجدع عن الذلول وهو يردّ راسَه ويعَقْد رسنَه بذنبَه وهو يذبَحَه. يوم ذْبَحَه ياطويل العمر وهو يدسّ يدُه مع مذبَحَه وهو يظْهر قلبَه وهو يجدعُه بالنار وهو يشلْهبه وهو يضلهبُه وهو يقطع ويعطيه. وهو يعشّيه. يوم عشّاوه وكلّفُه وهبهب ريحُه وهو يفسّر ذرعانه وهو يفَلّح لك بالذلول، وهو يقعد لك يجزْرَه. يوم طْلَعَت الشمس يا هو قاضيٍ منَه وجدّع لحَمَه على هكالشجره وهو يجيب الجلد وهو يحطّه على الوبر وصفحة يحطَّه لُه فراش وصفحة يحطه له غطا، للمجدور، وهو يحاظيه، يقوت عليه هاللحم. ويا منّه زيّنُه وسنّعُه وغدّاوه ودهّنُه وهبهب ريحه يقول خلاوه شطّرُه شوين يقول وخَذَى بارودُه ونهج. وما لقى جابُه. جرذي، قنفذ، ضب، يقولون ليا الداب، والله شيباننا يقولون ليا الداب انه ذبحه وقطع راسه وجدع مصيرُه بالنار وعطاوه للمجدور ياكلُه. ما لقى من هالخشاش جابه واوكلْهُ ايّاوه. يقول يوم تم له شهرين يقول يا هو بريان، بريان، مْقَشْقش، لكن الجدري اللي ضاربُه هندري ومِسلْم. يقول ياهو قاضيٍ لحم الذلول، ما عندهم غيره، قوتهم لحم هالذلول، يقوته عليه على شوين شوين. ولا من عيشة واكل يسوق الحيا بُه ونشاط. ياهو قاضيٍ لحم الذلول ياطويل العمر، يقول وهو، قال: يافرحان ياخوي حنا القيض اقبل علينا والزهاب قضى وانت انشا الله انك بريت لكن نبي ما حدّ تالي هالبراد نبي نروّح، نتدرّج، نتسهّل لاهلنا. قال: توكّل على الله. يقول وهو ياخذ وثْر الشداد يحطُّه عاروك، سنع عدل، فجّةٍ وحده، ويحط له حبال علايق يقول وهو ياخذُه وهو يشيلُه. يا منّهم جو الارض الوعر أو اللي بَه شوك أو اللي حَثْرةٍ شوين حطُّه بالعروك، وهمّن اشاله قيسة ما يقوى له. وهو ناشٍّ من الصخنه ولا من حال ولا هوب ثقيل. يقول وهذاك يعاونه بقدّ قدرتُه بالارض الليان واللي هو يقوى معه. يقول الثمرة انهم يما جَوا الشعبه. يوم جَوا الشعبة يا هذولا شمر ويجون لهم واحدٍ يعرفونه من شمر، قيل اغديه من الغازي من العليّان. يا والله يْعَرفهم ويعرف اهلهم. قال: والله مير اهلكم طيبين لكن ميّسينٍ منكم، يقولون المجدور مات واللي نكس عليه غزال ما جاوه الجدري وجْدر ومات عند رفيقه. اما انت هلك ياعقيل هم هذولا ببزاخه -بزاخة هي هذي بشمال الشبيكة- واما انت هلك يافرحان بالحَضَن أو هم بالنفود بَعَد من قبَل الحضن، بخشم اجا من مْغَرّب. يوم اصبحوا وهو يْزَمّلهم هكالذلول وهم يترادفونه وهم يجونك. يما يجون اهلهم عاد ويرجّعون الذلول على راعْيَه. يوم انهم اندْفَعَوا

قال فرحان: ياعقيل؟ قال: نعم. قال: تراك ما تجي هلَك، قال: الليلة نبي نروّح على هلي -لأن اهل عقيل دون اهل فرحان، ببزاخة، بزاخة ما هي بعيد- ويا منّنا انشا الله جينا اهلنا وهذا ننهج يم هلك. قال: والله ما تجيهم الا حنا مْسَلّمينٍ على ابوي وعلى حسناوه وسايتُه. قال: تم، لا بالله الا توكل على الله. وهكالليلة ويوم جا من باكر ياهم طالعينٍ عليهم. يا هذا البشير جايّهم: ابشروا بفرحان وابشروا بعقيل وابشروا بهم كلهم. وينطحونهم وسلامايْه واكرام وهذا، وهكاليوم من ايام العيد هكاليوم. يوم انه ياطويل العمر جا الصبح وهو يلوذ عليهم الشايب قال: ياعقيل؟ قال: يالبّيه. قال: ياعقيل شف هالذلول تراه لك بِدَل ذلولك اركبه وانحر اهلك، وهالحين ياولدي لو ان فرحان تْبَعَك وذبَحَك ان كان انت مُتّ وفرحان مات ولحقت الهاملة الزامله، لكن الحمد للّه، انتم كلكم عيالي والشيطان ما غاب عن احد، والحي عوضٍ للميت، لكن ياولدي ترى الله عطاك وِلْدي فلان -اللي هو ذبح- تراوه حدْر الفراش، وعْرجْتي تران مخلّيَه لك، وهالحين انهدّ على كفيلك، قلّط كفيلك، وانا تَرَن دافنٍ لك. قال: والله ياعمي تقول وتفعل لكن كان انت عطيتن فهو بْمِدّاوه لأن الامور يا صار يعني انُّه عطَنٍ واسكات تنبعث لو ما هو علينا، لو ما هو علي انا وايّاك، ويا صار انه عَطَنٍ مِطْلَق وبْمِدّى تموت عنقا على جْراه. قال: تَمّ وبْمِدّى واللي يعسْرَك تراك بالف حل. والله وهم يتكافلون. وليا الان هالحين عصبة عقيل وعصبة فرحان صاروا حْضاة من دون اللي اقرب منهم. عقيل قايل له ابيات يوم هو ينكس، يوم هم بالعنّه، يوم هو يتصَيّد من الخشاش ويشوي له، يقول:

ياراكب اللي ينجبونه من التيه   حمرا ردومٍ تَوّ ما شَقّ نابَه
عامين مع ذروة طياحٍ مْعَفّيه   والى حْضَرَت عازاتنا جاك ما بَه
عَلْيَه صبيٍّ يِدّي العلم راعيه   قَرْمٍ يْوَدّى الحاجة اللي عنى بَه
باغيه ياخذ لي سلامٍ ويِدّيه   لربعي مْطَوّعة العدو بالحرابه
والى نْشَدَوا عنّي يقولون وش فيه   ابد العلوم اللي معك لا تهابَه
قل له قعد ما هْنات حَيٍّ حواليه   بْدَوٍّ من البيدا تقادَح سرابه
بيسهْلِةٍ ما عنده اللي يحاكيه   كود الطيور الطايره والذيابه
يتنى ابن عمه لين ربه يعافيه   والا يحط بْحِفْرةٍ من تْرابَه
قالوا لي الحسّاد ليّاك تطريه   ولا طعت هرج اللي حكى بالسبابه
والله دينٍ يابن عمي ما اخلّيه   ولا طِعت هرجٍ علَيّ به عتابه
أخاف من هرجٍ يجيبه ويِدّيه   راعى النقيلي والحَسَد سَدّ بابه
أصبر على ما صاب نفسي وامضّيه   واطلب ياعلّه خيرةٍ والهْدَى بَه

وصارت خيره لِلّه الحمد من هكالحين الى هكاليوم ليا اليوم.

المسؤولية الجماعية المتمثلة في نظام الخمسة وما يترتب عليه من ممانعة ومدافعة وحماية مشتركة هي الركيزة التي يرتكز عليها القانون العرفي، فهي تمثل قوة الحماية وقوة الردع في آن واحد. جماعة الخمسة ملزمون بحماية بعضهم البعض والدفاع عن مصالحهم المشتركة بكل ما لديهم من قوة سواء في ساحة المعركة أو في المحاكم وفق مبدأ "أنصر أخاك ظالما أو مظلوما"، وإلا فقدوا هيبتهم في عيون الآخرين وأصبحوا لقمة سائغة لا يحسب لها أي حساب. إذا لم تهب المجموعة للدفاع عن أفرادها ونصرتهم ومساندتهم وحماية حقوقهم فإن ذلك قد يفسر على أنها أضعف من أن تقدر على ذلك. أي اعتداء يوجه إلى أي فرد من أفراد الخمسة

وأي استخفاف بقدره أو إهانة تلحق به هو تعد على المجموع. المسؤولية المشتركة في المجتمع القبلي بين أفراد مجموعة الخمسة يعني أنهم يشتركون في المغانم والمغارم، ورصيد المجموعة من القوة والعزة والمنعة والشرف يزيد وينقص بحسب أفعال أفرادها وإنجازاتهم وتصرفاتهم. لذلك فإن الرجل الذي يعجز عن القيام بما يجب عليه يهب معه رجال عشيرته وأبناء عمه ليشدوا عضده ويؤازروه ليتمكن من تنفيذ ما التزم به لأن العار الذي يطاله سوف يطالهم جميعهم ولن يسلم منه أحد كما أن أي مفخرة يحوزها أحد أفراد الخمسة تصبح مصدر فخر للجميع. بحكم نظام المسؤولية الجماعية فإن أي عمل مشين يقوم به أحد أفراد المجموعة ينعكس على المجموعة بكاملها والأذى المترتب عليه يطالهم جميعا. ومن هنا مثلا حرص والد ذعار ابن نمش ابن دعسان الديحاني على قتل ولده الذي غدر بخويه العتيبي وكذلك الحال بالنسبة لمغلث ابن عنيزان المطيري الذي قتله أخوه لنفس السبب في الحكايتين اللتين أوردناهما في الفصل السابق. فلو لم يفعلا ذلك لطال جماعتهم سواد تلك الأفعال الشنيعة ولعاشوا كلهم بقية حياتهم في الخزي والعار. البياض أو السواد الذي ينال الشخص والعيب الذي يلصق به ينعكس أيضا على عشيرته الأقربين ويصمهم جميعا بدون استثناء وفق مبدأ: في الجريرة تشترك العشيرة. وفي مقابل الحق الذي للفرد على الخمسة، فإن عليه واجبات تجاهها. من هذه الواجبات أن لا يسيئ إلى سمعتها بين القبائل ولا يحمّلها ما لا تطيق. الذي يريد أن يحتفظ بعضوية خمسته ويتمتع بحمايتها عليه المحافظة على سمعتها وأن يساهم في ترسيخ قوتها ودعم رصيدها المعنوي والأخلاقي من خلال مراعاة الأعراف والتقاليد القبلية، وعليه أن يحترم رأيها الجماعي وإرادتها الجماعية، وهذا ما عبر عنه دريد بن الصمة في قوله:

وما أنا إلا من غزيّة إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد

خوف الرجل من أن خمسة خصمه سوف يقفون مع قريبهم ضده ويتقاضون منه بالقوة إن لم يخضع لصوت العقل وحكم القانون هو ما يدفع به إلى مراعاة الأعراف وتحكيم العقل وسلوك الطرق السلمية واللجوء إلى القانون العرفي لحل خلافاته مع الآخرين، خصوصا الأقربين، إضافة إلى خوفه من الضغط الذي يمكن أن تمارسه خمسته عليه وربما تخليها عنه لو كان شريرا نزق الطباع شرس الأخلاق. إذا ما تحول الفرد إلى مصدر ضعف للمجموعة وضرر يسيئ إلى سمعتها من خلال تصرفاته اللامسؤولة وسلوكه المشاكس واستهانته بالقيم القبلية مما يجر عليها الويلات ويعرضها لاعتداءات الآخرين أو احتقارهم فإن الجماعة تخلعه، كما كانوا يفعلون في الجاهلية، وتعلن عدم مسؤوليتها عما يجره من جنايات، أو كما يقولون: **تْغَزّ عليه الجناة أو تْقَطّع عنه العواني**، ويسمّى مْجَنّى أو مْقَطّع أو مِثْرِب أو مْشَمّس. وقد تتعدّى العقوبة الخلع إلى القتل كما رأينا في بعض الحكايات التي سبق إيرادها.

وقد يحدث أن تتعدد جرائر أحد أفراد القبيلة حتى تجد نفسها عاجزة عن نصرته، لأن

> في هذا تكليفا لها لا تطيقه، وعبئا ثقيلا عليها تنوء به، وتهديدا دائما لسلامتها، وإراقة لدماء أبنائها بدون مبرر، فتضطر إلى التخلص من هذا الفرد، مفضلة أن تضحي بفرد واحد على أن تضحي بجماعة من أفرادها، ملقية عليه تبعات جرائمه، يتحملها هو وحده، فتخلعه.
>
> وقد يحدث أن يسوء سلوك أحد أفراد القبيلة من الناحية الخلقية، حتى يصبح وجوده بينها وصمة في جبينها، وسبة في مجدها وشرفها، وحطا من قدرها بين القبائل، فترى أنها أمام عضو فاسد لا يرجى إصلاحه، ضرره أكثر من نفعه، فتتبرأ من نسبته إليها، حرصا على سمعتها، وإبقاء على كرامة المجموع من أن يسيئ إليه فرد، فتخلعه (خليف ١٩٦٦: ٩٤).

سبق وأن أشرنا إلى تداخل مؤسسات المجتمع القبلي ومكوناته الثقافية. ومن مظاهر هذا التداخل دمج القانوني مع الاجتماعي مع السياسي مع الاقتصادي. الخمسة وحدة اجتماعية ذات صبغة سياسية قانونية، ومنها أيضا يتألف النجع الذي يشكل وحدة اقتصادية يتحرك أفرادها في الصحراء كمجموعة واحدة طلبا للماء والمرعى ويتشاركون في رعي أذوادهم والدفاع عنها. ما يجمع أفراد الخمسة كوحدة اقتصادية قانونية دفاعية هو انحدارهم من جدهم الخامس الذي يجمعهم في عصبة واحدة. وتتجلى هذه الوحدة العصبية في المسؤولية الجماعية وتتخذ عدة مظاهر مثل تحجير بنت العم ومثل الثأر ومثل الجلاء في حالة القتل والاشتراك في دفع الدية.

غياب السلطة المركزية والمؤسسات الرسمية في المجتمع القبلي ينمي نزعة الصراع وحدة التنافس، وهذا مما يوفر الفرصة والمجال للأفذاذ من الرجال ليثبتوا جدارتهم. المجتمع القبلي ميدان مفتوح أمام الرجل القدير للصعود إلى قمة الهرم الاجتماعي وربما انتزاع مركز رئاسة القبيلة وزعامتها، خصوصا إذا كانت خمسته تتألف من عصبة قوية وكثيرة العدد تقف معه وتسانده. والأمثلة على ذلك كثيرة، وقد ضربنا مثلا على ذلك شليويح ابن ماعز العطاوي في فصل سابق. ومن أهم الميادين المتاحة أمام البدوي للمنافسة واستعراض القوة والشجاعة هما ساحة المعركة ومحاكم القضاء العرفي. هناك ربط مجازي بين ساحة المعركة ومحاكم القضاء، وقد سبق التلميح لذلك عند الحديث عن شعر القلطة. ميدان المعركة يتيح الفرصة لاستعراض القوة والشجاعة بينما المحاكم تتيح الفرصة لاستعراض البلاغة والفصاحة ورباطة الجأش وحضور الحجة وقوة العارضة والقدرة على الإقناع. هذه كلها خصال تدل على قوة الشخصية وعلى توفر المؤهلات القيادية. من مظاهر القوة أن يصر الرجل على حماية حقوقه وعدم التهاون بها وأن لا يسمح لأي كان بالتعدي عليها ومخالفتها. أن ترضخ لخصمك وتستسلم له، سواء في ساحة المعركة أو في محاكم القضاء، يعد دليلا على الضعف والجبن والخور.

ولاستعراض قوته فإن الرجل القوى إذا كان متأكدا من سلامة موقفه وأن الحق إلى جانبه لا يطالب بحقه عند القضاة بل يضع نفسه فوق القانون وينتزع حقه بحد

سيفه، أو كما يقولون **بالعوج** (وتعني الأعوج، أي غير طريق الحق، وضدَّه عندهم **القِدا**") كما جاء في قصيدة سبق أن أوردناها أعلاه لماجد ابن فضل ابن رمال والتي جاء فيها قوله: **انخ الدويله يدِرْكونه بالعوج // يا حنّتُوا الحق ما يمشى به.** الخضوع للقانون يعني إما أنك لا تملك القوة لانتزاع حقك بيدك أو، على الجانب الآخر، أن خصمك قادر على أن يرغمك على التقاضي مما يعني أنه ند لك أو ربما أقوى منك، وهذا ينطبق خصوصا في قضايا الثأر ومسائل الوجه. فقد رأينا في حكاية أوردناها في الفصل السابق أن الشيخ عواد ابن فلاح الذويبي يرفض أن يقاضي شيخا أقل منه منزلة هو نافل ابن غميض شيخ البيضان من حرب في إبل نهبها نافل وكانت في وجه عواد بل أرغمه على أدائها بالقوة. كما رأينا كيف أن منوّخ ابن قازي الربوض وبني عمه رفضوا التقاضي عند ابن رمال بل أرادوا أن يقتصوا بأنفسهم من علوم الدريبسي حينما قطّع وجه منوّخ وتعدى على دخيله هطيلان.

ومن أهم مظاهر استعراض القوة عند البدو **الدخاله والكفاله**، إذ لا يُدخل المظلوم أو المطرود إلا من يستطيع حمايته من الظالم أو الطارد ولا يكفل إلا من يجد في نفسه القوة لإرغام مكفوله على الوفاء بما التزم به أو أن يقوم مقامه. وقد تصل المباهاة عند البعض في استعراض القوة إلى حد المبالغة. فهذا فنيخ ابا الميخ أحد شيوخ عبده من شمر الذي اشتهر باسم سيفه عْصيل كان لا يجير إلا من ارتكب **العق** (من العقوق وهو خلاف الحق) لأنه كان يرى أنه لا فخر في إجارة من يطلب الحق لأن من يطلب الحق سوف يجد من يجيره. ولا أظن أن المقصود بإيواء العاق أن فنيخ يؤيد هذا السلوك وإنما هو يعلن قدرته على حل المشاكل المستعصية والتوسط فيها ودفع ما قد يستوجبه ذلك من غرامات، وإلا لأصبح كلام فنيخ تحديا سافرا لقيم الصحراء التي يفترض فيه، كشيخ قبيلة يحسب لها ألف حساب، أن ينصّب نفسه قيّما عليها. والشخص المعتد بنفسه لا يقبل أن يكون دخيلا ولا مكفولا لأن في ذلك اعترافا منه بأن الشخص الذي أدخله أو كفله أقوى منه. ولذلك يتردد البدوي في طلب **الدخاله والكفاله** ولا يلجأ لذلك إلا مضطرا لأنه في طلبه هذا يعلي من قدر كفيله أو مُدخِله على حسابه هو وعلى حساب وزنه وقيمته الاجتماعية، وكأنك تأخذ من الوزن الاجتماعي للمكفول لتضيفه إلى الوزن الاجتماعي للكفيل.

ومع أن استعراض القوة من أهم القيم التي تؤكد عليها ثقافة الصحراء إلا أن ذلك لا ينبغي أن يتخذ طابع البغي والظلم وإنما البرهنة على العزة والمنعة والسطوة والقوة الرادعة التي تقف في وجه التعديات السافرة. استعراض القوة لا يعني استعمال العنف الغاشم وانعدام الشفقة وانتزاع الرحمة من القلوب. لكن هذه الفضائل تُمنح كمظهر اخر من مظاهر استعراض القوة وكوسيلة أخرى من وسائل دعم رصيد الإنسان من المفاخر والنبل والشرف. بذل هذه الفضائل يلزمه فائض من

القوة مثلما أن الكرم يحتاج إلى فائض من الثروة. فبدون فائض القوة لا يستطيع المرء ممارسة المروءة والشهامة والنخوة وغيرها من مكارم الأخلاق. الهدف من ممارسة هذه الفضائل هو نفس الهدف من ممارسة الكرم والشجاعة، تعزيز مكانة الشخص الاجتماعية ودعم رصيده من الشرف، فهي لا تُبذل مجانا أو مخافة من الآخرين، فهناك فرق مثلا بين أن تبذل مالك في سبيل الكرم وبين أن يؤخذ منك غصبا. وكما سبق وأن ألمحنا فأن قيم الثقافة البدوية قيم دنيوية ودوافعها دوافع نفعية براغماتيكية. البدوي مثلا لا يبذل ماله صدقة لوجه الله بل ليقال عنه أنه كريم مما ينمي رصيده من النبل والجاه والسمعة الطيبة. ولهذا يميلون نحو المباهاة والمفاخرة والمنافرة، فهم يعرفون جيدا أهمية الدعاية والإعلان. لذلك لا يدخرون وسعا في استعراض القوة، مثلما يستعرضون غيرها من الصفات التي تزيد من رصيد النبل والشرف كالكرم والمروءة والشهامة والصعود إلى مراتب السؤدد والرئاسة.

وتلعب الحسابات السياسية دورا فعالا في تفسير وتطبيق القانون العرفي. يمكن لدعوى قضائية أن تتطور لتتحول إلى استعراض للقوة واختبار لقوة الشكيمة والعزيمة والإصرار. من يكسب مثل هذه القضايا هو من يمتلك البراعة والدهاء ليناور بمهارة ويستثمر الغموض في بنود القانون العرفي ويسخرها لصالحه. وغالبية من يكتبون عن البدو لا يدركون الدور الذي تلعبه الفصاحة وقوة البيان والمناورات البارعة في التأثير على الرأي العام وتوجيهه في اتجاهات محددة نحو تمثل الأعراف البدوية وفهم قيم الصحراء وتفسيرها وتكييفها وتحوير معانيها لخدمة مصالح معينة وتحقيق مآرب محددة. القوة الكافية والوزن والتأثير تعطي الرجل الحق ليفسر القانون ويسخره لما فيه مصلحته أو الأخذ به أو تجاهله (Kennet 1925: 78; Murray 1935: 201). الذهاب إلى المحاكم خيار يمكن اللجوء إليه، ولكن يمكن بدلا من ذلك اللجوء إلى القوة لمن يجد في نفسه القدرة على ذلك، خصوصا مع الغرباء والناس البعيدين. والطرف الأضعف بطبيعة الحال هو الطرف الأكثر استعداد لتبني الخيار السلمي وحل الخلافات قضائيا، أو إذا كان الخصوم متساوون في القوة ولن يستفيد أي منهم في استعراضه لقوته، أو إذا كانوا ينتمون إلى نفس الخمسة أو العشيرة ورأوا أن في اللجوء إلى العنف لحل خلافاتهم ما يشتت شملهم ويضعف قوتهم ويخضد شوكتهم فليجأون للمرافعات القضائية والحلول السلمية حفاظا على وحدة الجماعة وتماسكها. اعتبارات المصلحة وحسابات المنفعة المرجوة هي التي تحدد ما إذا كان الشخص سيلجأ للقوة أو للمحاكم، وما إذا كان، في حال عرض القضية على المحاكم، سيتخذ موقفا صارما وقاسيا أو لينا متسامحا ينحو نحو الصلح والتسوية السلمية. هذا كله يخضع للصورة التي يريد إيصالها للآخرين عن نفسه وعن شخصيته وطبيعته في ذلك الموقف. ويشرح العبادي الدوافع إلى سلوك

طريق الصلح والتسامح كما يلي:

> الصلح وسيلة استكشاف واستشفاف لمعادن الناس، حيث يعرفون المتسامح من غيره، والمعدن الطيب من الخبيث . . . والصلح وسيلة لبناء الشخصية والسمعة، حيث يطرق باب المتضرر نخبة رسمية وشعبية، يرجونه، ويتوسلون إليه، ويقنعونه، ويجادلونه، ويتوصلون معه إلى حل. ولا بد أن يقوم هو بإظهار ما هو عليه من تسامح وشهامة، وبالتالي قبول مبدأ الصلح، ومن ثم الموافقة على إجراء الصلح، وبعدها قد يتوج شهامته هذه بالعفو والصفح والتسامح. وإذا عرفنا أن السمعة والشهرة من أهم ما يرغبه ويحبه أبناء العشائر، فإن لذلك أثر كبير في إبداء التنازل الكريم أمام الجاهة -خاصة إذا كانت على مستوى رفيع رسميا وشعبيا. وهناك أمر اخر يكمن في فلسفة الصلح، وذلك هو "التسامح المتبادل". . . فلا بد لك أن تكظم الغيظ، وتغضب نفسك إذا ما أردت أن ترضي الناس وتستميل قلوبهم، وتحصل على ودهم . . . والعشيرة إذا ما صفحت فإنها تسجل سابقة ليس لدى العشيرة الخصم فحسب، بل ولدى أية عشيرة أخرى قد تحدث بينها وبين المتسامحة مشكلة مستقبلا، أو مشكلة معلقة. كما أن التشدد الذي لا ينتهي بالتسامح والعفو يسجّل عشائريا على الطرف المتشدد وقد يدفع ثمنه في أية قضية قد يرتكبها فيما بعد مع الآخرين. فهو إن تكرّم أو تصلّب لا بد أن يجني الثمن مستقبلا عندما يكون هو الخصم المطرود (عبادي ١٩٨٦: ٨١-٢).

ونظرا لتداخل القانوني والسياسي في المجتمعات القبلية فإن النزاعات التي يمكن أن تنشأ في هذه المجتمعات لا تنحصر فقط في التعديات الفردية المحدودة وإنما قد تتجاوز ذلك إلى قضايا عامة وحقوق تطال كل أفراد الخمسة أو العشيرة، مثل ملكية الأرض أو حق الأولوية في استخدام مياه الآبار أو النزاع على منصب مشيخة فرع من فروع القبيلة أو نصيب هذا العقيد أو ذاك من كسب الغزاة أو من إيرادات القبيلة كالخاوة أو الصرة. إذا استعصى حل مثل هذه القضايا المعقدة فإن الطرف الأضعف يضطر للجلاء بجميع أفراده إلى قبيلة أخرى، ولكن في هذه الحالة لا يلجأون إلى قبيلة محايدة أو صديقة بانتظار حل المشكلة وإنما إلى قبيلة معادية يستقوون بها لشن غارات على بني عمهم ونهب أموالهم. والقبيلة المضيفة في هذه الحالة ترحب باللاجئين كقوة إضافية وتستفيد من خبرتهم وما يمتلكونه من معلومات عن قبيلتهم ومسالك ديرتهم ومواردها ومفاليها. وإذا تكررت هذه الغارات وأثبتت فاعليتها فإنها ربما تشكل ضغطا على الفئة الباغية التي تسعى بدورها لاستمالة الفئة المتظلمة لتعود إلى ديارها. في تعليقه على بيت عيادة ابن منيس

عيّى عبيكه لحيتي ما استشاره ... ما طاع شوري نرتفع يم الاجناب

من ضمن قصيدة قالها في خلافات البريك والحسينه من الخرصه يقول مثقال ابن محسن ابن عواد

> هو كان اول يْشير على عبيكه، ولد فرْز، من شان يرتفعون يم الاجناب. قال له: انتزح يم الاجناب يامال التبن، ارتفع يم الاجناب وصلّ اول ما تِصلّ الغارة على ذِروات، اسحب الاجناب عليهم. هكالحين ما هيب مثل حكومتنا هالرشيده اللي الله يعزّهم ويطوّل عمارهم. يعني اول ترْتِفع يَمّ الاجناب وْتِصِلّ القومان على غَريمك. والا تَفْعَل، تذبح الرجل وتِنِزّ على لك

قبيله يا زاد عليك، لمِس خشمك الرجال.

وعادة ما تسعى الفئة النازحة إلى تزويج أحد فتياتها من شيخ القبيلة المضيفة لتوثيق العلاقة بها والارتباط معها بصلة القرابة. فحينما التجأ الرمال بعد خلافاتهم مع الجرذان والزميل إلى قبيلة الحويطات مثلا زوجوا عوده ابو تايه بنت جارد ابن رمال، أحد القتلى في حروبهم مع الزميل. وكذلك حينما التجأ المرتعد مع جماعته إلى قبيلة الحويطات بعد خلافهم مع العواجي على شيخة ولد سليمان زوجوا عوده من بنت دفيلج المرتعد. وقد وُثِّقت هذه الأحداث بسوالف وقصائد متبادلة لا يتسع المقام لإيرادها. وكل طرف يحاول من خلال هذه القصائد أن يبرر موقفه ويخطئ موقف الطرف الآخر، مثل قصيدة حمد ابن مِنْوِه من السهول من الضواويه من الفُضَيل من جماعة العواجي التي يشمت فيها من المرتعد مدّعيا أنه جنى على قومه وشتت شملهم وأضعفهم بتركهم قبيلتهم والتجائهم للحويطات. تقول بعض أبيات القصيدة:

يالمرتعــد كنك من الحق جــزعــان	**انكخ براسك قــاسـيـات الصــفــاة**
شـيـخـتك يالمرتعـد فـود عــوجــان	**الفــود عنز ورشـهــا لـه بشــاة**
لك ربعــةٍ غــادين شَتٍّ ونجــران	**بين الشـمــال ونجـد راوحـوا شـتـات**
اللي ورا الشطين واللي ورا مــعــان	**واللي ورا قــهــرين مــا عــاد ياتي**

ولعله من المناسب أن نختتم هذا الفصل بقصيدة للشاعر إبراهيم ابن جعيثن والتي طلب منه أهالي شقراء أن ينظمها ليبعثوا بها إلى مشعل الغويري الدلبحي الروقي للقيام بما التزم به لهم من حق الخوي في قصة معروفة (ثميري ١٩٧٢: ١٣١-٣؛ عبيد: ٧٩-٨٢؛ عصيمي ١٩٩٥: ٧٤٠-٣؛ فهيد ١٩٩٥: ٣٩-٤٢) سنورد روايتها عند ابن عبيد أدناه. وحرِصْنا على إيراد هذه القصيدة وسالفتها أن أبياتها تُجمل معظم الحكايات المتداولة في وسط الجزيرة وشمالها عن حق الخوي والضيف وبقية السلوم والأعراف القبلية، خصوصا وأن القصيدة نفسها توثق أحد أشهر الحوادث المتعلقة بحق الخوي وما يتعلق بهذا الحق من التزامات يجب الوفاء بها. وهي قصيدة مشحونة بالتقريع واللوم، إذ لم يكن أمام أهل شقراء من وسيلة ضغط يجبرون بها الغويري على الوفاء بالتزاماته عدا اللجوء إلى الشعر والتذكير بما ستؤول إليه سمعته هو وقبيلته لو تهاونوا في الأمر ولم ينهضوا بالواجب الذي تحتمه عليهم سلوم العرب، وهذا ما يبين لنا أهمية الشعر ودوره في ذلك العصر والذي سبق أن قلنا بأنهم يسمونه **مشاعيب الرجال**، أي العصا التي يساق بها الرجال لحثهم على الوفاء بالتزاماتهم. كما أن الشواهد التي يوردها ابن جعيثن في قصيدته تؤكد على أن السلوم والأعراف القبلية ذات صبغة وضعية، بمعنى أنها لا تستمد شرعيتها من النصوص المقدسة وإنما من السوابق ووقائع الحياة اليومية، ولهذا لجأ ابن جعيثن إلى سرد السوابق من الأفعال التي تمثل قدوة يُقتدى بها، وسنة ينبغي اتباعها لمن يحرص على سمعته ومكانته، وحجة قوية تدعم موقف أهل شقراء ضد

خصمهم. كما أن الحادثة تبين لنا أن الأعراف القبلية لها اليد العليا حتى على الحاضرة في ظل غياب السلطة المركزية. من ضمن أبيات قصيدة ابن جعيثن قوله:

الصبح دوّج في فراقين عتبان — دوّر فريق الدلبحي وين راحِ
اندب وقل قوموا جميعٍ بنصحان — والا البسوا عقب البياض السياح
خويكم ما تنوخذ فيه الاثمان — ريف الهزالى راح عمره سماح
عمره قضى والعلم من ذاك ما شان — يندا إلى كلّت وجيه الشحاح
حجّاجنا ما ثَوروا كود بحصان — تخيّرَوا مشعل قعودٍ ضْنياحي
يبون به زودٍ وهو صار نقصان — وذبحت قرايعهم سواة الاضاحي
الحق يبغي حد وسنان ولسان — وربعٍ يطيعونك بكل المشاحي
وقطع الخشوم وهدّ الاشناق وايمان — وسبع تصبّحهم وهم بالمراح
وقلب قطوعٍ عند روغات الاذهان — وفوايه تذكر بكل النواحي
اما حصل ما قيل مشعل بويضان — ما مثل ربعك ينقلون السلاح
اما فعلتوا مثل فعل ابن خرصان — صارت علومك يالغويري ضَحاح
ما انتب ضعيفٍ لك مخالب وجنحان — وربعك على العايل تراهم ذحاح
لا انتم باهل بوره ولا انتم بذلاّن — يم الحريب تْتَيّهون اللقاح
ليت الرفق من عزوة اولاد شيبان — ضامن سْلوم السيّره مثل ناحي
ياكثر مثله بين لمات الاظعان — كلٍّ على سالف جدوده يناحي
عاين فليفل مع هل الضلع ما شان — دون الحسب داس الخطر واستراح
وفي مثلها شف وشلون سوى ابن سلطان — ولد الدويش ان كنت للعلم صاحي[1]
لا تنسدح واذكر سوايا ابن سجوان — خلّى ابن عمه عند فذّه يناحي
والطايله خذها الصويتي صنيتان — من دون جاره صار للشبل ماحي
يوم انتفض فرخٍ من الوكر سكران — صاده حمود وبرقعه واستراح
انشد من المشهد الى قصر برزان — وما حدّرت جوده وقصر ابن ضاحي
ومن الكويت اجنب إلى عين فرزان — وما طرّته سيفه وماها الملاح
سند على مكه ونشّد بالاوطان — هو مثلكم خلّى خويّه سماح
ترى الخوي ما ينوخذ فيه حقان — الا بضرب مذلقات الرماح
والى قضيت اللي بوجهك فلا شان — تنام عن علم المسبه صطاح
تلبس الى شبّوا هل الحرب نيران — ثوبٍ من البيضا عريض الشلاح
الى كويت فودع الكي نجحان — ترى البرا يذكر بكي النجاح
ان كنت عجز ولا مشيتوا بالاقمان — ادخل على برقا يفكك مناحي
وابرك لحمل الذم في كل ديوان — واهثل مع اللي يصنعون المساح
ترى الدعث يقصر مشابر دهامان — ويشرى على السبقه حصان المتاحي
ترى التفق نيشان والخيل ميدان — هذي دروب اهل القضا والفلاحي

ويورد ابن عبيد مناسبة هذه القصيدة مُبتدأ بالقول إن العرب

يحافظون على تنقية وجوههم وعلى ما التزموا به لسواهم سواء كان وجه بخفاره او اعطاه

(١) فيصل ابن سلطان الدويش قتل ابن عمه هزاع ابن شقير الدويش عند جاره غازي البراق حين ضربه بعصا.

وجـهه بدون خفـاره فـانه يفي له بذلك فمن ذلك مـا وقع لاهل شـقـرا في سنة ١٣١٥ لنورد على قصـتـهم دليل يشـهد بقيامـهم دون وجوههم ودون مـا التزمـوا به لـغيرهم وانهم متى نكص منهـم الذي يعرض وجـهـه لهم ثلبوه بالسب عند القبـائل كلهم وجلس طول حيـاته لا يوثق به وعاش ممقوتا محقّرا عند قبيلته وعند غيرهم من القبائل الاخرا فتبقى حياته دائم وهي مهددة بالذل والهوان وان كان عاجزا عن القيام بما يجب عليه قامـوا عشيرته وابناء عمه وشـدوا عضـده وساعدوه حتى يُتم ما التزم به وكانوا يرون بذلك أن المعيره لا تخص رجل واحـد بل تشـمل القـبـيلة كلهـا حـتـى يغسلـوا العـار الذي لصـق بهم من طريق هذا الشـخص الذي وصـمهم بهذا العيب . . . فمن ذلك ان اهل شقرا البلد المعروفه من بلدان الوشم ارادو الحج الى بيت الله الحرام حينما قرب سفر الحجـاج من اوطانهم وكان لزاما عليهم انهم لا يسـيرون الا في خفـارة تحميـهم فاستدعو برجل من الروقه من قـبيلة معـروفة يسمـون الدلابحه وهم قـبيلة معـروفين بالحمايه عن الجـار والذمار واسـم هذا الرجل مشعل الغـويري وشـرطوا له اربعين ريال وكسـوة له ولاهله علـى ان يمشـي مـع هذا الـحـاج وهم في وجـهه من كافة عتيبه حتى ينتهي بهم الى مكه وبعد انتـهائهم من الحج يردهم الى وطنهم فالتزم لهم بذلك ثم انه بعد ما سار بهم وقطعوا اكثر الطريق حدث شي لم يكن بالحسبان فـانهم لما وردوا على مـاء يسـمى ماء هكران وكان على الماء أخـلاط من اعتيبه قطين فمنهم الدلبحي والعبيوي والغنامي والعضيـاني والمرشدي فاشتبك فتنة بين الحـاج وبين البدو عند سقي الما كمـا هي عادة مطرده فتقدم امير الحـاج واشخـاص معه الى محل الفتنه قصدهم يفرعون بين الطرفين ويخلصـونها قبل ان يلتحم بينهم شيء اشـد مما حصـل واسم امـير الحـاج عبدالله ابن هدلق ويلقب بالهريفي وبينما هو يفرع ويحـول بين البدو وبين اصحـابه اذ اتته رصـاصـة طائشه من البدو فـاصـابته في راسه فـاردته قتيلا ومـات من ساعته رحـمه الله ثم اتت رصـاصـة اخرا فـاصـابت رجل يدعى ادحيم ابن صـالـح وكسـرت سـاقه وهو من ابناء عم الامـير المقتول فـافتك النزاع على مروق هـذه السـهمين ورحل الحـاج عن هذا الما وقفلوا الـى وطنهم شقرا واكرمو صـاحبهم هذا الذي هـم ساروا في خفـارته وحرّضـو عليه ان يفي بما التزم لهم في وجهه واعطوه جميع مـا شرطوا له على التمـام وزادوا فتوجه من عندهم وهو يـرغي ويزبد ويعدهم بـالوفا والقيـام بنصـرتهم حين مـا يصـل إلى قـبيلتـه فلمـا وصل عند اهله وعشيرته را (رأى) أن القيام بما يجب عليه صعب لتفرق الدم بين القبـائل وخفي عليه القاتل بنفسـه فانثنى عن الاخذ بالثار لا عقل ولا قصـاص ودام شـهرين وهـم لم يرون منه قيـام بشـي فارسلو له وطالبوه بما في وجهه لهم فزاد جمودا فقال اولياء المقتول لم يشـعب الرجـال على القيـام بما في وجـوهـهم الا القـصـيـد فـانظروا الى ابراهـيم ابن اجعـيثن من اهل التـويم فـهو شـاعـر يجيد القـول وهو المجرب ويحـيط بعلوم البـاديه ومـا يشـعبـهم به مما يجعلهم ينهضـون لاداء لزومـهم على وجه السـرعـه فارسلو له وشـرطو مئة ريال ان يقدم عليهم وينضـم القصيده على الوضـع المناسب لمهمتهم فقدم عليهم ونظمها في يومين ودفـعهـا لهم مكتوبة بالقرطاس وعمدوا الى رجل يجيد قرأت الشـعر ويبوج الفجـاج واعطوه مـئة ريال يركب بهذه القصـيده ويسـردها على من يعنيـهم الامـر ففـعل وكان اسـم الرجل فهد ابن مقرن وقد جعل القصيده على لسـان اخو المقتول وهو الاكبر . . . فبعد مـا قرئت عليـهم هذه القصـيده قامـوا بالواجب خير قيام واشـعلوا نيران الحـرب حتى اعترفوا انهم هم اللـي قتلوه قـبيلة مـعـروفـه ثم ان مشـعل الغـويري وقبيلتـه خيـروا اهل شـقـرا بين امرين امـا ان يقبلوا اربع ديات والا ان يـرغبوا في اخذ القصـاص منهم فـانا مسـتـعد لما يرغبـون فرغب اهل شقـرا باخذ الديات لتنفع من خلفـه وللمقتول ذرية واولاد صـغار فـقبلوا الديه وصـرفـوهـاعلى حسـاب الايتـام فـانظر ايهـا القـارى الى عـوائد العـرب الأولـى وقـد اضمحلت هذه بالكليه ونسختها الشريعه المحمديه والحمد لله على ذلك (عبيد: ٧٨-٨١).

المراجع

المخطوطات

مخطوطات تاريخية:

عبيد، محمد العلي الـ

د. ت. النجم اللامع للنوادر جامع.

مخطوطات مقدمة ابن خلدون:

ميكروفيلم رقم 1517، قسم المخطوطات، المكتبة الوطنية Nationals Bibliotheque ، باريس.

ميكروفيلم رقم 1524، قسم المخطوطات، المكتبة الوطنية Nationals Bibliotheque ، باريس.

ميكروفيلم رقم 5136، قسم المخطوطات، المكتبة الوطنية Nationals Bibliotheque ، باريس.

ميكروفيلم رقم 20884، قسم المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض.

ميكروفيلم رقم 20896، قسم المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض.

ميكروفيلم رقم 29718، قسم المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض.

مخطوطة رقم 2111، قسم المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض.

مخطوطة رقم 1026F ، قسم المخطوطات، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض.

مخطوطة رقم 589S ، قسم المخطوطات، جامعة الملك سعود. الرياض.

المطبوعات

إبراهيم، محمد أبو الفضل (محقق)

١٩٦٩ **ديوان امرئ القيس** (ط٣) دار المعارف، مصر.

ابراهيم، عبدالعزيز عبدالغني

١٩٩١ **نجديون وراء الحدود**: العقيلات. دار الساقي، لندن.

أحيوي، راشد بن حمدان الـ

١٩٩٣ "سمات الإبل عند العرب" **مجلة العرب**، س٢٨. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٩٩٤ "معجم سمات العرب القديمة" **مجلة العرب**، س٢٨. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

أسد، ناصر الدين الـ
١٩٥٦ **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها الأدبية**. دار المعارف، مصر.
أصفهاني، أبو الفرج الـ
١٩٨١ **كتاب الأغاني** (ط٥) دار الثقافة، بيروت.
ألفرت، فلهلم
١٩٨٦ "ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة" **دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي** (ترجمة عبدالرحمن بدوي) دار العلم للملايين، بيروت.
ألوسي، السيد محمد شكري الـ
١٣١٤ **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب** (٣ أجزاء، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه محمد بهجت الأثري) منشورات أمين دمج ودار الشرق العربي، بيروت.
أنباري، أبو بكر محمد بن القاسم الـ
١٩٦٣ **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات** (تحقيق عبد السلام محمد هارون) دار المعارف، مصر.
أنباري، كمال الدين عبدالرحمن بن محمد الـ
١٩٦٧ **نزهة الألباء في طبقات الأدباء** (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم) دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة.
أندلسي، ابن سعيد الـ
١٩٨٢ **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب** (جزآن، تحقيق نصرت عبدالرحمن) مكتبة الأقصى، عمّان، الأردن.
أنصاري، جمال الدين محمد بن هشام الـ
١٩٨١ **شرح قصيدة كعب بن زهير** (تحقيق د. محمود حسن أبو ناجي) حقوق الطبع محفوظة للمحقق.
إنغام، بروس
١٩٩٥ **قبيلة الظفير: دراسة لغوية تاريخية مقارنة** (ترجمة عطية بن كريم الظفيري) حقوق الطبع محفوظة.
بدوي، عبدالرحمن
١٩٦٢ **مؤلفات ابن خلدون**. دار المعارف، مصر.
بروينلش، أ.
١٩٨٦ "في مسألة صحة الشعر الجاهلي" **دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي** (ترجمة عبدالرحمن بدوي) دار العلم للملايين، بيروت.

بشر، عثمان بن عبدالله بن
١٩٨٣ عنوان المجد في تاريخ نجد (جزآن، ط٤، تحقيق عبدالرحمن بن عبداللطيف بن عبدالله آل الشيخ) مطبوعات دارة الملك عبدالعزيز ٢٧، الرياض.
بغدادي، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي الـ
١٩٨٠/أ **كتاب الأمالي**. دار الآفاق الجديدة، بيروت.
١٩٨٠/ب **كتاب ذيل الأمالي والنوادر**. دار الآفاق الجديدة، بيروت.
بلاذري، الإمام أبي العباس أحمد بن يحي بن جابر الـ
١٩٨٧ **فتوح البلدان**. (تحقيق عبدالله أنيس الطباع) مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت.
بليهد، محمد بن عبدالله بن
١٩٧٢ **صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار** (٥ أجزاء، ط٢) حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.
بياتي، عادل جاسم الـ
١٩٨٧ **كتاب أيام العرب قبل الإسلام** (جزآن) عالم الكتب، بيروت.
التفسير التطبيقي للكتاب المقدس
٢٠٠٢ **التفسير التطبيقي للكتاب المقدس.** شركة ماستر ميديا، القاهرة.
ثميري، محمد بن أحمد الـ
١٩٧٢ **الفنون الشعبية في الجزيرة العربية**. المطبعة العربية، دمشق.
جاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الـ
١٩٧٥ البيان والتبيين ج٢. مكتبة الخانجي، مصر.
د. تـ. **البيان والتبيين** (تحقيق عبدالسلام محمد هارون) مكتبة الخانجي، مصر.
جاسر، حمد الـ
١٩٨١ **جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد**. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.
١٩٩٥ **أصول الخيل العربية الحديثة**. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.
جبور، جبرائيل سليمان
١٩٨٨ **البدو والبادية: صور من حياة البدو في بادية الشام**. دار العلم للملايين، بيروت.
جرمان، رفاع عبيد الـ
١٩٩٧ **التاريخ المجيد من السيف والقصيد**. حقوق الطبع محفوظة.

جش، بجاد لهاب الـ

١٩٨٣ **ديوان الأمثال: أشعار ومواقف** . حقوق الطبع محفوظة.

جمحي، محمد بن سلام الـ

١٩٧٤ **طبقات فحول الشعراء** (تحقيق محمود محمد شاكر) مطبعة المدني، القاهرة.

جنيدل، سعد بن عبدالله الـ

١٩٧٨ **المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية: عالية نجد** ج١-ج٢. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٩٧٩ **المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية: عالية نجد** ج٣. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٩٨٠ **بين الغزل والهزل: مجموعة من شعر الشاعر الشعبي هويشل بن عبدالله بن هويشل**. الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.

١٩٨١/أ **بلاد الجوف أو دومة الجندل**. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٩٨١/ب **شعراء العالية: من أعلام الأدب الشعبي**. الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.

١٩٨٧ **خواطر ونوادر تراثية** . الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.

١٩٨٨ **الساني والسانية**. المهرجان الوطني الرابع للتراث والثقافة، الرئاسة العامة للحرس الوطني، المملكة العربية السعودية.

جهيمان، عبدالكريم الـ

١٩٨٣ **الأمثال الشعبية في قلب الجزيرة العربية** (١٠ أجزاء) دار أشبال العرب، الرياض.

١٩٨٠-١٩٨٤ **أساطير شعبية من قلب الجزيرة العربية** (٥ أجزاء) دار أشبال العرب، الرياض.

جودي، صالح بن غازي الـ

١٩٩١ **مضامين القضاء البدوي في العهد السعودي** . حقوق الطبع محفوظة.

جودي، محمد علي الـ

١٩٩٥ **وسم الإبل عند بعض العرب**. مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض.

جويعان، الاسمر خلف الـ

د. ت. **شاعر من نجد**. حقوق الطبع محفوظة.

حاجري، طه الـ

١٩٤٦ (مارس-أبريل) "أبو عبيدة" **الكاتب المصري**. م٢، ع٦-٧.

١٩٤٩ "الرواية والنقد عند أبي عبيدة" **مجلة كلية الآداب**. جامعة الأسكندرية، م٥.

حبردي، محمد علي الـ
١٩٨٩ **الإبل**. دار الحبردي للنشر والتوزيع، الخبر، المملكة العربية السعودية.
حربي، فايز بن موسى البدراني الـ
٢٠٠٠/أ **التنظيمات القانونية والقضائية لدى قبائل الحجاز قبل العهد السعودي، الجزء الأول، القانون العرفي القبلي**. دار البدراني للنشر والتوزيع، الرياض.
٢٠٠٠/بـ **التنظيمات القانونية والقضائية لدى قبائل الحجاز قبل العهد السعودي، الجزء الثاني، القضاء العرفي وأشهر قضاته**. دار البدراني للنشر والتوزيع، الرياض.
حربي، نايف بن زابن المعمري الـ
١٤١٦ **قضايا وقضاة وشيم من البادية**. حقوق الطبع محفوظة.
حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن
١٩٨٣ **جمهرة أنساب العرب**. دار الكتب العربية، بيروت.
حسان، محمد أبو
١٩٨٧ **تراث البدو القضائي نظريا وعمليا** . دائرة الثقافة والفنون، عمان، الأردن.
حسنين، مصطفى محمد
١٩٦٧ **نظام المسؤولية عند العشائر العراقية العربية المعاصرة** . مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة.
حسين، طه
١٩٢٦ **في الشعر الجاهلي**. دار الكتب المصرية.
١٩٢٧ **في الأدب الجاهلي**. ط١٤. دار المعارف.
حشاش، عبدالكريم الـ
١٩٨٦ **فنون الأدب والطرب عند قبائل النقب** . حقوق الطبع محفوظة.
حمدان،
١٤١٧ **ديوان حميدان الشويعر**. دار قيس للنشر والتوزيع، الرياض.
حموي، ياقوت بن عبدالله الـ
١٩٠٦ **معجم البلدان**. مطبعة السعادة.
١٩٣٨ **معجم الأدباء** (تحقيق أحمد فريد الرفاعي) مطبوعات دار المأمون.
حوراني، عبدالرحمن الـ
١٩٩٢ **التراث الشعبي في حوران**. حقوق الطبع محفوظة.
خلدون، عبدالرحمن ابن
١٩٧٠ **مقدمة ابن خلدون** (تحقيق أ. م. كاترمير) مكتبة لبنان، بيروت.

١٩٨٨ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. دار الفكر، بيروت.

خليف، يوسف

١٩٦٦ **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**. دار المعارف، مصر.

١٩٨١ **دراسات في الشعر الجاهلي**. مكتبة غريب، الفجالة.

خميس، عبدالله بن محمد بن

١٩٥٨ **الأدب الشعبي في جزيرة العرب**. مطابع الرياض.

١٩٧٨ **من أحاديث السمر**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٨٢ **أهازيج الحرب أو شعر العرضة**. حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٩٩٢ **رموز من الشعر الشعبي تنبع من أصلها الفصيح**. دار الخضرمة للنشر والتوزيع، الرياض.

دار الشعب

د. تـ. **مقدمة ابن خلدون**، القاهرة.

دعجاني، مانع بن قرّاش الـ

١٩٩٣ **التقنيات التقليدية في البيئة البدوية**. حقوق الطبع محفوظة.

دوسري، محبوب بن سعد بن مدوس الفصام الـ

١٩٩٠ **من أشعار الدواسر** (جزآن) حقوق الطبع محفوظة.

رافعي، مصطفى صادق الـ

١٩٥٣–١٩٥٤ **تاريخ آداب العرب** (٣ أجزاء) مطبعة الاستقامة، القاهرة.

راوي، عبدالجبار الـ

١٩٤٩ **البادية**. مطبعة العاني، بغداد.

رحيلي، سعود دخيل الـ

١٩٩١ **لامية العرب أو رحلة التوحش: دراسة تطبيقية حول مفهوم الوحدة في النص الشعري**. مركز البحوث، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض.

رداس، عبدالله بن محمد بن

د. تـ. **شاعرات من البادية ج١**. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٩٧٦ **شاعرات من البادية ج٢**. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٣٩٨ **شعراء من البادية**. حقوق الطبع محفوظة.

رسول، السلطان الملك الأشرف عمر بن يوسف بن

١٩٩٢ **طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب** (تحقيق ك. و. سترسين). دار صادر، بيروت.

رشيدي، عطاالله بن ضيف الله الـ

١٩٨٥ "المضابرة – سكان أبانين" **العرب** ج٩، س١٠.

رشيدي، ناصر بن عياضة بن عجوين الـ

١٩٨٩ **صور وأشعار بني رشيد**. حقوق الطبع محفوظة.

زبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن الـ

١٩٥٤ **طبقات النحويين واللغويين**. مطبعة السعادة.

الزبيري، أبي عبدالله المصعب بن عبدالله بن المصعب

١٩٥٣ **كتاب نسب قريش** (تحقيق ليفي بروفنسال). دار المعارف، مصر.

زكريا، أحمد وصفي

١٩٨٣ **عشائر الشام** (**ط٢**) دار الفكر، دمشق.

زياد، توفيق

١٩٧٤ **صور من الأدب الشعبي الفلسطيني**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

ساير، عبدالله حمير

١٩٨٨ **واحة الشعر الشعبي** (المجموعة الثانية) حقوق الطبع محفوظة.

سبيعي، مبارك عمران الـ

١٩٨٤ **فن المحاورة في الشعر الشعبي** (جزآن) مطبعة سفير، الرياض.

سديري، محمد الأحمد الـ

١٩٦٨ **أبطال من الصحراء**. حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

سرحان، نمر

١٩٧٨ **موسوعة الفلكلور الفلسطيني ج٣**. المطبعة الاقتصادية، عمان.

سعد، محمد بن

١٩٨٠ **الطبقات الكبرى**. دار بيروت للطباعة والنشر.

سعيد، طلال عثمان المزعل الـ

١٩٨١ **الشعر النبطي- أصوله – فنونه – تطوره**. ذات السلاسل، الكويت.

سريحي، مزيد الـ

١٩٨٣ **نوادر الشعر في بوادر الفكر**. مطابع دار السياسة، الكويت.

سكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين الـ

١٩٦٣ **شرح أشعار الهذليين** (٣ أجزاء، تحقيق عبدالستار أحمد فراج) مكتبة دار العروبة، القاهرة.

سويداء، عبدالرحمن بن زيد الـ

١٩٨٣ **نجد في الأمس القريب**. دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض.

١٩٨٦ **جذوع وفروع ج١، ج٢**. دار السويداء للنشر والتوزيع، الرياض.

١٩٨٨ **الألف سنة الغامضة من تاريخ نجد ج١**. دار السويداء للنشر والتوزيع، الرياض.

١٩٨٩ **جذوع وفروع ج٣**. دار السويداء للنشر والتوزيع، الرياض.

١٩٩٠ **القهوة العربية وما قيل فيها من الشعر** . دار السويداء للنشر والتوزيع، الرياض.

١٩٩٣ **النخلة العربية** . دار السويداء للنشر والتوزيع، الرياض.

١٩٩٦ **عقيلات الجبل** . النادي الأدبي، حائل.

سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن الـ

د. تـ. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** (تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم). دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

شراري، سليمان الافنس الـ

١٩٨٨ **السمح** . حقوق الطبع محفوظة.

١٩٩١ **الإبل: دراسة مختصرة لإحدى نجائب الإبل العربية** . حقوق الطبع محفوظة.

١٩٩٩ **الدحة رقصة الحرب والسلم**. حقوق الطبع محفوظة.

شقير، نعوم

١٩١٦ **تاريخ سيناء** . مطبعة المعارف، القاهرة.

شلقاني، عبدالحميد الـ

١٩٧١ **رواية اللغة**. دار المعارف، مصر.

شمري، رضا طارف الـ

١٩٩٩ **ديوان الشاعر رضا طارف الشمري مع مرويات من الشعر القديم والحديث** . حقوق الطبع محفوظة.

شيرباتوف، أ. غ.، س. أ. ستروغانوف

١٩٩٩ **الخيل العربية الأصيلة** (ت. عوض عطا البادي). مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، الرياض.

صفدي، مطاوع وإيليا حاوي

١٩٧٤ **موسوعة الشعر العربي** (٥ أجزاء) شركة خياط للكتب والنشر، بيروت.

صويان، سعد عبدالله الـ

٢٠٠٠ **الشعر النبطي: ذائقة الشعب وسلطة النص**. دار الساقي، بيروت.

٢٠٠١ **فهرست الشعر النبطي**. حقوق الطبع محفوظة.

ضبي، الفضل بن محمد الـ
١٩٦٤ **المفضليات** (تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون) ط٤. دار المعارف، مصر.
١٩٨١ **أمثال العرب** (تحقيق د. إحسان عباس). دار الرائد العربي، بيروت.
ضويحي، عبدالله بن عبدالعزيز الـ
١٩٩٦ **الإبداع الفني في الشعر النبطي القديم: علم البديع في الشعر النبطي**. حقوق الطبع محفوظة.
ضيف، شوقي
١٩٦٠ **العصر الجاهلي** (ط٣) دار المعارف، مصر.
١٩٧٧ **الشعر وطوابعه الشعبية على مر العصور**. دار المعارف، مصر.
عارف، عارف الـ
٢٠٠٤ **القضاء بين البدو**. مطبعة بيت المقدس.
عبادي، أحمد عويدي الـ
١٩٨٢/أ **القضاء عند العشائر الأردنية**. دار العبادي للنشر والتوزيع، وادي السير، الأردن.
١٩٨٣/ب **من الأدلة القضائية عند البدو في الأردن**. دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
١٩٨٦ **جرائم الجنايات الكبرى عند العشائر الأردنية**. الدار العربية للتوزيع والنشر، عمان، الأردن.
عبد ربه الأندلسي، أبي عمر أحمد بن محمد بن
١٩٨٣ **العقد الفريد** (٧ أجزاء). دار الكتاب العربي، بيروت.
عبدالرحمن، عفيف
١٩٨٤ **الشعر وأيام العرب في العصر الجاهلي**. دار الأندلس، بيروت.
عبودي، محمد بن ناصر الـ
١٩٧٩ **الأمثال العامية في نجد** (٥ أجزاء). دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.
عبيدة، معمر بن المثنى التيمي البصري أبو
١٩٠٥ **كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق** (٣ أجزاء، edited by Anthony Ashley Bevan، Brill Leiden)
عتيبي، عبدالله الـ
١٩٨٤ **دراسات في الشعر الشعبي الكويتي**. حقوق الطبع محفوظة.

عريفي، أحمد فهد العلي الـ

١٩٩٢ **الشريف بركات**. حقوق الطبع محفوظة.

عزاوي، عباس الـ

١٩٣٧–١٩٥٦ **عشائر العراق** (٤ أجزاء). منشورات الشريف الرضي، بغداد.

عزب، محمد الـ

١٩٨٠ **تحفة الجزيرة: قصص وأشعار من البادية**. حقوق الطبع محفوظة.

عزيزي، روكس بن زائد الـ

١٩٨١ **قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنية** (٣ أجزاء، ط٢). حقوق الطبع محفوظة.

١٩٩١ **نمر العدوان: شاعر الحب والوفاء: حياته وشعره**. منشورات وزارة الثقافة (٤٠) عمان، الأردن.

عصيمي، محمد بن دخيل، الـ

١٩٩٥ **شعراء عتيبة** (جزآن). حقوق الطبع محفوظة.

عطوان، حسين

١٩٧٠ **الشعراء الصعاليك في العصر الأموي**. دار المعارف، مصر.

عقيل، أبو عبدالرحمن محمد بن عمر ابن

١٩٨٢ **تاريخ نجد في عصور العامية: ديوان الشعر العامي بلهجة أهل نجد ج١**. دار العلوم، الرياض.

١٩٨٣ **دراسات ونصوص عن البيوتات العربية الحديثة: آل الجربا في التاريخ والأدب**. منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٩٨٦ **تاريخ نجد في عصور العامية: ديوان الشعر العامي بلهجة أهل نجد ج٢–ج٥**. دار العلوم، الرياض.

١٩٩٤ **مسائل من تاريخ الجزيرة العربية**. دار الكتاب السعودي، الرياض.

علي، جواد

١٩٩٣ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (١٠ أجزاء). ساعدت جامعة بغداد على نشره.

علي، عبداللطيف أحمد

١٩٧٦ **التاريخ اليوناني، العصر الهلادي**. دار النهضة العربية، بيروت.

عمير، محمد بن زبن بن

١٩٨٢ **حكايات من الماضي**. الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.

عماري، مبارك عمرو

١٩٩٧ **الإتحاف من شعر الأسلاف**. ملتقى ابن لعبون، الكويت.

عنزي، عبدالله بن دهيمش بن عبار المعنى الـ

١٩٨٥ **قطوف الأزهار** (جزآن) حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

فرج، خالد بن محمد الـ

١٩٥٢ **ديوان النبط: مجموعة من الشعر العامي في نجد** (جزآن). دمشق، مطبعة الترقي.

فردوس، فهد محمد الـ

د. تـ. **ديوان ابن فردوس**. حقوق الطبع محفوظة.

فهد، ناصر بن حمد بن حمين الـ

٢٠٠٠ **معجم أنساب الأسر المتحضرة من عشيرة الأساعدة**. دار البراء، الرياض.

فهيد، منديل بن محمد بن منديل الـ

١٩٧٨ **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج١** (ط١). حقوق الطبع محفوظة.

١٩٨١ **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج٢**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٨٣ **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج٣**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٨٥ **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج٤**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٩٠ **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج٥**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٩٢/أ **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج١** (ط٢). حقوق الطبع محفوظة.

١٩٩٢/بـ **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج٦**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٩٥ **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج٧**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٩٩ **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج٨**. حقوق الطبع محفوظة.

قالي، أبو سعيد إسماعيل القاسم الـ

١٩٨٠ **كتاب الأمالي** (مراجعة لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة). دار الآفاق الجديدة، بيروت.

قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن

١٩٦٦ **الشعر والشعراء** ج١ (تحقيق أحمد محمد شاكر). دار المعارف، مصر

قحطاني، خالد بن محمد بن ماجد بن ضرمان الـ

١٩٩٤ **منتقى الأخبار من القصص والأشعار**. حقوق الطبع محفوظة.

قسوس، عودة الـ

١٩٧٢ **القضاء البدوي**. المطبعة الأردنية، عمان، الأردن.

قلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي الـ

١٩٨٢ **قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان**. دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري.

د. تـ. **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**. دار الكتب العلمية، بيروت.

قويعي، محمد عبدالعزيز بن علي الـ

١٩٨٢ **تراث الأجداد**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٨٤ **تراث الأجداد**. حقوق الطبع محفوظة.

قيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق الـ

١٩٦٣ **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ج١** (تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد). المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

كلبي، أبو منذر هشام بن محمد بن السائب الـ

١٩٩٣ **جمهرة النسب** (رواية السكري عن ابن حبيب). عالم الكتب، بيروت.

كمالي، شفيق الـ

١٩٦٤ **الشعر عند البدو**. مطبعة الإرشاد، بغداد.

لويحان، عبدالله الـ

١٩٦١ **روائع من الشعر النبطي**. حقوق الطبع محفوظة.

مارك، فهد الـ

١٩٦٣ **من شيم العرب** (٤ أجزاء). حقوق الطبع والترجمة والنشر محفوظة للمؤلف.

مرجوليوث، ديفد صمويل

١٩٨٦ "نشأة الشعر العربي" **دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي** (ترجمة عبدالرحمن بدوي). دار العلم للملايين، بيروت.

مسلم، ابراهيم الـ

١٩٨٤ **رحلتي مع العقيلات**. الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.

١٩٨٥ **العقيلات**. دار الأصالة للثقافة والنشر، الرياض.

مشارقة، محمد زهير

١٩٨٨ **الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي**. طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق.

مطيري، شاهر الأصقه الـ

١٩٨١ **كنز من الماضي: أشعار ومراقف من البادية**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٨٢ **البركان: مواقف وأشعار من صخر**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٨٣ **شعاع من الماضي: أشعار ومواقف من البادية**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٨٤/أ **الديوان الأثري: عادات وتراث البادية، الأعراف والمصطلحات القبلية**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٨٤/بـ **كتابي: أشعار ومواقف من البادية**. حقوق الطبع محفوظة.

١٩٨٥ **الخليجي: أشعار ومواقف من البادية**. حقوق الطبع محفوظة.

د. تـ. **قاموس البادية**. حقوق الطبع محفوظة.

مطيري، ماجد طاهر

١٩٨٧ **ديوان الأمراء وتحفة الشعراء**. حقوق الطبع محفوظة.

نخلة، رشيد بك

١٩٣٦ **محسن الهزان** (ط٢). المكتبة العصرية، صيدا.

نيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي الـ

١٩٩١ **أسباب النزول**. دار الإصلاح، الدمام.

نيلدكه، تيودور

١٩٨٦ "من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم" **دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي** (ترجمة عبدالرحمن بدوي). دار العلم للملايين، بيروت.

هاجري، سعود بن محمد الـ

١٩٩٩ **بنو هاجر: دراسة تاريخية**. حقوق الطبع محفوظة.

هاجري، محمد الـ

١٩٩٢ **شعراء وفرسان من الصحراء**. حقوق الطبع محفوظة.

هطلاني، محمد إبراهيم الـ

١٩٨٧ **الدرر الممتاز من الشعر النبطي والألغاز ج١**. مكتبة الموسوعة، عنيزة.

١٩٩٠ **الدرر الممتاز من الشعر النبطي والألغاز ج٢**. مكتبة الموسوعة، عنيزة.

١٩٩٤ **الدرر الممتاز من الشعر النبطي والألغاز ج٣**. مكتبة الموسوعة، عنيزة.

١٩٩٥ **الدرر الممتاز من الشعر النبطي والألغاز ج٦**. مكتبة الموسوعة، عنيزة.

وافي، عبدالواحد

١٩٨١ **مقدمة ابن خلدون تأليف العلامة ابن خلدون**. دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة.

وبستر، روجر

١٩٩٠ "الإبل في أساطير بدو الربع الخالي" **مجلة المأثورات الشعبية**، س٥، ع١٧، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، الدوحة، قطر.

يعقوب، اميل بديع

١٩٩٢ **ديوان جميل بثينة**. دار الكتاب العربي، بيروت.

يعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح

١٩٧٠ **التأريخ** (جزآن). دار صادر، بيروت.

يوسف، ابراهيم بن عبدالله الـ

١٩٩٢ **قصة وأبيات**. حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٩٩٦ **قصة وأبيات**. حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

يونس، عبدالحميد

١٩٦٨ الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي. دار المعرفة.

Abu Lughod, Lila

1986 *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society.* U. of California Press.

Abu-Rabia, Aref

1994 *The Negev Bedouin and Livestock Rearing: Social, Economic and Political Aspects*. Berg Publishing Limited, Oxford.

Albright, W. F.

1954 *The Archaeology of Palestine* (revised edition) Penguin, London.

1953 *Archaeology and the Religion of Israel* (4th edition) John Hopkins U. Press, Baltimore.

1957 *From Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (2nd edition) Johns Hopkins U. Press, Baltimore.

1970 "Medianite Donkey Caravans" *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in honor of Herbert Gordon May* (H. T. Frank & W. I. Reed, eds.) Abingdon Press, Nashville, Tenn.

Altorki, Soraya & Donald Cole

1989 *Arabian Oasis City: The Transformation of 'Unayzah*. U. of Texas Press.

Asad, Talal

1970 *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe.* C. Hurst & Company, London.

1973 "The Bedouin as a Military Force: Notes on Some Aspects of Power Relations Between Nomads and Sedentaries in Historical Perspective" *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society* (Cynthia Nelson, ed.) Research Series No. 21, Institute of International Studies, U. of California, Berkeley.

Bailey, Clinton

1972 "The Narrative Context of the Bedouin Qasidah" *Folklore Research Studies* III. (I. Ben-Ami, ed.) The Hebrew U. Press.

1974 "Bedouin Star Lore in Sinai and the Negev" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37/III.

1980 "The Negev in the Ninteenth Century: Reconstructing History from Bedouin Oral Traditions" *Asian and African Studies* 14/I.

1991 *Bedouin Poetry from Sinai and the Negev*. Clarendon Press, Oxford.

Barth, Fredrik

1954 "Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan" Southwestern Journal of Anthropology 10 (2).

Bar-Yosef, Ofer & Anatoly Khazanov (eds.)

1992 *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropoligical Perspectives.* Monographs in World Archaeology No. 10. Prehistory Press, Madison, Wisconsin.

Betts, A. V. G. & K. W. Russell

2000 "Prehistoric and Historic Pastoral Strategies in the Syrian Steppe" *The Transformation of Nomadic Societies in the Arab East* (Martha Mundy & Basim Musallam, eds.) Cambridge U. Press.

Blank, Haim

1970 "The Arab Dialects of Negev Bedouins" *Proceedings of Israel Academy of Science and Humanities* 4 (7).

Blunt, Lady A. I. N.

1879 *Bedouin Tribes of the Euphrates* (2 vols.) John Murray, London.

1881 *A Pilgrimage to Nejd* (2 vols.) J. Murray, London.

Brown, Cecil & Saad A Sowayan

1977 "Desccnt and Alliancc in an Endogamous Socicty: A Structural Analysis of Arab Kinship" *Social Science Information* 16 (5).

Bulliet, Richard W.

1975 *The Camel and the Wheel.* Harvard U. Press.

Burckhardt, John Lewis
1831 *Notes on the Bedouins and Wahabys* (2 vols.) Henry Colburn and Richard Bentley, London.
Burton, Sir Richard
1964 *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah* (2 vols.) Dover Publications Inc, New York.
Cantineau, Jean
1936 "Etude sur quelques parlers de nomades arabes d'Orient" *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger* 2.
1937 "Etude sur quelques parlers de nomades arabes d'Orient" *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger* 3.
Caskel, W.
1954 "The Bedouinisation of Arabia" *Studies in Islamic Cultural History* (G. E. von Grunebaum, ed.) American Anthropological Association, Memoir 76. Menasha, Wisconsin.
Caton, Steve
1990 *"Peaks of Yemen I Summon": Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe.* U. of California Press.
Chadwick, H. M. & N. K. Chadwick,
1940 *The Growth of Literature* (3 vols.) Cambridge U. Press.
Chafe, Wallace L.
1982 "Integration and Involvement in Speaking, Writing, and Oral Literature" *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy* (Deborah Tannen, ed.) ABLEX Publishing Corporation, Norwood, New Jersey.
Cole, Donald Powell
1975 *Nomads of the Nomads: The Al Murrah of the Empty Quarter.* Aldine Publishing Company, Chicago.
Crone, Patricia
1987 *Meccan Trade and the Rise of Islam.* Princeton Umiversity Press.
Cunnison, Ian
1966 *Baggara Arabs: Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe.* Clarendon Press, Oxford.
Dickson, H. R. P.
1949 *The Arab of the Desert.* George Allen & Unwin, London.
Dostal, Walter
1959 "The Evolution of Bedouin Life" *L'antica Societa Beduina* (Francesco Gabrieli, ed.) Roma.
1979 "The Development of Bedouin Life in Arabia Seen from Archaeological Material" *Studies in the History of Arabia* vol. I (A. T. Ansary, ed.) Riyadh U. Press.
Doughty, Charles Montagn
1921 *Travels in Aabia Deserta* (2 vols.) Random House, New York.
Daumas, E.
1971 *The Ways of the Desert.* U. of Texas Press, Austin.
Edmonson, Munro E.
1971 *Lore: An Introduction to the Science of Folklore and Literature.* Holt, Rinehart and Winston, New York.
Eickleman, Dale F.
1981 *The Middle East: An Anthropological Approach.* Prentice-Hall, Inc., New Jersey
Encyclopedia of Islam
1993 vol. I- vol. IX. E. J. Brill, Leiden.
Eph'al, Israel
1982 *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent: 9th-5th Centuries B. C.* E. J. Brill, Leiden.
Euting, Julius
1896 *Tagbuch einer Reise in Inneer-Araben* (2 vols.) E. J. Brill, Leiden.

Evans-Pritchard, Edward
1970 *The Nuer. A Description of the Mode of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People.* Oxford U. Press, New York & Oxford.
1981 *A History of Anthropological Thought*. Faber and Faber, London.
al-Fahad, Abdulaziz H.
2004 "The 'Imama vs the 'Iqal: Hadari-Bedouin Conflict and the Formation of the Saudi State" *Counter-Narratives, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen.* Palgrave, New York.
Finkelstein, Israel
1988 "Arabian Trade and Sociopolitical Conditions in the Negev in the Twelfth-Eleventh Centuries B. C. E" *Journal of Near Eastern Studies* 47.
1992 "Pastoralism in the Highlands of Canaan in the Third and Second Millennia B. C. E" *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropoligical Perspectives* (Ofer Bar-Yosef & Anatoly Khazanove, eds.) Monographs in World Archaeology No. 10. Prehistory Press, Madison, Wisconsin.
Finnegan, Ruth
1977 *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context*. Cambridge U. Press.
1982 *Oral Literature in Afric*. Oxford U. Press, Nairobi.
Forder A.
1902 *With the Arabs in Tent and Town.* Marshall Brothers, London.
Fried, Morton H.
1967 *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology.* Random House, New York.
al-Freih, Mohamed A
1990 *The Historical Background of the Emergence of Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab and his Movement.* Ph. D. Dissertation. U. of California, Los Angeles.
Fustel de Coulanges, Numa Denis
1956 *The Ancient City*. (Willard Small, trans.) Doubleday and Company Inc., Garden City, New York.
Gauthier-Pilters H. & A. I. Dagg
1981 *The Camel: Its Evolution, Behaviour, and Relationship to Man*. U. of Chicago Press.
Gibb, H. A. R.
1963 *Arabic Literature: An Introduction* (2nd ed.) Oxford U. Press.
Ginat, Joseph
1984 "Meshamas: The Outcast in Bedouin Society" *Nomadic People* 12.
1987 *Blood Disputes among Bedouin and Rural Arabs in Israel: Revenge, Mediation, Outcasting and Family Honour.* U. of Pitsburgh Press.
Glubb, Sir John Bagot
1935a *War in the Desert.* W. W. Norton & Company, New York.
1935b "The Bedouins of Northern Iraq" *J. Roy. Cent. As. Soc.* 22.

1943 *The Sulabba and other Ignoble Tribes of South-western Asia.* General Series in Anthropology, No. 10, Menasha.
1948 *The Story of the Arab Legion.* Hodder & Stoughton, London.
1960 *War in the Desert.* W. W. Norton & Company, New York.
1978 *Arabian Adventures.* Cassell, London.
Goldziher, Ignaz
1960 *Muslim Studies.* Aldine Publishing Company, Chicago.
1966 *A Short History of Classical Arabic Literature.* Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim.
Goody, Jack
1968 *Literacy in Traditional Society*. Cambridge U. Press.
1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge U. Press.
1987 *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge U. Press.

Guarmani, Carlo
1938 *Northern Najd* (Lady Capel-Cure, trans.) The Argonaut Press, London.
Harris, David R. (ed.)
1996 *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*. Smithsonian Institution Press.
Hess, J. J.
1938 *Von den Beduinen des innern Arabiens.* Max Niehans Verlag, Zurich and Leipzig.
Hitti, Philip K
1956 *History of the Arabs.* Macmillan and Co., London.
Holy, Ladislav
1989 *Kinship, Honour and Solidarity: Cousin Marriage in the Middle East*. Manchester U. Press.
Hoyland, Robert G.
2001 *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*. Routledge, London and New York.
Huber, Charles
1891 J*ournal d'un voyage en Arabie (1883-1884)*. Publie par la Société asiatique et la Société de géographie, Imprimerie Nationale, Paris
Ingham, Bruce
1979 “Notes on the Dialect of Mutair in Eastern Arabia” *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 2.
1982 *North East Arabian Dialects*. Kegan Paul International, London.
1986 *Bedouins of Northern Arabia: Traditions of the Al Dhafir.* Kegan Paul International, London, New York & Sydney.
1990 “Camel Terminology among the Al Murrah Bedouins” *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 22.
1993 “The Salfah as a Narrative Genre” *Asian Folklore Studies* 52 (1).
Jones, Robert Alun
2005 *The Secret of the Totem*: Religion and Society from McLennan to Freud. Columbia U. Press, New York.
al-Juhany, Uwaidah Metaireek
1983 *The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social, Political and Religious Conditions in Najd During Three Centuries Preceding the Wahhabi Reform Movement.* Ph. D. Dissertation. U. of Washington.
Kennet, Austin
1925 *Bedouin Justice: Laws & Customs among the Egyptian Bedouin*. Kegan Paul International, London and New York.
Khazanov, Anatoly M.
1983 *Nomads and the Outside World.* The U. of Wisconsin press.
Kirchhoff, Paul
1955 “The Principles of Clanship in Human Society” *Davidson Journal of Anthropology* vol. I.
Kister, M. J.
1980 *Studies in Jahiliyya and Early Islam.* Variorum, London.
1990 *Society and Religion from Jahiliyya to Islam.* Variorum, London.
Knauf E-A
1988 *Midian Untersuchungen zur Geschichte Palastinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausend v. Chr.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
Kohler-Rollefson, Ilse
1992 “A Model for the Development of Nomadic Pastoralism on the Transjordan Plateau” *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropoligical Perspectives* (Ofer Bar-Yosef & Anatoly Khazanov, eds.) Monographs in World Archaeology No. 10. Prehistory Press, Madison, Wisconsin.
1996 “The one-humped Camel in Asia: Origin, Utilization, and Mechanism of Dispersal” *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia* (David R. Harris, ed.) Smithsonian Institution Press.

Kuper, Adam
1977 *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*. Routledge & Kegan Paul, London
Kurpershoek, P. Marcel
1993a "Heartbeat: Conventionality and Originality in Najdi Poetry" *Asian Folklore Studies* 52 (1).
1993b "The Ghost of a Bedouin Knight" *Icarus* 10.
1993c "Between ad-Dakhul and Afif: Oral Traditions of the Utaybah Tribe in Central Najd" *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 26.
1994 *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia: I. The Poetry of ad-Dindan: A Bedouin Bard in Southern Najd.* E. J. Brill, Leiden.
1994 *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia: II. The Story of a Desert Knight: The Legend of Slewih al-Atawi and Other Utaybah Heroes.* E. J. Brill, Leiden.
1995 *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia: II The Story of a Desert Knight*. E. J. Brill, Leiden.
2002 *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia: IV A Saudi Tribal History; Honour and Faith in the Traditions of the Dawasir.* E. J. Brill, Leiden.
Lancaster, William
1981 *The Rwala Bedouin Today.* Cambridge U. Press.
Landberg, Carlo de.
1895 *Arabica* No III. E. J. Brill, Leiden.
1919 *Langue des Bedouins Anazeh.* E. J. Brill, Leiden.
Lawrence, T. E.
1927 *Revolt in the Desert*. George H. Doran Company, New York.
1935 *Seven Pillars of Wisdom*. Cape, London.
Lee, Susan H. & Daniel G. Bates
1974 "The Origin of Specialized Nomadic Pastoralism: A System Model." *American Antiquity* 39 (2).
Levi-Strauss, Claude
1963 *Totemism*. Beacon Press, Boston.
2002 *Introduction to the Work of Marcel Mauss.* Routledge, London.
Lewis, I. M.
1963 *A Pastoral Democracy.* Oxford U. Press.
Lord, Albert
1960 *The Singer of Tales*. Atheneum, New York.
Maine, Sir Henry
1861 Ancient Law. John Murray, London.
Margoliouth, David Samuel
1925 (July) "The Origins of Arabic Poetry" *Journal of the Royal Asiatic Society*.
Marx, Emanuel
1967 *Bedouin of the Negev*. Manchester U. Press, Manchester.
1977"The Tribe as a Unit of Subsistance: Nomadic Pastoralism in the Middle East" *American Anthropologist* 79.
1992 "Are There Pastoral Nomads in the Middle East?" *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropoligical Perspectives* (Ofer Bar-Yosef & Anatoly Khazanove, eds.) Monographs in World Archaeology No. 10. Prehistory Press, Madison, Wisconsin.
McLennan, John F.
1970 *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies.* The U. of Chicago Press, Chicago and London.
Meeker, Michael E.
1979 *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge U. Press.
Merrell, Selah
1881 *East of the Jordan*. Richard Bentley, London.
Monroe, James
1972 "Oral Composition in Pre-Islamic Poetry: The Problem of Authenticity" *Journal of Arabic Literature* 3.

Montagne, Robert
1935 "Contes poetiqes bedouins (recueillis chez les Sammar de Gezire)" *Bulletin d'etudes Orientales, Institut Francais de Damas* 5.
1935-40 "Le Ghazou de Saye Alemsah (conte en dialecte des Semmar du Neged)" *Melanges Maspero,* Le Caire.
1935-45 "Salfet Saye Alemsah Gyedd Errmal (Texte en dialecte des Sammar du Negd)" *Melanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire.
1947 *La Civilisation du desert.* Hachette, Paris.
Morgan, Lewis Henry
1985 *Ancient Society*. Universiy of Arizona press, Tucson, Arizona.
1997 *Systems of Consanguinity & Affinity of the Human Family*. U. of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska.
Mundy, Martha & Basim Musallam (eds.)
2000 *The Transformation of Nomadic Societies in the Arab East*. Cambridge U. Press.
Murphy, R. F. & L. Kasdan
1959 "The Structure of Parallel Cousin Marriage" *American Anthropoligist* 61.
Murray, G. W.
1935 *Sons of Ishmael: A Study of the Egyptian Bedouin.* George Routledge & Sons Ltd, London.
Musil, Alois
1926 *The Northern Hegaz.* The Czech Academy of Sciences and Art & C. R. Crane, New York.
1927 *Arabia Deserta.* The Czech Academy of Sciences and Art & C. R. Crane, New York.
1928a *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. C.R. Crane, New York.
1928b *Northern Najd: A Topographical Itinerary*. C.R. Crane, New York.
Nelson, Cynthia (ed.)
1973 *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society* Research Series No. 21, Institute of International Studies, U. of California.
Nicholson, R. A.
1969 *A Literary History of the Arabs.* Cambridge U. Press.
Olson, David R
1977 "From Utterance to Text: The Bias of Language in Speech and Writig" *Harvard Educational Review* 47 (3).
Ong, Walter
1967 *The Presence of the Word*. U. of Minnesota Press.
1977 *Interface of the Word*. Cornell U. Press.
1982 *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.* Methuen, London and New York.
Palgrave, William Gifford
1865-66 *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia* (2 vols.) Macmillan & Co., London.
Palva, Heikki
1976 *Studies in the Arabic Dialect of the Semi-Nomadic el-?Agarmah tribe (al-Balqa District, Jordan)* Orientalia Gothoburgensia 2, Goteborg: Acta Universitatis gothoburgensis.
1977 "The Descriptive Imperative of Narrative Style in Spoken Arabic" *Folia Orientalia* 17.
1978 *Narratives and Poems from Hesban. Arabic Texts Recorded. among the Semi-Nomadic el-?Agarmah Tribe (al-Balqa District, Jordan)* Orientalia Gothoburgensia 3, Goteborg: Acta Universitatis gothoburgensis.
1980 "Characteristics of the Arabic Dialect of the Bani Saxar Tribe" *Orientalia Suecana* 29.
1984 "Further Notes on the Descriptive imperative of Narrative Style in Spoken Arabic" *Studia Orientalia* 55 (19).
1984-86 "Characteristics of the Arabic Dialect of the Hwetat Tribe" *Orientalia Suecana*

33-35.
1989-90 "The Cultural Context of Arabic Epics and North Arabian Bedouin Poetry" *Orientalia Suecana* 38-39.
1992 *Artistic Colloquial arabic: Traditional Narratives and Poems from al-Balqa (Jordan); Transcription, Translation, Linguistic and Metrical Analysis.* Studia Orientalia 69. The Finnish Oriental Society, Helsinki.
1993 "Metrical Problems of the Contemporary Bedouin Qasida: A Liguistic Approach" *Asian Folklore Studies* 52 (1).
Patai, R.
1965 "The Structure of Endogamous unilineal Descent Groups" *Southwestern Journal of Anthropology* 21.
Peabody, Berkley
1975 *The Winged Words*. State U. of New York Press.
Pelly, Lewis
1866 *Report on a Journey to Riyadh in Central Arabia*. The Oleander Press, Cambridge & New York.
Peters, Emrys L.
1960 "The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin in Cyrenaica" *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 90 (1).
1990 *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*. Cambridge U. Press.
Philby, H. St. John R.
1922 *The Heart of Arabia* (2 vols.) Constable, London.
1930 *Arabia.* Charles Scribner's Sons, New York.
Phillips, E. D.
1965 *The Royal Hords: Nomad Peoples of the Steppes*. McGraw-Hill Book Company, New York
Radcliffe-Brown, A. R.
1952 *Structure and Function in Primitive Society*. The Free Press, New York.
1958 *Methods in Social Anthropology*. Chicago.
Raswan, Carl Reinhard
1935 *The Black Tents of Arabia*. Little Brown & Co., Boston, MA.
Retso, Jan
1989-90 "The Earliest Arabs" *Orientalia Suecana* 38-39.
1991 "The Domestication of the Camel and the Establishment of the Frankincense Road from South Arabia" *Orientalia Suecana* XL. Almovist & Wiksell International, Stockholm, Sweden.
2002 *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*. Routledge, London & New York.
Ripinsky, M. M.
1975 "The Camel in Arabia" *Antiquity* 49.
Rosenfeld, Henry
1965 "The Social Composition of the Military in the Process of State Formation in the Arabian Desert" *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 95 (1-2).
Rosenthal, Franz (trans.)
1967 *Ibn Khaldun The Muqaddimah: An Introduction to History*. Princeton U. Press.
Sahlins, Marshall D.
1968 *Tribesmen.* Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.
1972 *Stone Age Economic*s. Aldine de Gruyter, New York.
Sauer, Carl O.
1952 *Agricultural Origins and Dispersals: The Domistication of Animals and Foodstuffs.* American Geographical Society.
Schmidt, Nathaniel
1927 "The Manuscripts of Ibn Khaldun" *Journal of the American Oriental Society*, XLVI.

Seetzen, Ulrich
1854-59 *Reisen Durch Syrien, Palastina, Phonicien, die Transjordan Lander, Arabia Petraaaea unde Unter-Aegypten.* G. Reimer, Berlin.
Service, Elman R.
1962 *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective.* (2nd ed.) Random House, New York.
Shryock, Andrew
1997 *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan.* U. of California Press.
Smith, Robertson W.
1889 *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions.* Shocken Bokks, Boston.
1903 *Kinship and Marriage in Early Arabia*. D. Appleton and Company, New York.
Socin, Albert
1900-01 *Diwan aus Centralarabein.* (Hans Stumme, ed.) Otto Harrassowitz, Leipzig.
Sowayan, Saad A.
1982a "A Poem and its Narrative by Rida ibn Tarif as-Sammari" *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 7.
1982b "The Prosodic Relationship of Nabati poetry to Classical Arabic Poetry" *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 8.
1985 *Nabati poetry: The Oral Poetry of Arabia.* The U. of California Press.
1989 "Tonight My Gun is Loaded: Poetic Dueling in Arabia" *Oral Tradition* 4 (1-2).
1992 *The Arabian Oral Historical Narrative: An Ethnographic and Linguistic Analysis.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
Spoer, Hans H.
1912 "Four Poems by Nimr ibn Adwan, as Sung by Ode Abu Sliman". *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gessellschaft* 66.
1923 "Nimr ibn Adwan". *Journal of the American Oriental Society* 43.
Spoer, Hans H. & Ellias N. Haddad.
1929 "Poems by Nimr ibn Adwan" *Zeitschrift fur Semitistik* 7.
1933-34 "Poems by Nimr Ibn Adwan" *Zeitschrift fur Semitistik* 9.
Stetkevych, Suzanne
1986 "Archetype and Attribution of Early Arabic Poetry: Al_Shanfara and Lamiyyat al-'Arab" *International Journal of Middle Eatern Studies* 18.
Stewart, Frank H.
1986 *Bedouin Boundaries in Central Sinai and the Southern Negev*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
1987a "Tribal Law in the Arab World: A Review of the Literature" *International Journal of Middle East Studies* 19.
1987b "A Bedouin Narrative from Central Sinai" *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 16.
1988 *Texts in Sinai Bedouin Law. Part 1. Texts in English Translation.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
1990 *Texts in Sinai Bedouin Law. Part 2. Texts in Arabic. Glossary.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
1994 *Honor*. U. of Chicago Press, Chicago.
2000 "What is honor?" *Actae Histriae* 8 (1).
2003 "The contract with surety in Bedouin customary law" *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 2.
2006 "Customary Law among the Bedouin of the Middle East and North Africa" *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa* (Dawn Chatty, ed.) E. J. Brill, Leiden.
Sweet, Louise E.
1965 "Camel Raiding of North Arabian Bedouin: A Mechanism of Ecological Adaptation" *American Anthropologist Special Publication: The Ethnography of Law* (Laura Nader, ed.). 67(4), Part 2.
Thesiger, Wilfred
1959 *Arabian Sands*. E. P. Dutton & Company, New York.

Thomas, Bertram
1932 *Arabia Felix: Across the "Empty Quarter" of Arabia*. Charles Scribner's Sons, New York.
Vansina, Jan
1961 *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (H. M. Wright, trans.) Routledge & Kegan Paul, London.
Wallin, G. A.
1851 "Probe aus einer Anthologie neuarabischer Gesange in der Wuste gesammelt" *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gessellschaft* 5.

1852 "Probe aus einer Anthologie neuarabischer Gesange in der Wuste gesammelt" *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gessellschaft* 6.
1979 *Travels in Arabia* (1845-1848) (With introductory material by W. R. Mead and M. Trautz) Falcon-Oleander, Cambridge.
Ward, Philip
1983 *Ha'il: Oasis city of Saudi Arabia.* The Oleander press, Cambridge & New York.
Wetzstein, Johann Gottfried.
1868 "Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wuste" *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gessellschaft* 22.
Wilson, R. T.
1984 *The Camel*. Longman, London and New York.
Zwettler, Michael
1976 "Classical Arabic Poetry between Folk and Oral Tradition" *Journal of American Oriental Society* 96 (2).
1978 *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Ohio State U. Press.
2000 "Ma'add in Late-Ancient Arabian Epigraphy and Other Pre-Islamic Sources" *Wiener Zeitchrift fur die Kunde des Morgenlandes.* Band 20: 223-309.